

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY



Presented to
The Library
of the
University of Toronto
by
Lady Falconer
from the books of the late
Sir Robert Falconer, K.C.M.G.,
President of the University of
Toronto, 1907-1932

Com(N.T)
H

HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET

VON

PROFESSOR D. H. J. HOLTZMANN IN STRASSBURG,
GEH. KIRCHENRATH PROFESSOR D. † R. A. LIPSIUS IN JENA,
PROFESSOR D. P. W. SCHMIEDEL IN JENA,
PREDIGER D. H. v. SODEN IN BERLIN.

Zweiter Band.

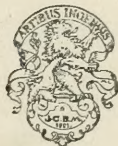
Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther.

Bearbeitet von **Paul Wilh. Schmiedel.**

Die Briefe an die Galater, Römer, Philipper.

Bearbeitet von † **R. A. Lipsius.**

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.



427795
21.9.44

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1893.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/handcommentarzum02holt

Inhalt des zweiten Bandes.

Erste Abtheilung.

Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther.

Bearbeitet von **Paul Wilh. Schmiedel.**

Zweite Abtheilung.

Die Briefe an die Galater, Römer, Philipper.

Bearbeitet von † **R. A. Lipsius.**

HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET

VON

PROFESSOR D. **H. J. HOLTZMANN** IN STRASSBURG,
GEH. KIRCHENRATH PROFESSOR D. † **R. A. LIPSIUS** IN JENA,
PROFESSOR D. **P. W. SCHMIEDEL** IN JENA,
PREDIGER D. **H. v. SODEN** IN BERLIN.

Zweiter Band.

Erste Abtheilung.

Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther.

Bearbeitet von **Paul Wilh. Schmiedel.**

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.



FREIBURG I. B., 1892.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Vorwort.

Keine Geschichte der Exegese, keine Ansammlung von Namen und Ansichten, sondern eine präcise Erklärung auf denkbar engstem Raume, darin aber doch das volle Erträgniss der wissenschaftlichen Forschung und zwar in immerhin lesbarer Gestalt und in einer zur selbständigen Mitarbeit anregenden, möglichst wenig decretirenden, möglichst viel discutirenden Darstellung: dieses dem Vf. vorschwebende Ideal konnte gar nicht in's Auge gefasst werden ohne die Hoffnung, der Leser werde dabei nicht alles das fordern, was er in andern Commentaren zu finden gewohnt ist. Wer die Kürze und Wohlfeilheit des vorliegenden Buches billigt, wolle freundlichst bedenken, dass hier hinter so manchem Worte unsichtbar ein Sapienti sat stehen muss. Zu gemächlicher Breite der Auseinandersetzung, zum Abdruck oder auch nur zur Inhaltsangabe citirter Stellen der Bibel oder andrer Jedem zugänglicher Bücher, zur Wiedergabe hebräischer Wörter, die man an den angeführten Stellen des AT nachschlagen kann, zu bequemer Paraphrase des Textes ist hier kein Raum.

Letztere ist aber zugleich aus Grundsatz vermieden. Es sollte kein Commentar geboten werden, bei dessen Lectüre man die Bibel gar nicht aufzuschlagen braucht, „weil ja doch alles viel klarer im Commentar steht". Wer vom Inhalt der Bibel nicht aus der Bibel selbst Kenntniss nehmen will, wer nicht selbst beobachten will, dass z. B. der Vocativ ἀδελφοί eine herzliche Anrede ist, dass δέ einen Gegensatz, γάρ eine Begründung zum Vorhergehenden einführt, der verdient unsres Erachtens nicht, dass ihm dies im Commentar mundgerecht dargereicht wird. Die griechischen Wörter der gerade zu erklärenden Stelle sind auf vielfachen Wunsch jetzt nur so weit abgekürzt, dass jeder sie versteht, der den Text mit Aufmerksamkeit gelesen hat. Trotzdem wird ihre Loslösung aus dem Zusammenhang immer wieder zu einem Rückblick auf den Text nöthigen. Wenn der Vf. die Versicherung hinzufügt, dass er diesem Zwange selbst unterliegt, so wird man ihm diese Einrichtung vielleicht noch eher zu gute halten.

Der Abneigung gegen das stete Vergleichen des griechischen Textes musste ohnehin Vorschub genug geleistet werden durch die wörtliche Uebersetzung. Diese war jedoch unerlässlich, um einerseits eine Menge vereinzelter, zusammen aber den Umfang der Uebersetzung weit übersteigender Anmerkungen (dass dieses Wort zu jenem gehöre, dieses ein genetivus objectivus sei usw.) zu sparen, andrerseits die Sicherheit zu geben, dass der Commentar über jedes Textwort mindestens das Elementarste sagt; denn nur zu leicht ist der Ausleger in Gefahr, eine Bemerkung für selbstverständlich zu halten, die es doch nicht für Alle ist.

Die Genauigkeit der Uebersetzung ermöglichte es zugleich, durch gesperrten Druck die wörtlichen Uebereinstimmungen des zweiten Th-Briefs mit dem ersten kenntlich zu machen. Wirklichen Werth bekommt dies natürlich erst dann, wenn man es sich durch Unterstreichungen in den griechischen Text, und zwar beider Briefe, überträgt.

Vorzüglich aber soll die Uebersetzung zu zeigen versuchen, wie wörtlich man übersetzen kann, ohne doch undeutsch zu werden und ohne blosse Wörter statt Gedanken wiederzugeben. Am liebsten hätten wir daher mit dem die Uebersetzung kennzeichnenden Cursivdruck auch die Ergänzungen gegeben, die der Grieche hinzudenkt; allein da im Druck ersichtlich sein muss, ob z. B. ein ἐστίν dasteht oder zu ergänzen ist, so war dies nur selten ausführbar.

Da die deutlich sich abhebenden Typen es höchst bequem machen, die wörtliche Uebersetzung mit Uebergehung aller erläuternden Einschaltungen zu lesen, mochten wir auf letztere nicht verzichten. Sie machen eine streng wörtliche Uebersetzung oft überhaupt erst verständlich, gestatten sehr viel Raumersparniss und stellen eine kleine Bemerkung gleich zu dem Textwort, zu dem sie gehört. Diese Vortheile werden den Nachtheil wohl aufwiegen, dass die Erklärung eines Verses, auf dessen Uebersetzung zunächst noch die eines oder mehrerer andrer folgt, an zwei verschiedenen Orten gesucht werden muss. Und die Uebersichtlichkeit ist hoffentlich nicht verletzt; Parenthesen von mehr als Einer Zeile Länge sind nach Möglichkeit vermieden oder wenigstens erst am Schlusse eines Satzes angebracht. Wo eine Erörterung nachfolgt, bewahrt die Uebersetzung oft absichtlich den mehrdeutigen Charakter des Textes.

Im übrigen kann man an der Uebersetzung beobachten, wie nur die peinlichste Wörtlichkeit in die Schwierigkeiten wie in die Schönheiten des Textes wirklich hineinführt und wie verkehrt es für jeden des Griechischen Kundigen ist, das NT mit Hilfe einer Uebersetzung zu studiren, der es in erster Linie auf Lesbarkeit ankommt. Ein Lexikon zum NT ist das nothwendigste Buch neben einem guten Text, freilich nicht das von SCHIRLITZ oder gar das von STELLHORN, in dem kaum irgend etwas steht, was sich nicht auch in jedem allgemeingriechischen Lexikon findet, oder nun vollends das von KUHNE aus PERTHES' Theologischem Hilfslexikon, das auf die meisten Wörter nur je eine halbe Zeile verwendet, sondern einzig das unübertreffliche von GRIMM. Dessen Gebrauch ist denn auch vorausgesetzt; aus ihm wird nur so viel wiederholt, als um des Zusammenhangs mit sachlichen Bemerkungen willen unerlässlich ist, während die in andern Commentaren als eine Hauptaufgabe geltende Feststellung der Wortbedeutungen hier grundsätzlich ausgeschlossen ist mit Ausnahme biblisch-theologisch wichtiger Begriffe sowie besonders schwieriger und solcher Stellen, wo eine stillschweigende Berichtigung oder eine Ergänzung zu GRIMM geboten werden konnte, die nicht dem seit mehr als 100 Jahren gleichen Wissensschatz der Commentatoren entstammt.

Etwas reichlicher sind die grammatischen Erörterungen ausgefallen, aber ebenfalls nur da, wo es stillschweigende Berichtigung galt (man vgl. das Register). Und nie sind diese oder andre einer Hilfswissenschaft angehörige Ausführungen Selbstzweck, sondern stets nur Mittel zur Erklärung der gerade vorliegenden Stelle; die einzige rein gelehrten Zwecken dienende Anmerkung über ein Räthsel der Lutherbibel auf S. 208 f wolle man damit entschuldigen, dass sie einen Platz einnimmt, der sonst leer geblieben wäre. Die neutestamentliche Grammatik, das zweite nothwendige Buch neben dem Lexikon, ist dem heutigen Geschlecht etwas aus den Augen gekommen, da die von BUTTMANN wegen ihrer Anlehnung an die wohl nirgends mehr gebrauchte allgemeingriechische Grammatik seines Vaters schwer zu benutzen, die von WINER seit mehreren Jahren vergriffen, jede andre mit Recht vergessen ist. Und doch ist eine nt. Grammatik desto unentbehrlicher, je weniger die neuen Gymnasialeinrichtungen diejenige Sicherheit im classischen Griechisch verbürgen, welche sich auch die Beherrschung eines so abweichenden Idioms wie des nt. zutrauen könnte, und je mehr man sich — gerade auch aus dem vorliegenden Commentar — überzeugen

kann, wie oft nach einem Ausdruck der Rabbinen an einem Worte Berge von Lehren hängen. Schreiber dieses hat seine schon begonnene Neubearbeitung der WINER'schen Grammatik hinter der Arbeit am Handcommentar zurückstellen müssen; der erste Theil wird aber nun demnächst erscheinen. Die Seitenzahlen der 7. Auflage, nach denen im HC citirt ist, werden der 8. beigedruckt. Unsre Verweisungen auf WINER betreffen immer nur Abweichungen, nie Selbstverständliches.

Das Streben nach Kürze forderte vor allem Vermeidung von Wiederholungen und somit, da in einem Commentar doch Vieles oft zu wiederholen wäre, zahlreiche Verweisungen. Wir hoffen, dass man die Erklärung einer Stelle wenigstens nicht eher für unzureichend halten wird, als bis man sämmtliche Citate nachgesehen hat. Bei zusammenhängender Lectüre kann ja Manches zu oft citirt scheinen; aber ein Commentar muss auch beim Nachschlagen einer einzelnen Stelle ausreichende Auskunft bieten. Müssige Citate dagegen, die nur Parallelen, nichts Erläuterndes enthalten, sind möglichst vermieden, ausser wo es sich bei wichtigen oder seltenen Erscheinungen um Vollständigkeit handelte. Der paulinische Sprachgebrauch ist mit Vorliebe nur aus den anerkannt ächten Briefen belegt. Die Citate sind während des Drucks sämmtlich nochmals verglichen worden; sie werden sich also hoffentlich bewähren, auch wenn sie auf den ersten Blick das Gewünschte nicht zu bieten scheinen. Für Nachweisung selbst des kleinsten Fehlers würden wir ebenso wie für sonstige Verbesserungsvorschläge ausserordentlich dankbar sein.

Grundsätzlich auf das äusserste Maass eingeschränkt ist die Textkritik. Sie erfreut sich geringer Beliebtheit. Ja, wir fürchten, dass der Vorwurf, der HC enthalte viele und unverständliche Abkürzungen, sich wesentlich auf die textkritischen Angaben bezieht; denn die übrigen Abkürzungen können wir, zumal nach ihrer jetzt erfolgten Reduction, weder zahlreich noch irgendwo schwer verständlich finden. Wer die Textkritik nicht erlernt hat, dem ist trotz der das Nöthigste umfassenden Erläuterung auf S. XV mit Aufzählung der Codices usw. wenig gedient; Fachmänner andrerseits müssen ohnehin zu umfassenderen Hilfsmitteln greifen. Wir haben daher die äussere Bezeugung oft nur summarisch oder gar nicht erwähnt und nur die innern, Jedermann verständlichen Gründe ausgeführt. Das Eingehen auf diese wird durch die Nachweise zu I Kor 2 4 wohl gerechtfertigt sein; selbstverständlich geschieht es nur da, wo uns die äussern Zeugen keine Entscheidung zu geben scheinen.

In der Hand des Lesers ist eine der S. XIVf aufgezählten Ausgaben des NT vorausgesetzt. Wer heute noch mit dem textus receptus, wie er besonders von der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft noch immer Londini bzw. Coloniae Agrippinae gedruckt wird, oder mit einer auf demselben ruhenden Ausgabe, z. B. der leider durch v. GEBHARDT erneuerten THEILE'schen, auskommen will, soll lediglich bemerken, dass die Lesarten überall nicht stimmen wollen und dass er sich weniger Groschen wegen um 300 Jahre hat zurückschrauben lassen.

Conjecturen und Ausscheidungen späterer Zusätze werden nicht von vorn herein abgewiesen, weil sie „durch die sichere Ueberlieferung des Textes ausgeschlossen" seien. In Form von Lesarten finden sich Textänderungen und Zusätze bekanntlich massenhaft; dass sie in dem uns zugänglichen ältesten Text deshalb unmöglich sein sollen, weil uns hier der Vergleich mit noch ältern Textgestalten fehlt, ist nicht einzusehen. Natürlich ist die grösste Vorsicht geboten; aber manchmal sind Conjecturen doch weit beachtenswerther als zahlreiche Auslegungen, und haben mindestens die Bedeutung, auf das Dringendste zu deren Revision aufzufordern (s. das Verzeichniss S. XV).

Was die Auslegungen selbst betrifft, so hat man gefunden, wir hätten zu viele falsche aufgenommen. Als Selbstzweck wäre dies natürlich zu

verwerfen. Allein es soll Mittel zu einem Zwecke sein, den ein wissenschaftlicher Commentar nie aus den Augen setzen darf: die Anleitung zu eigner exegetischer Arbeit. Und diese vollzieht sich nur im Streit der Meinungen. Die Behauptung, man brauche sich lediglich in den Text zu vertiefen, um ihn vollständig zu verstehen, ist meist eine Täuschung. Natürlich soll der Text das A und das O sein, von dem man ausgeht und zu dem man immer wieder zurückkehrt. Aber man wird gar nicht auf alle Möglichkeiten seiner Deutung aufmerksam, wenn man sie sich nicht vorführen lässt; und hätte man wirklich die richtige, so könnte man sie doch nicht würdigen ohne Kenntniss der falschen, die ihr entgegenstehen. Wo es werthvoll und in Kürze ausführbar schien, ist das uns richtig scheinende Resultat durch Auseinandersetzung mit wirklich lehrreichen irrigen Fassungen erst errungen worden: öfters liess sich eine vollständige Stufenfolge von solchen aufstellen, die durch gegenseitige Bekämpfung Schritt für Schritt der Wahrheit näher kommen. Oder es galt, zu zeigen, zu was für Verfehltheiten man greifen muss, wenn man sich der von uns empfohlenen Deutung bzw. Lesart entziehen will. Im übrigen werden, wo die Entscheidung nicht unbedingt sicher ist, die Ansichten zur Wahl gestellt, die die meiste Aussicht auf Anerkennung haben. Von der Meinung, überall das Richtige getroffen zu haben, sind wir so weit entfernt wie möglich; ja, wir wollen ausdrücklich auch die von uns bestimmt verworfenen Deutungen durch ihre Erwähnung doch zur Wahl gestellt haben. Ebenso sind die verschiedenen Lösungen der Einleitungsfragen möglichst lange offengehalten und den unsrigen ist thunlichst wenig Einfluss auf die Exegese verstattet. Ein Handcommentar muss sich unsres Erachtens einer grösseren Objectivität befleissigen, als dass es ihm bloss darauf ankommen dürfte, die Meinung des einzelnen Bearbeiters zur Geltung zu bringen. Deshalb haben wir auch diesmal z. B. S. 37 im Excurs und S. 11 von dem „Fall der Unächtheit“ gesprochen und S. 11 auch für den Fall der Aechtheit die Abfassungszeit des II. Th-Briefs angegeben.

Seltsam genug ist es freilich, dass daraus nicht weniger als 3 Beurtheiler der 1. Auflage Unsicherheit unsrer eignen Stellung gefolgert haben, als ob diese nicht schon durch den Satz ausgeschlossen wäre, der jetzt S. 10, Zeile 6 f steht. Unentscheidbare Fragen haben wir gern unentschieden gelassen, zumal wenn ihre Bedeutung untergeordnet war; wo sich aber eine begründete Ueberzeugung gewinnen liess, glaubten wir damit nicht zurückhalten zu sollen. Auch dem Gegner wird es lieber sein, wenn er es mit einer bestimmt vertretenen Meinung zu thun hat.

Freilich ist es mehreren der hier vertretenen Ansichten bis jetzt in ganz auffallender Weise versagt geblieben, auch nur einer Discussion gewürdigt zu werden. Auch ihre sorgfältige Begründung in der 1. Auflage hat noch keine Widerlegung hervorgerufen, sondern blosse Ablehnung in Verbindung mit dem Vorwurf, sie sei zu complicirt. Durch eingreifende Umarbeitung wie durch die Uebersicht der Beweisführung S. 67 1 glauben wir diesen nunmehr völlig beseitigt zu haben, so weit die Complicirtheit nicht in der Sache selbst liegt. Im übrigen ist durch den Wechsel zwischen grösserem und kleinerem Druck Jedermann in die Lage gesetzt, nur von den Behauptungen Kenntniss zu nehmen und die Beweise — für uns die Hauptsache — ungelesen zu lassen.

Bei solchem Verfahren werden die Einleitungen auch nicht mehr als zu lang gelten können. Ein Maass, das sie im Vergleich mit dem eigentlichen Commentar nicht überschreiten dürften, kennen wir nicht. Wenn alles Gesagte zur Sache gehört, so handelt es sich nur darum, wo es sich am passendsten sagen lässt. Alles, was sich aus einer einzelnen Stelle ergiebt, ist bei dieser festgestellt; was aber auf einer ganzen Summe von Stellen ruht, gehört in eine zusammenfassende Darstellung. Dafür setzen unsre Einleitungen die Erklärung des Textes voraus

und sind darauf eingerichtet, erst nach dieser studirt zu werden. Die Geschichte der verschiedenen Auffassungen wollen sie übrigens nicht darstellen, sondern nur den gegenwärtigen Stand der Frage. Einen freilich nur theilweisen Ersatz für Ersteres bietet die Tabelle S. VIIIf.

Durch die Zahl oder die Berühmtheit ihrer Vertreter sollten die verschiedenen Ansichten weder in den Einleitungen noch in der Erklärung wirken, sondern lediglich durch ihre innere Wahrscheinlichkeit. Mit Ausnahme der Deutungen, wegen deren Wichtigkeit oder Seltsamkeit der Name eines Gelehrten unbedingt von Interesse schien, ist ein solcher nur da genannt, wo er zugleich das Versprechen enthalten konnte, dass man beim Nachschlagen Genaueres finden werde als von uns aufgenommen werden durfte. Wahrung von Autorrechten wolle man von einem Handcommentar, der das Gute überall, wo er es findet, zu nehmen hat, nicht verlangen. Auch wenn Namen genannt sind, ist dabei auf zeitliche Priorität nicht die mindeste Rücksicht genommen, sondern nur darauf, wo sich die beste Vertretung einer Ansicht findet. Doch werden für gewöhnlich mit Absicht nur die zugänglichsten Schriften citirt; für Einzelnes durfte dafür um so eher auf Monographien zurückgegangen werden.

Für weit wichtiger als eine principielle Wahl zwischen glossatorischer und reproducirender Exegese halten wir den Bruch mit der Unsitte, die Wörter des Textes stets der Reihe nach zu erklären, die nur zu oft zu inhaltlosen Vorausverweisungen oder unberechtigten Vorausnahmen führt. Es ist vielmehr an allen schwierigeren Stellen der Versuch gemacht, zuerst dasjenige Wort zu deuten, dessen Erklärung von keinem andern abhängt, dann das nächste mit den nunmehr gegebenen Voraussetzungen erklärbare, und zuletzt das erst durch alle übrigen verständliche. Je weniger hierauf jedesmal hingewiesen werden kann, desto mehr sei hier betont, dass nur um dieses Grundsatzes willen oft sogar ganze Verse in der Auslegung umgestellt oder ihre Gebiete innerhalb der eigentlichen Erläuterung wenigstens nicht durch Nummern abgegrenzt sind. Wo zur Erklärung eines Verses der Ueberblick über eine ganze Reihe nachfolgender Verse nöthig war, ist der Hauptheil der Deutung für den nachfolgenden Excurs aufgespart, ohne dass dies jedesmal ausdrücklich angekündigt werden konnte.

Der Uebersichtlichkeit wegen ist die Disposition der Briefe durch Nummern und Buchstaben markirt. Wir bitten aber sehr, in dieser Coordination und Subordination keine strengere Logik zu suchen als von Briefen verlangt werden darf. Ebenso dient die Gliederung und Bezifferung unsrer Einleitungen und Excurse lediglich dem Zwecke, möglichst kleine Abschnitte citiren zu können.

Die letzte und schönste Aufgabe eines Commentars, und gerade eines wissenschaftlichen, der so viel Kritisches zu bringen hat und sein Object doch von allen Seiten erfassen will, ist die religiöse Würdigung einer biblischen Schrift. Freilich hat sie gerade deshalb ihre engen Schranken. Sie ist etwas viel zu Zartes, als dass sie sich zu erbaulichen Betrachtungen ausbreiten dürfte, denen durch ihre philologische, textkritische usw. Umgebung ohnehin alle Weihe geraubt würde. An hervorragenden Stellen (man vgl. „Religiöses“ im Register) kann ein Hinweis auf dieses Moment kaum zurückgedrängt werden; im übrigen aber wird man es hoffentlich billigen, dass er der Hauptsache nach in den Schluss der jedesmaligen Einleitung verwiesen ist. Wer eine solche Gesammtbetrachtung nicht von selbst auf das Einzelne anzuwenden und darnach den religiösen Pulsschlag überall in seiner Bibel herauszufühlen wüsste, dem wäre auch mit unausgesetztem Hinweis darauf schwerlich viel geholfen.

Jena, October 1892.

P. Schmiedel.

Die wichtigsten Ansichten über die Ereignisse

geordnet nach dem Maass der Heranziehung hypothetischer Glieder: a) ZR = Zwischenreise des P nach K mit λύπῃ, s. S. 67—73; b) ZB = verlorener Zwischenbrief des P nach K zwischen I und II, s. S. 61 f; c) Bld = Beleidigung gegen P, s. S. 220—223 (wo sie nicht angenommen wird, richtet sich II 2_{5-11} 7_{8-12} und der eventuelle ZB gegen den Blutschänder von I 5); d) T 1.R = eine 1. Reise des Titus nach K mit 1 Bruder, vor der unter 11, wesentlich in Collectensachen, s. S. 83 f; e) 4CB = Zwischenbrief, bestehend aus dem Viercapitelbrief II 10_{1}—13_{10} nebst den etwa zu vermuthenden weiteren Theilen, s. S. 74—82. Ausserdem Chp = Christuspartei, Ptp = Petruspartei; s. S. 56f 62—67. T zrk = Titus von seiner 1. Reise zurück zu P. Ueber eRP und cRP s. S. 68f unter X.

Bezeugte Thatsachen; in Klammern Vermuthungen.	Hnr. Ohne ZR, ZB, 4CB, Bld, T1.R.	Hfm.	Ws.	Klp.	Kk, P 224f[1]).	Hgf. Ohne ZR, T1.R, 4CB.
		Ohne ZB, 4CB, Bld, T1.R.		Ohne Bld, T1.R, 4CB.		
1. P (über) 1½ Jahr in K. S. 51f.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
2. Apollos in K. S. 55f	2.	2.	2.	2.	(2.)	2.
. . . .	. .	ZR (u.cRP?)	ZR	ZR	. .	. .
3. Verlorener 1. Brief des P. S. 56.	3.	3.(cRP?)	3. cRP	3. cRP	(3.)	3. cRP
(4.) Leute der Chloë zu P. S. 58 .	(4.)	(4.)	4.	. .	(4.)	— } 5.
(5.) Tim reist nach K. S. 58. . .	(5.)cRP	5.	5 nicht bis K	. .	(5.)	— } 4.
(6.) Steph., F., A. zu P. S. 58. (Mit dem)	6. = 7.	(6.)	6. = 7.	. .	6. = 7.	6. = 7.
(7.) Brief der Kor. S. 58. . . .	7. = 6.	7.	7. = 6.	7.	7. = 6.	7. = 6.
8. I. kan. Brief mit eRP. S. 58–60.	8.	8.[3])	8.	8.	8.	8.
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
(9.) Erstarken der Gegner. S. 62–67.	9.	9. Ptp	9. Chp	9. Chp	9.	9. Chp
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	Bld
(10.) Tim zurück zu P. S. 60f 73f (mit schlimmen Nachrichten?).	10.	. .	10. nicht aus K	10.	. .	10.
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
. . . .	. .	. .	. .	. .	ZR	. .
. . . .	. .	. .	. .	. .	ZB u.cRP[5])	. .
11. Tit nach K. S. 61 83f (falls T1.R wegfällt, mit 1 Bruder: II 12_{18}).	11.	11.	11.	11. ZB	11.	11. ZB
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
12. Tit bringt P in Maced. gute Nachrichten. S. 83f.	12.	12. Brief der Kor	12.	12.	12.	12.
13. II durch Tit u. 2 Brüder. S. 83 89f.	13.	13.	13.	13.	13.	13.
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
. . . .	. .	. .	. .	. .	. .	. .
14. P nach Hellas (K). Act 20_{2}. .	14.	14.	14.	14.	14.	14.

[1]) Ist als lehrreich und mehrfach bahnbrechend aufgenommen, obgleich der Vf. seine Ansicht geändert hat (s. vorletzte Columne). [2]) Wann cRP, ist nach Pfl unklar.

vor und bei Entstehung der Kor-Briefe,

Die Tabelle kann nur andeuten. Zu ihrem Verständniss ist das Studium von S. 51—89 vorausgesetzt. Feinere Unterschiede der Hypothesen sowie chronologische Ansätze (s. S. 88) mussten bei Seite gelassen werden, um die Tabelle nicht unübersichtlich zu machen. Die in der 1. Columne aufgeführten Thatsachen werden in den folgenden Columnen durch blosse Wiederholung ihrer Nummern, unter Umständen in andrer Reihenfolge, wieder aufgenommen. Wo statt dieser Nummern zwei Punkte stehen, haben die Autoren keine bzw. keine in Betracht kommende Ansicht geäussert; ein — bezeichnet, dass sie das betreffende Ereigniss an andrer Stelle einreihen; 9^a 9^b Wiederholung desselben Factums. Ganz ähnlich wie Hgf ordnet Scholten, ThT 1878, 585—589.

Eylau s. u. S. 71f 86f. Ohne Bld, T1.R, 4CB.	Wzs. Ohne T1.R und 4CB.	Pfl.[2]) Ohne T1.R.	Hsr.	Hagge s. u. S. 51 71 73f 87f	Y (das Beste aus Wzs u. Hsr).	Schmiedel.	EWK s. u. S. 71f.	Kk, Btr. 376—378 II 2½ Jahr nach I.	Z s. S. 87ff.
		An die Stelle des ZB tritt der 4CB.	Ohne Bld.				Ohne T1.R, aber mit ZB neben 4CB. Zwei Mal Conflict.		Ohne 1.ZB?
1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.
. .	. .	. .	ZR	. .	. .	ZR	. .	. .	. .
3.	3.	3.	3.	—	3.	3.	3.	3.	3.
. .	— } 7.	4.	4. = 6.	. .	. .	4.	4.	—	. .
. .	— } 4.	. .	5 nicht bis K	5.	. .	5.	5.	5.	. .
. .	— } 5.	. .	6. = 4.	. .	. .	6. = 7.	6. = 7.	6. = 7.	. .
. .	— } 6.	7.	7. = 6.	7.	7.	7. = 6.	7. = 6.	—4.	. .
8.	8.	8.	8.	8. = 3.	8.	8.	8.	8.	8.
. .	. .	. .	. .	10.	. .	10. Gute Kunde.	. .	. .	. .
ZR	. .	. .	T1.R	T1.R	T1.R	T1.R u. cRP	. .	. .	. .
9. Ptp	9. Chp	9. Ptp	9. Chp	—	9. Chp	9. Chp	9^a. Chp	—	9^a. Chp
. .	. .	ZR, Bld	. .	ZR, cRP	. .	Bld	. .	. .	. .
. .	10.	10.	10 nicht aus K	—9. Ptp u. Chp	10.	—	10.	10.	10.
. .	. .	. .	T zrk?	T zrk	T zrk	T zrk	. .	. .	. .
. .	ZR, Bld	. .	. .	. .	ZR, Bld	. .	ZR, Bld	ZR, Bld[4]) (u. cRP?)	ZR
. .	. .	. .	4CB u. cRP	. .	. .	. .	. .	. .	. .
11. ZB	11. ZB u. cRP	11. 4CB	11.	11. 4CB	11. 4CB u. cRP	11. 4CB	11^a. ZB	11^a. ZB (u. cRP?)	— (ZB?)
Beruhigg	. .	. .	. .	. .	. .	. .	Beruhigg	. .	Beruhigg
. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	T1.R
cRP	. .	. .	. .	. .	. .	. .	cRP	. .	(u.?) cRP
. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	9^b.	. .	9^b. Bld
. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	T zrk
. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	11^b.4CB	. .	11. 4CB
12.	12.	12.	12.	12.	12.	12.	12.	12.	12.
13.	13.	13.	13.	13.	13.	13.	13.	13.	13.
. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	9.	. .
. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	. .	11^b.4CB	. .
14.	14.	14.	14.	14.	14.	14.	14.	14.	14.

[3]) Tim vorher aus K abgereist. [4]) Genauer s. vielmehr unten S. 221; wegen des cRP S. 71. [5]) So nach Kk S. 130—133. Nach S. 224 gehört ZB und cRP mit zu Nr. 11.

Inhalt.

Sigla für die biblischen Bücher.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum, hoh. Lied.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus, 2. Moses.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis, 1. Moses.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices, Richter.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesaias.
Jo = Joel.
Job = Hiob.
Joh = Johannes (Evangelium u. Briefe).
Jon = Jonas.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Siracida.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet, Prediger Salomo.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lc = Lucas.
Lev = Leviticus, 3. Moses.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mc = Marcus.
Mch = Micha.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri, 4. Moses.
Ob = Obadja.
Past = Pastoralbriefe.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbien, Sprüche.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges, Könige.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia, Weisheit Salomo's.
Sach = Sacharja.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni, Klagelieder.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanias.

Sonstige Abkürzungen

abgesehen von ganz selbstverständlichen wie: jüd(isch), christl(ich), Tac(itus), Soph(okles), Xen(ophon), Thuc(ydides), Präs(ens), Nom(inativ), Sing(ular) usw.
Textkritische Sigla (ℵ, A, B, C, it, vg, cop usw.) s. S. XV.

am A. = am Anfang.
am E. = am Ende.
AT = Altes Testament.
at. = alttestamentlich.
Barn. = Barnabas, -brief (s. S. 49f).
BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
Blj = Baljon.
Bschl = Beyschlag.
bTh = bibl. Theologie.
Btm = Alex. Buttmann.
bzw. = beziehungsweise.
Chrys. = Johannes Chrysostomus († 407).
I Clem. = I. Brief des Clemens von Rom (s. S. 49f).
Clem.Al. = Clemens Alexandrinus (um 200).
cRP s. S. 68f unter X.
DEB = Beyschlag's Deutsch-evang. Blätter.
Διδ. = Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (S. 8).
Einl. = Einleitung.
EKZ = Evangelische Kirchenzeitung.
Erkl. = Erklärung im Unterschied von Einl. und Exc.
eRP s. S. 68f unter X.
Evl = Everling.
Ew = Hnr. Ewald.
EWK = Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie der Wissensch. u. Künste.
Exc. = Excurs in kleinerem Druck.
GgA = Göttinger gelehrte Anzeigen.
Gr = Grimm.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Alterthums.
Hfm = Jh. Chn. Knr. v. Hofmann.
Hgf = Hilgenfeld.
Hnr = Heinrici.
Hk = Adf. Harnack.
Hsr = Hausrath.
Hst = Holsten.
—, PPt = —, Zum Evangelium des P und des Pt.
Htzm = Hnr. Jul. Holtzmann.
Jahrh. = Jahrhundert.
JbW = Ewald's Jahrbücher der biblischen Wissenschaft.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theol.
Impt. = Imperativ.
Jos., ant. = Josephus, antiquitates Judaicae.
—, bell. = Josephus, bellum Judaicum.
JpTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.

Iren. = Irenäus (s. S. 50).
K = Korinth.
Kor = Korinther.
KG = Kirchengeschichte.
Kg = K. W. Krüger.
Klp = Klöpper.
Kk = Krenkel.
Kn = Kühner.
κτλ. = καὶ τὰ λοιπά = usw.
LJ = Leben Jesu.
Ln = Lachmann.
Lth = Luther.
Lün = Lünemann.
M. = Mitte (bei Citaten).
Man = van Manen.
Mr = Hnr. Aug. Wh. Meyer.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
nt. = neutestamentlich.
Orig. = Origenes († 254).
P = Paulus.
Past = Pastoralbriefe.
paul. = paulinisch.
Pfl = Otto Pfleiderer.
PKZ = Protestantische Kirchenzeitung.
P-N = Pierson et Naber.
Ptc. = Participium.
Räb = Räbiger.
Rck = Leop. Imm. Rückert.
RE = Herzog's Real-Encyklopädie.
RThPh = (Lausanner) Revue de Théologie et de Philosophie.
s. = siehe.
Schr = Schürer.
scil. = scilicet.
Silv = Silvanus.
sogen. = sogenannt.
St = Steck.
StK = Theol. Studien und Kritiken.
Stn = Straatman.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
Tdf = Tischendorf.
term. techn. = terminus technicus.
Tert. = Tertullian (s. S. 50).
Th = Thessalonich.
Thess = Thessalonicher.
ThJ = (Tübinger) Theolog. Jahrbücher.
ThJB = Pünjer's bzw. Lipsius' Theolog. Jahresbericht.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThSt = (Utrechter) Theologische Studiën.
ThT = (Leidener) Theologisch Tijdschrift.
Tim = Timotheus.
TU = v. Gebhardt u. Harnack, Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur.
u. A. = und Andre.
u. a. = und anderwärts.
u. ö. = und öfter.
Vf. = Verfasser.
vgl. = vergleiche.
Vlt = Völter.
vS = von Soden.
W-H = Westcott u. Hort.
Win = Winer.
Ws = Bhd. Weiss.
Wzs = Weizsäcker.
ZhTh = Zeitschrift für die histor. Theologie.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkTh = Zeitschrift f. katholische Theologie.
ZlTh = Zeitschrift f. lutherische Theologie und Kirche.
ZprTh = Zeitschrift für praktische Theologie.
ZSchw = Meili's Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
ZTh = Tübinger Zeitschr. für Theologie.
ZWL = Luthardt's Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.

I bzw. II ohne Zusatz bezeichnen auf S. 1—46 den ersten bzw. zweiten Brief an die Thessalonicher, S. 47—306 entsprechend die kanonischen Briefe an die Korinther.

Mit römischen Ziffern, in Zweifelsfällen unter Voranstellung des Wortes „Einl.“, werden die Abschnitte der jedesmaligen Einleitung S. 1—13 bzw. S. 47—94 citirt.

Der Name eines Commentators ohne Zusatz verweist auf seine Erklärung der gerade vorliegenden Stelle; in allen andern Fällen ist der Fundort mit genauer Begrenzung angegeben.

Ein f hinter einer Vers- oder Seitenzahl schliesst nur die nächstfolgende Zahl ein; ff wird nur S. XVI für die Excurse angewendet, deren Grenze sich durch die Art des Drucks von selbst ergiebt.

Um nicht zu viel Raum auf den Abdruck griechischer Textworte zu verwenden, sind die Theile eines Bibelverses durch a, b, c usw. in Exponentenform über der Zeile bezeichnet; und zwar wird als selbständig nicht nur jeder Satz, sondern auch jeder Satztheil betrachtet, der ein eignes verbum finitum hat oder haben könnte; Participialsätze nur ausnahmsweise. Wo noch ein Zweifel über die Abgrenzung aufkommen könnte, ist durch Andeutung der Anzahl der Theile des Verses dafür gesorgt, ihn zu heben.

Die in Exponentenform stehende Ziffer bei Büchern ist die Nummer der Auflage.

„S. Exc." ohne Zusatz verweist auf den nächsten Abschnitt in kleinerem Druck.

„S. o(ben)", „s. u(nten)" bezieht sich stets auf die Erklärung desselben Verses oder auf denselben Theilabschnitt der Einleitung oder eines Excurses, in dem es vorkommt; in andern Fällen ist die citirte Stelle genau bezeichnet.

Griechische Anführungen aus dem AT sind, wo nichts Andres angegeben ist, stets der alexandrinischen Uebersetzung (LXX) entnommen, aber nach hebräischer Capiteltheilung.

In *Cursivschrift* ist die wörtliche Uebersetzung gegeben, in aufrechter Schrift mitten darin verdeutlichende Zusätze, in eingeklammerter Cursive das Plus einer andern Lesart.

Abweichungen von der natürlichen Ordnung der Zahlen in einer Reihe von Citaten haben immer einen besondern Grund, sei es, dass die beweisendsten Citate voran- oder die sachlich zusammengehörigen zusammengestellt sind.

Philo wird nach Band und Seite der Ausgabe von Mangey citirt, die den meisten andern Ausgaben beigedruckt sind, die Διδ. nach Harnack, TU II 1 oder nach der billigen Handausgabe in seiner „Apostellehre".

Endlich stehe hier noch die Bitte, den HC nicht nach Seitenzahlen zu citiren, die in den verschiedenen Auflagen nicht übereinstimmen, sondern nach Bibelversen oder Abschnitten der Einleitungen bzw. Excurse.

Literatur*).

Zu den Thessalonicherbriefen.

Commentare: Pelt 1830. Schrader, Der Apostel P V (1836) 1—58. de Wette II 3, 1841, ³von Möller 1864. Olshausen IV, 1840. Baumgarten-Crusius (mit Phl-Brief) 1848. Lünemann bei Meyer X, 1850, ⁴1878. Jowett, Epistles to the Th, Gal and Rm, London 1856, ²1859. Ewald, Sendschreiben des P 1857. v. Hofmann I, 1862, ²1869. (Auberlen und) Riggenbach bei Lange, NT X, 1864, ³1884. Reuss, La Bible, NT III 1, Paris 1878. Zöckler bei Strack und Zöckler, NT III, 1887. Röhm (kathol.) 1885. Pánek (kathol.) 1886. Schäfer (kathol.), NT I (mit Gal-Brief) 1890. Zimmer in: Denkschrift des theol. Seminars Herborn 1891. Nur zu I Th: Koch 1849, 2. (Titel-)Ausg. 1855 (456 Seiten). Paul [Wh.] Schmidt 1885. Sämmtlich für Aechtheit ausser Schrader; PSchmidt im Anhang für Interpolation des II. Briefs. Conjecturen s. S. XV.

Zur Kritik: II Th unächt: JhErnstChnSchmidt, Bibliothek für Kritik und Exegese 1801, 380ff (nur 2 1—12); Einl. in's NT I (1804 = 1818) 256f (Referat bei Bertholdt, Einl. 3482—3484). de Wette, Einl. (1826) 229 (kaum noch in 2. und 3., nicht mehr in 4.—6. Aufl.). Kern, ZTh 1839 II 145—214. Baur, P480—492 = ²II 94—107; auf andre Weise: ThJ 1855, 141—168 = P² II 341—369. Hilgenfeld, ZwTh 1862, 242—264. van Manen, .. echtheid van .. II Th, Utrecht 1865. van der Vies, De beide brieven aan de Th, Leiden 1865. Michelsen, ThT 1876, 70—82; 1877, 222f. Bahnsen, JpTh 1880, 681—705. Spitta, Offenb. des Joh. (1889) 497—500. P-N 21—25. Brückner 253—256 (die 2 Letzten s. S. XIV).

II Th ächt: Reiche, authentia posterioris ad Th epistolae 1829. Pelt, Theol. Mitarbeiten 1841 II 74—125. Grimm, StK 1850, 753—816. Schneckenburger, JdTh 1859, 405—467. BhdWeiss, StK 1869, 7—29. Westrik, De echtheid van .. II Th, Utrecht 1879. Monnet, Les épitres aux Th, Toulouse (Thèse aus Montauban) 1889. Klöpper in Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen II 73—140 = Heft 8, 1889.

I Th unächt: Baur und van der Vies s. o. Holsten, JpTh 1877, 731f. Steck, JpTh 1883, 509—524. P-N 3—20.

I Th ächt: Gr und Monnet s. o. Lipsius, StK 1854, 905—934. Hgf, ZwTh 1862, 225—242. van Manen, .. echtheid van .. I Th, Weesp 1865. v. Soden, StK 1885, 263—310. Brückner 193—199.

*) Die neuesten Auflagen sind in Klammern eingeschlossen, wenn sie dem Vf. nicht zugänglich waren.

Zu den Korintherbriefen.

Commentare: Billroth 1833. Rückert 1836 f. Olshausen III, 1836, [2]1840. Meyer V VI, 1839 f, [5]1870, [6]von Heinrici 1881—1883, [7]1888—1890. De Wette II 2, 1841, [3]von Messner 1855. Osiander 1847—1858. AdalbMaier (kathol.) 1857—1865. Ew s. o. Neander 1859. Kling bei Lange, NT VII, 1861, [3]von Braune 1876. Hfm II 2 3, 1864—1866, [2]1874—1877. Reuss s. o. Heinrici 1880—1887. Beet, London 1883, [3]1885. Schnedermann bei Strack und Zöckler, NT III, 1887. Nur zu I Kor: Heydenreich 1825—1828. Holsten, Das Evangelium des P I 1 (mit Gal-Brief), 1880. Edwards, London 1885. Godet, Paris 1886 f, deutsch 1886—1888. Nur zu II Kor: Emmerling 1823. Klöpper 1874. CFA Fritzsche, De nonnullis . . locis dissertationes duae 1824. Conjecturen s. S. XV.

Zur Kritik: Bleek, StK 1830, 614—632. Räbiger, Untersuchungen 1847, [2]1886. Baur, P [1]259—332; ThJ 1850, 139—185; P [2]I 287—343. Holtzmann, RE [1]XIX (1865) 730—734; BL; ZwTh 1871, 296—302; 1879, 455—492; 1885, 233—245. Beyschlag, StK 1865, 217—276; 1871, 635—676. Hgf, ZwTh 1865, 241—266; 1866, 337—354; 1871, 99—120; 1872, 200—218; 1888, 159—206. Krenkel, P 1869; Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des P 1890. Klp, Untersuchungen über . . II Kor 1869. Eylau, Zur Chronologie der Kor-Briefe 1873, der Pastoralbriefe 1884 (Gymnasialprogramme von Landsberg a. d. Warthe). Hagge, JpTh 1876, 481—531. Weizsäcker, JdTh 1876, 603—653. Ekedahl, Inter Paulum et Corinthios quae intercesserint rationes usque ad missam epist. I canonicam, Lund 1887. Völter, ThT 1889, 294—325. Schmiedel, „Korinther" in EWK II, Theil 39 (1886), S. 77—85. S. noch unten S. 47 54 f 67 f 74. Wegen der Gruppirung der Ansichten vgl. die Tabelle S. VIII f.

Zu allen vier Briefen

werden ausserdem mit dem blossen Namen des Vf.'s citirt: (Wh.) Brückner, Die chronolog. Reihenfolge der Briefe des NT (Teyler'sche Preisschrift XII), Haarlem 1890; Everling, Die paul. Angelologie und Dämonologie 1888; Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes 1888; Hausrath, nt. Zeitgeschichte [1]II, 1872, [2]III, 1875; Kautzsch, De Veteris Test. locis a Paulo allegatis 1869; Pierson et Naber, Verisimilia, Amsterdam 1886; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, 1874, [2]1882, [3]1889; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu 1886—1890, citirt als [2]I und [2]II (der „nt. Zeitgeschichte"); Steck, Der Galaterbrief 1888; (Fdd.) Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theol. 1880 = Die Lehren des Talmud 1886 (unveränderte Ausg.); Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 1886, [2]1892.

Ferner die griech. Wörterbücher von Passow [5]1841—1857 und Stephanus, Paris 1831—1865, die grossen Grammatiken von Matthiä [3]1835, Krüger I 2[4], 1862, [5]1873, Kühner [2]1869—1872, GstMeyer 1880, [2]1886, Meisterhans, Grammatik der attischen Inschriften [2]1888, Viger, De graecae dictionis idiotismis ed. GfrHermann [4]1834, Hartung, Partikeln 1832 f, Devarius, De particulis ed. Klotz 1835—1842, und die Grammatiken der nt. Gräcität von Winer [7]1867 und AlexButtmann 1859.

Von Hausrath kommt noch in Betracht: P 1865, [2]1872; von Holsten: Zum Evangelium des P u. des Pt 1868; von Pfleiderer: Der Paulinismus 1873, [2]1890, Das Urchristenthum 1887. Dazu Weiss, Einl. 1886 ([2]1889), bTh [4]1884 ([5]1888); Holtzmann, Einl. 1885, [2]1886, [3]1892.

Zur Textkritik.

Zu Grunde gelegt ist der Text von Tischendorf, NT editio 8. critica major I II, 1869—1872, minor 1877 in der durch v. Gebhardt in den Tauchnitz'schen Ausgaben hergestellten correcten Gestalt: mit den Abweichungen (lediglich) von Tregelles und von Westcott and Hort, in Grossoctav (M. 3.—), dasselbe auch sammt dem Luthertexte der Hallischen Revisionscommission (M. 5.—); ed. stereotypa minor in Gross-Sedez, einzig mit W-H's Abweichungen (M. 2.—); ed. stereotypa in Grossoctav mit v. Gebhardt's Namen nur unter der Vorrede, die Abweichungen nur von ℵ (s. u.) und dem sogen. textus receptus enthaltend (M. 2.70). Den berichtigten letzten Text Tdf's bietet auch seine Octavausgabe des NT bei Brockhaus 1873 mit den Abweichungen von ℵ, B und dem textus receptus (M. 4.—),

sowie die editio academica in Sedez, Leipzig, bei Mendelssohn (M. 2.—), welche nur die Varianten des textus receptus, dafür aber, ausser einem Kärtchen zum Leben Jesu und den Reisen des P, vermöge des Abdrucks der Eusebianischen Kanones die Parallelen innerhalb der 3 ersten Evangelien vollständig enthält, die in der ed. stereot. minor sammt allen übrigen nt. Parallelstellen gänzlich fehlen und in den beiden andern Gebhardt'schen Ausgaben unvollständig sind. Das NT von Tregelles erschien in London 1857—1879, das von W-H in Cambridge und London: [I =] Text, [II =] Introduction and Appendix 1881, [2]1881 f, zwei kleinere Ausgaben 1885. Zu berücksichtigen ist noch Lachmann, NT 1842—1850, die kleine editio stereotypa seit 1831. Sonst sind nur die Ausgabe von Kuenen und Cobet (Leiden 1860) und die von Buttmann noch brauchbar.

Einzelne lateinische und griech. Uncialbuchstaben nebst א bezeichnen Codices in Uncialen vom 4.—9. Jahrh. (B = Vaticanus, א = Sinaiticus, A = Alexandrinus, C = Ephraemi, D = Claromontanus, F = Augiensis, G = Boernerianus, K = Mosquensis, L = Angelicus, M = Londinensis, P = Porfirii usw.), arabische Ziffern die Minuskelhandschriften (seit dem 9. Jahrh.), einzelne lateinische Minuskelbuchstaben die Handschriften der alten lateinischen Uebersetzung oder „Itala", speciell d f g die Paralleltexte zu DFG. Aus mehreren solchen kleinen Buchstaben bestehende Abkürzungen bedeuten zunächst die bekannten Uebersetzungen: it = itala Ende des 2., vg = vulgata Ende des 4. Jahrh., pesch = peschittha = syr(iaca), sah = sahidica aus Oberägypten, cop = coptica aus Unterägypten, sämmtlich vom 3. oder 4. Jahrh.; go = gothica vom 4., aeth = aethiopica vom 4. oder 5., arm = armenica vom 5. Jahrh. Andre solche Abkürzungen bezeichnen Codices der Vulgata, besonders am(iatinus), fu(ldensis), tol(etanus), oder Lectionarien, d. h. Perikopenbücher. Die Urschrift eines Codex wird beispielsweise durch א*, die Correctoren durch $א^a$, $א^b$, $א^c$ oder B^2, B^3 bezeichnet.

Conjecturen und Streichungen s. besonders bei P-N, Vlt, Straatman, Kritische studiën over . . I Kor (11—15), Groningen 1863—1865, Bois, Adversaria critica de I. ad Cor epistula, Toulouse (Licentiatendissertation von Montauban; auch bei Deichert in Erlangen) 1887, und, was ganz vergessen scheint, Hitzig, Monatsschrift des wissenschaftl. Vereins in Zürich 1856, 57—68. Die Namen minder bekannter Urheber von Conjecturen nennen wir meist nicht, da man sie in den Sammlungen von Bowyer, [4]London 1812, deutsch 1774 f, von Knapp am Schlusse seines NT, in den Teyler'schen Preisschriften IX 1 und 2 über conjecturaalcritiek von van Manen und van de Sande Bakhuyzen, Haarlem 1880, und bei Baljon für die Th-Briefe in ThSt 1888, 188—195 347—352 findet, für die Kor-Briefe in seiner theol. Doctorschrift: De tekst der brieven aan de Rm, Cor en Gal, Utrecht 1884, nebst ThT 1887, 432—440.

Besprochen sind Conjecturen und Streichungen

zu I Th 2 11 13 15 f (Exc.) 4 6 5 7 f II Th 1 4 5 10 I Kor 1 2 12 16 30 (auch Exc. 3) 2 4 3 10 4 2 3 5 6 5 2 3 f 6 3 5 9 15—17 (Exc. 3) 7 8 11 14 17—22 37 8 1—3 5 f (Exc.) 8 10 9 3 10 12 15 23 10 4 17 (Exc. 1 e) 19 (Exc. 2) 29 f 11 5 f 10 11 13—15 17 12 2 13 28 13 3 6 14 10 33—36 (Exc.; s. auch S. 53 M.) 15 1 f 5 und 7 (Exc. 4) 23—28 (Exc. 6) 29 36 42 f (Exc. 1 c) 51 56 16 2 22 24 II Kor 1 11 13 17 2 12 f 3 2 3 15 17 (Exc.) 4 4 (auch Exc. 3) 7 5 10 16 19 6 1 16 6 14—7 1 (Exc.) 7 7 8 10 19 10 11 12 13 15 11 2 4 6 10 11 32—12 1 (Exc.) 12 6 11 f (Exc.) 13 5, vielfach in Verbindung mit

textkritischen Erörterungen; Bemerkungen nur von letzterer Art

finden sich zu I Th 2 7 12 3 2 3 4 9 5 4 11 13 II Th 1 8 2 3 13 3 6 16 I Kor 2 1 16 4 13 6 14 7 13 33 f 8 7 10 2 9 28 11 16 17 29 12 31 14 34 38 15 47 (Exc. 1 a) 49 51 II Kor 1 6 10 12 15 2 1 16 17 3 1 4 4 5 3 6 16 7 8 8 7 21 24 10 7 12 f 11 4 5 6 12 1 7 9 15 13 4 und besonders I 2 4. Für II Th s. Zimmer, ZwTh 1888, 322—342.

Gelegentliche Erläuterung

erfahren folgende Stellen andrer biblischer Bücher (über o, m, u s. S. 307):

Jes	28 11 f	S. 178 o	Dan	7	S. 44 u	Ps	94 11	S. 109 f
„	29 13 f	„ 99 o	Sach	6 9—13	„ 197 o	„	110	„ 197 o
„	40 13	„ 105 m	Ps	8	„ 197 m	„	116 10	„ 235 m

In Excursen werden behandelt

Die
Briefe an die Thessalonicher.

Einleitung*).

Vorgeschichte.

I. Gründung der Gemeinde. 1. Der Ort. Nach Act 17 1 kam P mit Silas auf seiner sogen. zweiten, d. h. der ersten europäischen Missionsreise von Philippi nach Θεσσαλονίκη (früher Θέρμη, heute Salonki) am thermäischen Meerbusen, der Hauptstadt der 2. von den 4 „Regionen", in die der römische Senat durch L. Aemilius Paulus nach Liv. 45, 18 7 29 5—9 im J. 167 v. Chr. die Provinz Macedonien hatte eintheilen lassen. Zu Jesu Zeit sagt Strabo VII 7 4 am E. (p. 323 bzw. 498) von der Stadt: νῦν μάλιστα τῶν ἄλλων εὐανδρεῖ, um 160 n. Chr. Lucian, Lucius 46: πόλις τῶν ἐν Μακεδονίᾳ ἡ μεγίστη, und auf bedeutenden Handel und Verkehr lässt nicht nur ihre Lage am Meer und an der via Egnatia von Dyrrhachium nach Byzanz schliessen, sondern auch I 1 8f 4 10, was auf Gastfreiheit deutet. 2 Vertreter von Th finden sich Act 20 4, worin man das Verzeichniss der Mitüberbringer der grossen Collecte (zu Kor VII 6) erblickt. 2. Der Bericht in Act 17 1—10 ist schon seiner Structur nach nicht einwandfrei. Jason tritt 17 6 unvermittelt auf. Man vermuthet daher, dass sein Name aus der „Wirquelle" (zu Act I 4) stammt. Spitta, Apostelgesch. 222f leitet ihn aus seiner Quelle B her, der er (5) 6—9 zuweist. Die Zweiheit der Quellen schliesst er auch aus der Wiederholung in 8 aus 5, wo der Tumult zu früh auftrete, und aus der Beziehungslosigkeit von αὐτούς 5. Die Quelle A habe 1—4, aus 5 etwa οἱ δὲ Ἰουδ. ὀχλ. ἐθ. τὴν π. und dann 10—15 enthalten. Sehr bedenklich ist aber mindestens für 2—5 ihre Identification mit dem Wirbericht; s. u. 3—5 7 und Exc. 3 zu I 2 16. Der Titel πολιτάρχης 17 6 wird für Th durch Corpus inscriptt. graec. II 1967 bestätigt. 3. Zusammensetzung der Gemeinde. Nach Act 17 1 hatten in Th die Juden eine Synagoge. Dass P in dieser die erste Anknüpfung gesucht, zumal da er von hier aus durch die Proselyten Eingang bei den Heiden zu finden hoffen durfte, braucht, besonders nach Rm 10 18—21, nicht bezweifelt zu werden, obwohl es zugleich dem laut Gal 1 16 unhistorischen Schema der Acta entspricht, wonach P den Heiden das Evangelium erst dann bringt, wenn die Juden desselben Ortes es verschmäht haben (13 14 45f 18 4—6 19 8f 28 17 25—28 und zu Act II 4). Dagegen findet die Notiz Act 17 4 in den Briefen insofern

*) Da die Aechtheit der Th-Briefe auch, ja meist unter Voraussetzung der Aechtheit der Briefe an die Rm, Kor und Gal bestritten wird, so wird sie hier unter dieser erst in Einl. zu Kor I zu prüfenden Voraussetzung untersucht; bei deren Verneinung wäre sie von selbst hinfällig. Vorangehen muss, natürlich mit lediglich referirender Geltung, eine Schilderung der Situation, wie sie die Th-Briefe zusammen mit der Apostelgeschichte bieten.

keine Bestätigung, als die Gemeinde hier als rein heidenchristliche erscheint (I 1 9 2 14) und ein Differenzpunkt zwischen Juden- und Heidenchristen oder eine darauf bezügliche Lehre nirgends berührt wird (IV 3). Mit I 1 9 stimmt etwas besser die freilich weniger beglaubigte Lesart τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων Act 17 4. Bleibt aber ein Widerspruch bestehen, so weist er weit eher auf unrichtige Eintragung der Juden in Acta wegen deren Voraussetzungen als auf Unächtheit der Briefe. 4. Aehnlich die Notiz Act 17 2—10, dass P und Silas nur etwa 3 Wochen in Th zugebracht, falls diese Zeit zu kurz scheint, um es erklärlich zu machen, dass P so, wie er es I 2 8 11 17—20 3 5—10 u. ö. ausspricht, mit der Gemeinde zusammengewachsen ist, oder bereits unordentliches Wesen zu rügen fand (I 4 11), oder auf die Erwerbung seines Unterhalts durch eigne Arbeit so viel Gewicht legte wie I 2 9, oder nach Phl 4 16 aus Philippi 2 Mal Geldunterstützung erhielt, was schwerlich in die sogen. 3. Missionsreise Act 20 1 f fällt (zu II Kor 11 8). 5. Der Act 17 2 f angegebene Inhalt der Predigt des P braucht noch weniger aus zutreffender Kunde abgeleitet zu werden. Nach den Briefen hat die Gemüther am meisten die Wiederkunft Christi bewegt, woraus indessen nicht folgt, dass P sie einseitig betont hat. 6. Dass er wegen eines von den Juden angezettelten Aufruhrs die Stadt verlassen musste (Act 17 5—10), kann seine Richtigkeit haben und noch I 1 6 2 2 15 f nachklingen. Doch s. Exc. 3 zu 2 16. 7. Nach den Briefen, speciell dem „wir" (Exc. zu I 3 5), würde man kaum anders denken, als dass auch Tim bei der Gründung der Gemeinde betheiligt gewesen sei. Nicht hiergegen spricht die rühmende Beifügung zu seinem Namen I 3 2, da sie nach seinem durch I 3 1 5 f gesicherten Besuch ja doch nicht zu seiner erstmaligen Empfehlung geschrieben sein kann (vgl. vielmehr Phl 2 19—30), und schliesslich auch nicht entscheidend das gänzliche Schweigen über ihn Act 16 19—17 14. 8. Silas in Act kann leicht Abkürzung der paul. Form Silvanus sein (Win 97 f).

Wzs 256 = [2]247 vermuthet, statt des Pauliners Silvanus setze Act überall den Jerusalemer Silas ein, um auch darin des P Zusammenhang mit der Urgemeinde zum Ausdruck zu bringen. Doch der Begleiter des P kann recht wohl Jude gewesen sein, zumal wenn er nicht bloss nach Act 17 10 4, sondern auch nach dem Wirbericht 16 13 16 in den jüd. Gottesdienst geht und dort lehrt, wobei sich freilich nicht beweisen lässt, dass gerade er mit eingeschlossen ist (16 20 ist nicht zu urgiren, da es Irrthum der Obrigkeit sein kann). Sein Act 16 37 so plötzlich auftauchendes röm. Bürgerrecht ist auch dann fraglich, wenn man das des P nicht bezweifelt (zu Act II 2); andrerseits konnte auch ein Jerusalemer oder seine Aeltern es in der Diaspora erworben haben, wie es denn nach Schr [2] II 537 f z. B. die libertini Act 6 9 besassen (s. auch „Libertiner" in HBA und BL). Sein ursprünglicherer Name könnte dann auch Silas (von שְׁלַח) sein, Silvanus der für den Verkehr mit Heiden angenommene; vgl. Act 12 25 13 1 9*). Josephus erwähnt mehrere Juden Namens Silas (s. die Register).

*) Ebenso unhaltbar wie seine Identification mit Lc durch van Vloten, ZwTh 1867, 223 f; 1871, 431—434 ist die mit Tit durch Märcker, Stellung der Pastoralbriefe (Meiningen 1861) 10—12 und: Titus Silvanus (ebenda 1864), Graf in Heidenheim's Vierteljahrsschrift für englisch-theol. Forschung II (1865) 373—394, Zimmer, ZWL 1881, 169—174, JpTh 1881, 721—723, Seufert, ZwTh 1885, 359—371. Bei den 3 Erstgenannten dient sie dem apologetischen Interesse, das beredte Schweigen der Acta über Tit (Gal 2 1 3 und zu Act II 1 8) wegzubringen, und erreicht diesen Zweck nicht einmal, da Silas = Tit bei dem entscheidenden Punkte, dem Apostelconvent, gar nicht oder ohne Angabe der Hauptsache genannt wird, dass seine Beschneidung gefordert, aber abgewehrt wurde. Eine eingehende Widerlegung s. bei Jülicher, JpTh 1882, 538—552 und in [1] 63 unsres H-Cs.

9. Die Chronologie der Wirksamkeit des P lässt sich nur annähernd feststellen.

Geht man, da andre Anhaltspunkte nicht sicher genug sind, von dem Amtsantritt des Procurators Festus im J. (59,) 60 oder 61 aus, dem bald im Herbst die Deportation des P nach Rom folgte (Act 25 1 6 13 f 23 27 1—9), und legt neben den eignen Angaben des P die der Acta zu Grunde, so sind vom Apostelconvent bis dahin mindestens 8, gewiss 9 Jahre zu rechnen, vor demselben seit der Bekehrung des P gewiss 17, nicht bloss 14 Jahre (Gal 1 18 2 1). Etwas grössere Wahrscheinlichkeit scheint für den Antritt des Festus das Jahr 60 zu haben (Schr [2] I 483 38); für 61 spricht dagegen die bestechende Combination, dass dann P im Frühjahr 62 (Act 27 27 28 11) nach Rom kam und nach zweijähriger Gefangenschaft daselbst (28 30) ein Opfer der neronischen Verfolgung wurde. Wenn auch ohne Sicherheit und speciell mit Vorbehalt einer Correctur zu Kor XVI 4—6, kann man hiernach ansetzen:

Bekehrung des Paulus	34	oder	35
Erster Besuch in Jerusalem 3 Jahre darnach, Gal 1 18	37	„	38
Apostelconvent 14 Jahre darnach, Gal 2 1 = Act 15 2	51	„	52
Sogen. 2. Missionsreise, Act 15 40—18 22	51—54	„	52—55
Darin: Aufenthalt in Korinth (über?) 1½ Jahr, Act 18 11 18 . . .	52—54	„	53—55
Beginn der sogen. 3. Missionsreise, Act 18 23	54	„	55
Aufenthalt in Ephesus über 2¼ bis 3 Jahre, Act 19 8 10 22 20 31, nach I Kor 16 8 bis Pfingsten	54—57	„	55—58
Letzter Aufenthalt in Hellas 3 Monate bis vor Ostern, Act 20 2 f 6 .	58	„	59
Gefangenschaft in Cäsarea 2 Jahre (24 27) seit Pfingsten (20 16) . .	58—60	„	59—61

Zu diesen Zahlen stimmt es auch, wenn mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit das Proconsulat des Gallio über Achaja (Act 18 12) auf 53 oder 54, die Beherrschung von Damaskus durch Aretas (Exc. 1 zu II Kor 12 1) auf 36—38 angesetzt und das von Orosius adv. paganos VII 6 15 angegebene Jahr 49—50 für die Vertreibung der Juden aus Rom bestritten wird (Act 18 2: PSchmidt 87—90; Keim, BL: Claudius; Schr [2] II 508 f). Auch der Tod Jesu kommt in Betracht. Pilatus war Statthalter von 26 bis kurz vor Ostern 36 (Jos., ant. XVIII 4 2 f 5 3, Schr [2] I 408). Das Auftreten des Täufers setzt Lc 3 1 in's 15. Jahr des Tiberius, d. h. August 28—August 29, Jesu Tod also, da er nach 4 19—21 nur 1 Lehrjahr annimmt, Ostern 30. Hierzu stimmt auch Joh 2 20: der Tempelbau begann Ende 20 oder Anfang 19 v. Chr., die 46 Jahre sind also Ostern 27 oder 28 zu Ende (Schr [2] I 301 12), und dazu kommen wegen Joh 2 13 6 4 11 55 mindestens 2 Jahre bis zu Jesu Tod. Die Kirchenväter kommen nicht in Betracht, da sie aus Lc schöpfen. Wann der Todestag Jesu, d. h. laut Mc 14 12 14 der 15. Nisan (nicht der 14. wie nach Joh 13 1 29 18 28 19 14 31; vgl. zu I Kor 5 7) auf einen Freitag fiel, lässt sich nicht sicher feststellen; denn der jüd. Monatsanfang wurde nicht astronomisch, sondern nach dem Sichtbarwerden des Neumonds festgesetzt, das sich um mehrere Tage verzögern konnte, und ausserdem brachten die Schaltjahre, die sich mangels fester Regel über ihre Ansetzung nicht nachrechnen lassen, uns uncontrolirbare Verschiebungen der Wochentage mit sich (Schr [2] I 624—630). Mit Wahrscheinlichkeit berechnet Wurm in Bengel's Archiv für Theol. II (1816—1818) 1—39 261—313, dass der 1. und somit auch der 15. Nisan, wenn man etwa 1½ Tag zwischen dem astronomischen und dem jüd. Neumond ansetzt, im J. 30 und 34 auf einen Freitag fiel. Mit andern, aber sehr fraglichen Mitteln setzt Keim, Der geschichtl. Christus (im Anhang), Gesch. Jesu von Nazara I 615—631 III 457 f 479—502, Geschichte Jesu, 3. Bearbeitung [2] 148—153, Jesu Tod auf 35, Sevin, Chronologie des LJ [2] auf 34, Volkmar, Jesus Nazarenus 390—399 auf 33 (oder 34). Je später Jesus auftrat, desto mehr muss das ὡσεὶ Lc 3 23 in Anspruch genommen werden, wenn er nach Mt 2 1—19 (Lc 1 5) noch unter Herodes d. Gr., also über 4 Jahre vor unsrer Zeitrechnung geboren ist. Gegen Keim und Sevin s. z. B. Lipsius, Jenaer Lit.-Ztg. 1874, 714—716, Schr [2] I 368 f. Sollte Jesu Tod erst 34 oder 35 fallen, so müssten die 14 Jahre Gal 2 1 von des P Bekehrung an gezählt werden, es wäre denn, dass man mit Wzs 453—461 = [2] 437—445 die Gefangenschaft

in Cäsarea streichen und alles 2 Jahre später ansetzen dürfte. Fällt Jesu Tod früher, so gewinnt Wzs, ohne Aenderung der Jahrzahlen bis zum Apostelconvent, 2 Jahre mehr für die sogen. 2. und 3. Missionsreise.

II. Unter den zunächst folgenden Reisen des P und seiner Gehilfen ist von besonderer Wichtigkeit ein in Act nicht erzählter Besuch des Tim zu Th.

Nach Act 17 10—15 begaben sich P und Silas nach Beröa, von hier P allein nach Athen, während Silas und der hier wieder auftauchende Tim zurückbleiben und von Athen aus die Weisung erhalten, so rasch wie möglich zu P dorthin (17 16) zu kommen, die aber erst durch ihr Eintreffen aus Macedonien in Korinth (18 5) erfüllt wird. Unvereinbar ist dies mit I 3 1 5 nicht. Freilich gestattet der Wortlaut hier schwerlich, dass Tim (etwa aus Beröa) brieflich nach Th beordert wurde. Vielmehr muss mindestens er nach Athen gekommen, von da nach Th gesandt und zu P zurückgekehrt sein. Ja, es kann sogar Silas mit ihm nach Athen gereist und vor ihm irgendwohin abgesandt worden sein, sodass P bei des Tim Absendung doch allein blieb. Zusammen oder ungefähr gleichzeitig müssen beide in jedem Falle wieder zu P gestossen sein, um den I. Brief mit erlassen zu können (1 1). Festzuhalten ist jedoch, dass durch Einschaltung solcher Reisen den Acta kein Dienst erwiesen wird, da deren Vf., so wünschenswerth ihm dieselbe wegen ὡς τάχιστα 17 15 sein müsste, einer Lücke zwischen 17 16 und 18 5 nach dessen Wortlaut sich nicht bewusst ist. Soll er damit Recht haben, so wäre mit Vlt, StW 1882, 140—147 und Zimmer 17 anzunehmen, dass P von Korinth aus nach dem Eintreffen des Silas und Tim nochmals nach Athen ging und erst von hier aus Tim nach Th sandte, natürlich ohne Silas, wie Zimmer gegen I 3 1 5 will, bei sich zu haben. Die Uebergehung dieser Reisen in Act würde etwas weniger auffallend sein, da der Bericht 18 1—18 überhaupt nicht eingehend ist. Als Grund dafür, dass P nicht selbst mit nach Th reiste, nimmt jedoch Zimmer dabei an, dass er durch Wirren in K, die er I 2 18 auf den Satan zurückführt, aus Athen dorthin zurückgerufen wurde. Dazu passt wenig καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις I 3 1. Und Vlt combinirt die Rückkehr aus Athen nach K mit dem betrübnissreichen 2. Besuch daselbst (zu Kor XI 4a), muss diesen dann aber für sehr kurz (πάροδος I Kor 16 7) erklären und behält schwerlich Zeit dazu, dass Tim nach K zu P zurückkommt und dieser dort I Th schreibt. Veranlasst war die Sendung des Tim nach Th durch Nachrichten über Bedrängnisse, speciell Verfolgungen der Gemeinde von Seiten ihrer heidnischen Volksgenossen, welche P sogar befürchten liessen, dass seine Arbeit an ihr vergeblich gewesen sein möchte: I 2 14 3 1—5.

Der erste Brief.

III. Zeit und Ort der Abfassung. Da P nach 2 18 3 4 noch nicht wieder in Th gewesen ist, fällt der Brief jedenfalls vor seine Anwesenheit in Macedonien auf der sogen. 3. Missionsreise im J. 57 oder 58. Aber er giebt sich so sehr als aus der frischen Erinnerung heraus geschrieben, dass er viel früher gesetzt werden muss. Und Silas wird in Act seit 18 5 und seitdem auch in den Briefen nicht mehr unter den Begleitern des P erwähnt. Andrerseits muss keine zu kurze Zeit verflossen sein, wenn der Glaube der Thess schon in ganz Macedonien und Achaja bekannt geworden war (1 7 f) und P und seine Begleiter schon mehrmals Reisen nach Th geplant hatten (2 18), während zur Erregung der 4 13 geschilderten Besorgniss schon eine ganz kleine Zahl von Todesfällen ausreichte. Alles erklärt sich ohne jeden Zwang, wenn der Brief etwa ein halbes Jahr nach Gründung der Gemeinde geschrieben ist. Eine Uebertreibung braucht in 1 7—9 4 10 gar nicht zu liegen, da nach 1 7 nur Orte mit christl. Gemeinden in Betracht kommen. Natürlich drückt sich P so günstig wie möglich aus. Vgl. übrigens Rm 1 8. Nach Act 18 5 waren Silas und Tim erst wieder in Korinth

bei P. Da dieser Bericht nicht genau ist (s. o. II), so wäre dasselbe auch schon in Athen, und zwar nach Rückkehr des Tim aus Th, möglich. Allein 3 1 würde ἐν Ἀθήναις nicht stehen, wenn der Brief in Athen geschrieben wäre; also wird er aus Korinth zu datiren sein.

IV. Die nächste Veranlassung zu seiner Abfassung boten die Nachrichten des Tim. Sie lauteten verhältnissmässig sehr günstig, und so drängt es P 1. vor allem, seine innige Freude darüber auszusprechen. 2. Daneben gab es freilich noch mancherlei Mängel zu bessern (3 10) und an die mündlich ertheilten Vorschriften zu erinnern (4 1 f 6 11). Im Ganzen braucht P zwar nur zum Fortschreiten auf dem rechten Wege zu ermahnen (3 6 4 1 10 5 2 4 f). Aber es haftet den Christen noch aus ihrer heidnischen Vergangenheit die Neigung zur Unzucht (und zur Uebervortheilung im Handel?) an (4 3—6), und die Erwartung der Wiederkunft Jesu sammt der Sorge, dass die schon Entschlafenen ihrer Segnungen verlustig gehen möchten (4 13—18), hatte eine Unruhe in der Gemeinde erzeugt, die bei Vielen zum Verlassen der Arbeit und zu einem, selbst den Heiden anstössigen, religiös geschäftigen Müssiggang (4 11 f 5 14) sowie zu starker und deshalb wiederum in einseitiger Weise gemissbilligter Pflege der prophetischen Rede führte (5 19—22), während Andre es trotz der Nähe des Endes an der Achtsamkeit auf sich fehlen liessen (5 1—11). Die Mahnungen der Vorsteher fanden nicht immer Beachtung (5 12 f). Endlich darf man aus 5 14 16 wohl auf eine gedrückte Stimmung schliessen, die in der Trübsal (3 3 f) nur zu begreiflich ist. 3. Allein der Ausdruck der Freude über den guten Stand der Leser (1 f) würde nicht so ausführlich und nicht zu einer fortlaufenden Erinnerung an die Gründungszeit geworden sein, wenn P nicht noch den 3. Zweck hätte, sich gegen Verdächtigungen seiner Person (und seiner Gehilfen) zu vertheidigen. Alles, was er hier von sich abwehrt, Irrthum, Unlauterkeit, Trug (2 3), Menschengefälligkeit (2 4), Schmeichelei, Habsucht (2 5 9), Ruhmsucht (2 6), muss ihm vorgeworfen worden sein, nach 2 17 vielleicht auch feige Flucht. Und das ist auch sehr gut denkbar; bei einer Verfolgung, die den christlichen Glauben der Leser ernstlich bedrohte (3 5), musste es sich fast unvermeidlich einstellen. Erklärlich sind die Beschuldigungen durchaus nicht bloss im Munde von Juden oder Judaisten, vielmehr, da sie nur Persönliches betreffen, am besten im Munde der Heiden, von denen auch die Verfolgung ausging (2 14); jüdische oder judaistische Gegner hätten sicher auch Lehrpunkte oder wenigstens das Apostelrecht des P angegriffen wie die Judaisten in Korinth, und Lehrpunkte wären ihnen gegenüber mindestens nebenbei zur Sprache gekommen wie II Kor 3. Die Uebereinstimmung der Lage in 2 3—6 9 13 4 8 3 5 mit I Kor 9 12—15 II 12 16—18 6 8 2 17 3 5 f Gal 4 11 beweist also nicht für gleiche Gegnerschaft, und was unter VI und zu 1 1 2 13 sowie in Exc. 3 zu 2 16 folgt, führt insgesammt darauf, sie auszuschliessen.

V. Inhalt. Dem 1. und 3. dieser Punkte entspricht der I., dem 2. der II. Haupttheil des Briefs.

I. Persönlich-apologetischer Haupttheil 1 1—3 13. 1) 1 1—10. P beginnt a) nach der Zuschrift (1) mit Dank gegen Gott für den guten Zustand der Leser, weil er weiss, dass sie von Gott erwählt sind (2—4). Dies ist ihm in Th einerseits durch die Rückwirkung seiner Predigt auf seine eigne Person gewiss geworden (5), b) andrerseits durch den freudigen Glauben der Thess (6), der sie zu einem Vorbild für ganz Macedonien und Achaja gemacht hat (7 f), sodass man auswärts zu erzählen weiss sowohl von dem Auftreten des P (9 a b) als auch von dessen Wirkung auf die Thess (9 c 10). Beides wird jetzt näher ausgeführt. 2) 2 1—16.

Abwehr persönlicher Verdächtigungen (IV 3) durch Berufung auf die Erinnerung a) an sein Auftreten (1—12) und b) an dessen Erfolg (13—16): das Wort Gottes, das sie angenommen, hat die Thess befähigt, es im Ertragen neuerer Verfolgungen von Seiten ihrer Volksgenossen den Gemeinden Judäa's gleichzuthun (13 f). Hieran knüpft sich 15 f ein heftiger Ausfall gegen die Juden. Darüber s. Exc. 3) 2 17—3 13. Vorgeschichte des Briefs: a) Sehnsucht nach den Lesern, die ihrer Lehrer Ruhmeskranz sind (2 17—20); b) Sendung des Tim aus Besorgniss, ihr Glaube möge in der Verfolgung Schiffbruch gelitten haben (3 1—5); c) verhältnissmässig gute Nachrichten durch Tim, die einen Trost in eigner Trübsal bilden (3 6—9), aber auch zu dem Gebet um ein Wiedersehen und die Möglichkeit treiben, die Mängel ihres Glaubens zu bessern (3 10). d) Mit dem Wunsche 3 11—13, Gott selbst möge die Reise gewähren und die Thess reich in Liebe und untadlig in Heiligkeit für die Wiederkunft Christi machen, scheint der Brief schliessen zu wollen. Nur mit einem λοιπόν angeknüpft bringt der II., ethisch-dogmatische Haupttheil 4 1—5 28 als Mahnungen und Belehrungen das zuletzt von Gott Erbetene, und zwar nach der 3 12 f 10 angedeuteten Disposition: 1) 4 1—12 als Ausführung von 3 12 f die Mahnung zum Wachsthum im christl. Wandel besonders gegenüber Unzucht (und Uebervortheilung? 3—6) und ungeordnetem Leben (11 f). Dass letzteres mit den Parusiegedanken zusammenhing, lehrt der unvermittelte Uebergang zu den 3 10 berührten ὑστερήματα τῆς πίστεως: 2) 4 13—5 11 Beruhigung und Ermahnung bezüglich der Wiederkunft Christi. a) Der Besorgniss gegenüber, die Verstorbenen möchten des Antheils an der ewigen Seligkeit verlustig gehen, versichert P 4 13—18 auf Grund eines Wortes des Herrn, dass sie zuerst auferstehen und dann erst die Ueberlebenden mit ihnen dem Herrn entgegen in die Luft entrückt werden sollen, um b) 5 1—11 an die Gewissheit des plötzlichen Eintretens dieser Katastrophe die Mahnung zu steter Bereitschaft zu knüpfen. Es folgen dann, zu 3 12 f zurückkehrend, 3) 5 12—24 vermischte Schlussmahnungen zu christl. Wandel aus Anlass der IV 2 angedeuteten Zustände: 12 f 14 f 16—18 19—22, und 23 f ein Schlusswunsch wie 3 12 f, endlich 4) 5 25—28 der Briefschluss.

VI. Lehrgehalt. Weit auffälliger als die Trichotomie 5 23 und die Eschatologie 4 13—5 3 (s. Exc.) ist das Fehlen paul. Hauptlehren. Erwähnt sind die Erwählung 1 4, die Berufung 4 7, die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi 5 10 1 10, vgl. 4 14, der Glaube 1 3 u. ö., die Einwohnung des heiligen Geistes 4 8 1 6, die Gnadengaben 5 19 f, der Zorn 1 10 5 9, nicht dagegen die natürliche Unfähigkeit zum Heil, die σάρξ, die Rechtfertigung, das Gesetz, die Verwerfung der Werkgerechtigkeit, Näheres über Christi Person. Die Lebensgemeinschaft mit ihm kommt wenigstens in der Formel ἐν Χριστῷ öfters zum Ausdruck: 1 1 3 8 4 1 16 5 12; 4 14 nicht in διὰ Ἰησοῦ, wohl aber einigermaassen in οὕτως, vgl. Rm 6 5 8 8 11 14 8 f I Kor 15 12—23. Die Berufung findet nach P (Rm 8 30) im Gläubigwerden ihren Abschluss. Doch rechtfertigt sich das Präsens ὁ καλῶν 2 12 5 24 als zeitloses. Ueber ἔργον πίστεως 1 3 s. die Erkl. Das Auffallendste bleibt die Allgemeinheit von 1 9 f, was doch eine Art Inbegriff der paul. Predigt sein will, aber Aehnlichkeit mit Act 3 26 10 42 f 14 15 zeigt. Soweit es sich um Streitpunkte gegenüber dem Judenthum bzw. Judenchristenthum handelt, darf ihr Fehlen keinesfalls daraus erklärt werden, dass P seinen antijudaistischen Standpunkt damals noch nicht ausgebildet gehabt habe (Ws, Einl. § 17, 3 u. ö.), da doch sogar der Apostelconvent und der Streit in Antiochien (Gal 2) bereits hinter ihm lag. Wohl aber begreift sich dasselbe, wenn die Thess von judaistischen Lehren nicht beeinflusst waren (I 3 IV 3). Nur bezüglich der reicheren Ausgestaltung der Lehre ist daran zu erinnern, wie Vieles z. B. Rm 6—8 sogar vor dem Gal-Brief voraus hat. Hatte aber P Veranlassung, in Th Milch zu bieten wie in Korinth (I Kor 3 2), so wird selbst

I Th 1 9f, zumal als Wiedergabe dessen, was auswärts über die Thess erzählt wurde, nicht zu inhaltlos sein. Andrerseits hätte ein Späterer dem P sicher nicht die Erwartung in den Mund gelegt, die Parusie noch zu erleben (4 15 17).

VII. Somit erledigen sich die aus der vorausgesetzten Situation geschöpften Einwände gegen die Aechtheit, speciell durch IV 3 V VI Baur's Vorwurf der Inhalt- und Zwecklosigkeit. Der Ausdruck der Sehnsucht nach den Lesern und der Freude über ihren guten Zustand trägt sein Recht ebenso in sich selbst wie die Ermahnungen, und die Recapitulation bekannter Thatsachen mit stets wiederholtem οἴδατε (1 5 2 1 f 5 9—11 3 3 f 4 2) war gegenüber Verdächtigungen höchst nöthig. Dass das weitreichende Lob 1 6—10 2 13 f 3 6—8 4 9 f sich mit dem Tadel in 3 5 4 1—8 nicht vertrage, ist unzutreffend, da das Lob wesentlich auf Annahme und Festhalten des Christenthums, der entschiedene Tadel wesentlich auf den Punkt geht, in welchem P auch in Korinth sehr viel Geduld haben musste und hatte (II Kor 12 21—13 2 I 6 12—20). I Th 3 4 schliesst gar nicht aus, dass bei des P Anwesenheit schon θλῖψις (1 6) stattgefunden hatte. Ueber andre Anstösse s. zu 1 1 und Exc. zu 2 16 und 5 27.

VIII. Literarische Abhängigkeit von I II Kor, Apk und IV Esra lässt sich nicht beweisen, gegenüber Act und II Th wird sie sicher mit Unrecht behauptet.

Sachliche Berührungen mit den Kor-Briefen sind wegen Aehnlichkeit der Umstände wie Reisen der Gehilfen, Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinde, Verleumdungen, Freude über gute Nachrichten, Bekämpfung der Unzucht usw. ganz natürlich, sprachliche Anlehnungen aber nicht nachweisbar (PSchmidt 102—106 gegen Baur). Das Stärkste sind Dinge wie κόπος καὶ μόχθος 2 9 = II Kor 11 27, λόγος und δύναμις 1 5 ähnlich wie I Kor 2 4. Ueber Apk und IV Esra s. Exc. zu 1 3, Exc. 2 zu 4 18. Wäre der Inhalt aus Act geschöpft, so würden die oben I 3 und II behandelten Widersprüche vermieden sein. Durch die Umkehrung der Reihenfolge zwischen I und II Th erreichten Ew 17 f 46—51 und schon JbW III 250, und Laurent, nt. Studien 49—64 und schon StK 1864, 497—515, dass 2 5 3 17 in einem ersten Briefe nicht mehr anstössig war, Baur (seit 1855), dass die Unächtheit von I nicht durch zu grosse Zeitnähe am Leben des P schwierig wurde. Die Beweise sind äusserst schwach. Vielmehr wäre I 3 1 f 5 ein vorangegangener Brief sicher erwähnt.

IX. 1. Somit bildet umgekehrt wohl II 2 15 (schwerlich 2 2 oder 3 14) ein starkes äusseres Zeugniss für Aechtheit von I Th, da vor II Th die Annahme der Unächtheit sehr schwierig wird, wenn nicht beide Briefe von derselben nachapostolischen Hand stammen sollen, was wegen der entgegengesetzten Tendenz der eschatologischen Abschnitte (XIII 1) nicht anzunehmen ist. 2. Die übrigen äussern Zeugnisse für Aechtheit beginnen mit Marcion, der um 140 in seiner Sammlung nt. Schriften, der ersten uns bekannten, neben dem Lc-Evangelium die 9 paul. Gemeindebriefe und den an Phm hatte. Eine wirkliche Bürgschaft für Aechtheit liegt hierin freilich nicht. Es wird z. B. auch von St (Gal-Brief 337) anerkannt, ohne dass er sich dadurch gehindert sieht, den 1. paul. Brief um 120 entstanden zu denken. Zur richtigen Beurtheilung der äussern Zeugnisse vgl. die Einleitungen von Bleek, Hgf, Htzm, Reuss, Ws; Overbeck, Zur Gesch. des Kanons, 1880; Hk, ZKG 1879, 358—408, Dogmengesch. I 272—293 = ²304—328, und: Das NT um 200 (1889), gegen Zahn's Gesch. des nt. Kanons I 1; in Kürze: Schmiedel, „Kanon" in EWK. 3. Die Berührungen zwischen 5 23 18 1 5 und I Clem. (93—96, spätestens um 120) beweisen nicht einmal blosse Bekanntschaft mit I Th, alles Andre ist nicht älter als Marcion.

I Clem. 38 1: σωζέσθω ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ, 38 4: ὀφείλομεν κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν αὐτῷ, 42 3: πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι. Die mit Marcion vielleicht gleichzeitige Διδαχή sagt 16 6—8: καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως (Oeffnung) ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· οὐ πάντων δὲ, ἀλλ᾽ ὡς ἐρρέθη· ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ᾽ αὐτοῦ. Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Vgl. I Th 4 16 und zu 3 13.

X. Die Sprache beweist im Wortschatz nicht gegen, im Stil nach allgemeinem Zugeständniss sehr stark für Aechtheit des Briefs.

Begnügt man sich nicht mit mechanischem Zählen, alphabetischem Aufreihen und dem fast werthlosen Achten auf die ἅπαξ λεγόμενα (Exc. 2 zu II Kor 7 1), sondern scheidet nach den mustergiltigen Grundsätzen Hst's in JpTh 1876, 283—317 die (besonders wichtigen) Formwörter, d. h. Partikeln, Pronomina, Zahlwörter und formale Adverbia und Verba wie εἶναι und γίνεσθαι, von den Begriffswörtern, unter diesen wieder Substantiva, Adjectiva, Adverbia, Verba, und innerhalb jeder Classe das Nichtpaulinische, d. h. in den 4 allgemein anerkannten Briefen nicht Vorkommende, den unpaul. und den geradezu widerpaul. Gebrauch paulinischer Wörter, so ergiebt sich für I Th bei Beachtung der grossartigen positiven Uebereinstimmung mit P ein starkes Argument für die Aechtheit. Der Wortschatz bietet immerhin Einiges, was nur noch in den deuteropaul. Briefen, dem Hbr-Brief und den Lucasschriften vorkommt. Doch will nicht vergessen sein, wie wenig der des P sich in den 4 Hauptbriefen erschöpft haben kann. Wegen der Belege s. Man I 122—138, vS 264—275, PSchmidt 75—85, von denen aber keiner erschöpfend ist oder Hst's Grundsätze völlig durchführt.

XI. Ergebniss. Bedeutung des Briefs. Lässt sich sonach jedes einzelne Bedenken gegen die Aechtheit überwinden, so kann auch ihre Summirung angesichts des paul. Gesammtcharakters des Briefs und der durchaus wahrscheinlichen Schilderung der Situation nicht gegen dieselbe entscheiden. Ganz unvergleichlich viel schwieriger ist es ja, unter Voraussetzung der Unächtheit die Entstehung eines Briefs zu erklären, welchen Baur selbst so inhalt- und zwecklos findet, und welcher seinen Zweck, sofern er in 4 13—18 vorliegt, in so zweckwidriger Weise verfolgt hätte (VI am E.), ein Punkt, an dem auch der beste Versuch, der von van der Vies 97—127, mit völligem Schweigen vorübergeht. Wir dürfen also in dem Brief ein Werk des grossen Heidenapostels erblicken, das zwar über seine Lehre nicht so viel Aufschlüsse bietet wie die übrigen, als Zeugniss von seinem herzlichen Verhältniss zu der Gemeinde aber keinem andern nachsteht. Der Zweck desselben liegt durchaus nicht überwiegend in den eschatologischen Aufschlüssen oder auch den Mahnungen in 4f, die vielmehr wenigstens der Form nach nur mit einem λοιπόν eingeleitet werden, sondern mindestens ebenso sehr in dem persönlichen Gefühlsaustausch mit der jungen und bereits so bedrohten Gemeinde und in der Abwehr persönlicher Verdächtigungen, in welcher P ohne jede Absichtlichkeit zugleich ein Bild seiner ganzen apostolischen Wirksamkeit zeichnet. Der Irrthum, dass er die Wiederkunft Christi selbst noch zu erleben hofft, und die Fraglichkeit der Aufschlüsse über den Gang der Dinge am Ende der Tage kann bei richtiger Betrachtung der Bibel die Werthschätzung des Briefs in keiner Weise beeinträchtigen. Auch diese Partie ist ganz und gar durchdrungen von dem tief religiösen Gedanken, dass der Herr keinem seiner Gläubigen die Sehnsucht, mit ihm vereinigt zu sein, unerfüllt lassen werde und dass man sich nur um so mehr für seine Ankunft bereithalten müsse. Dieselbe innige Verschmelzung des Sittlichen mit dem Religiösen zeigen die Mahnungen in der Mitte wie am Schluss des Briefs, die immer

auf dem Gedanken ruhen, dass man seinen Wandel den grossen Wohlthaten Gottes entsprechend gestalten müsse, und für alle Zeiten eine Quelle der reichsten Erbauung für die Gemeinde bilden, wie andrerseits das, was P über sich selbst sagt, für jeden seiner Nachfolger im Dienste des Evangeliums stets ein Spiegel bleiben wird.

Der zweite Brief.

XII. Der Inhalt scheidet sich durch das Eintreten des eschatologischen Abschnitts in der Mitte des Ganzen scharf in 3 Haupttheile.

I. Der Eingang 1 1—12 bringt, analog I 1 1—5, 1) 1 1 f die Zuschrift und spricht 2) 1 3—12 a) die Nothwendigkeit des Dankes gegen Gott für den guten Zustand der Leser aus (1 3 f). b) In ihrem Ausharren inmitten der Verfolgungen erblickt der Vf. 1 5—10 einen Hinweis auf das Gericht bei der Parusie, von dem sie Befreiung, ihre Dränger und die Ungläubigen überhaupt ewiges Verderben zu erwarten haben. c) Daran schliesst sich 1 11 f eine Fürbitte für die Leser um Antheil an der ewigen Seligkeit. Hierdurch vorbereitet, aber zugleich als Selbstzweck folgt im II., eschatologischen Haupttheil 2 1—12 eine Warnung vor der Meinung, dass der Tag des Herrn unmittelbar bevorstehe (1 f). Zuerst müsse vielmehr der Abfall kommen und der Gesetzwidrige, den zur Zeit das bzw. der Hemmende noch aufhalte, sich unter satanischen Wundern offenbart und durch seine Verführung die ungläubige Menschheit zum Gericht reif gemacht haben, um dann von dem wiederkommenden Christus vernichtet zu werden (3—12). III. Im praktischen Haupttheil 2 13—3 18 wird 1) 2 13—17 von neuem die Nothwendigkeit des Dankes für die Erwählung der Leser (13 f), die Mahnung zum Festhalten an den Ueberlieferungen des P (15) und der Wunsch der Stärkung durch Gott (16 f) ausgesprochen, 2) 3 1 f eine Bitte um die Fürbitte der Thess für das Fortschreiten des Evangeliums und die Rettung des P vor seinen ungläubigen Gegnern, 3) 3 3—5 wiederum die Hoffnung auf Stärkung der Thess durch Gott wie auf ihren Gehorsam gegen des P Anweisungen. Als eine solche folgt, während der Brief schon schliessen zu wollen schien, 4) 3 6—15 das Gebot, sich von den Gemeindegliedern, welche im Widerspruch mit dem von P in Th gegebenen Vorbild ohne geordnete Arbeit leben, zurückzuziehen, um sie zu beschämen, und sie brüderlich zurechtzuweisen, selbst aber im Rechten nicht lass zu werden. 5) Der Briefschluss 3 16—18 fügt zu dem Wunsche des Friedens und der Gnade des Herrn die Notiz, dass derselbe wie in jedem Briefe zum Zeichen der Aechtheit von P eigenhändig geschrieben sei.

XIII. Lehrgehalt. 1. Die Eschatologie verspricht am sichersten Aufschluss über den Ursprung des Briefs. Zwar dass von dem κατέχον in I jede Spur fehlt, darf nicht urgirt werden, weil dasselbe erst kürzlich (νῦν 2 6) erkannt worden ist. Aber nach 2 5 will P den Thess ja alle vor der Parusie zu erwartenden Ereignisse mündlich mitgetheilt haben. Diese müssten aber, da er seitdem nicht wieder in Th war (XVIII 1), I 5 2 f berücksichtigt sein. Statt dessen werden sie rundweg geleugnet. Denn beim Dieb ist das Wesentliche dies, dass er jederzeit kommen kann, ohne Vorzeichen geben oder abwarten zu müssen. Der Tag des Herrn aber kann nach II 2 3 f vor den Vorzeichen nicht eintreten. Zu sagen, unberechenbar sei der Eintritt dieser Vorzeichen, hilft nichts. Denn von diesem bis zur Parusie ist für die Wunder des ἄνομος, seine Anbetung in der ganzen Welt und seinen Zug nach Jerusalem so viel Zeit nöthig, dass das Bild vom Dieb und den Wehen völlig aufgehoben wird. Dann lässt sich aber, obgleich die Worte an sich über das Leben des P nicht sicher hinausführen, auch nicht verkennen, dass die Tendenz auf Hinausschiebung der Parusie in's Ungewisse geht, da der Gedanke von I 5 2—6 nicht

wiederkehrt. Bei Aechtheit müsste auch der von I 4 15 17, an welchem P doch noch I Kor 15 51 f so entschieden festhält, wiederholt sein. Dies erkennt Klp selbst (10 = 82) dadurch an, dass er, fast als Einziger, die Erwartung des P, die Parusie zu erleben (Exc. 4 zu I 4 18), leugnet durch die Behauptung, sie werde I 5 10 (s. dort) dahin „ergänzt", dass er seinen Tod vor der Parusie für ebenso möglich halte. Dazu kommt das Entscheidende, dass 2 1—12 nur aus der Zeit nach Nero's Tod verständlich ist. S. dort Exc. 2. Der sonstige Lehrgehalt lässt über I Th (VI) hinaus besonders Christi Tod und Auferstehung vermissen, ohne dass man jedoch Stellen angeben könnte, wo diese und andre paul. Lehrpunkte sicher zu erwarten waren. Ueber die Vergeltungslehre s. zu 1 6 f 2 10—12, über πίστις zu 1 4, über ἁγιασμός vor dieser und über ἀλήθεια zu 2 13. In das Lehrgebiet spielt noch herein

XIV. Die Sprache. Sie zeigt manches Bedenkliche, entscheidet aber für sich allein nicht gegen die Aechtheit.

Mit Vorliebe steht κύριος (2 13 3 3 5 16), wo I Th θεός hat. Doch wird überall Christus gemeint sein, Gott höchstens 3 16. Aber auch P braucht κύριος von Gott nicht bloss in at. Citaten, sondern wohl z. B. auch I 4 6 (1 8?) I Kor 3 5 4 19 11 32 16 7 II 8 21. Widerpaulinisch ist 1 11 κλῆσις gebraucht (s. VI); nichtpaul. ist 2 13 εἵλατο statt ἐξελέξατο, 1 4 ἐγκαυχᾶσθαι statt καυχ., 1 9 ἰσχύς statt δύναμις, 2 1 ἐπισυναγωγή mit Anklang an Mc 13 27, ferner 2 10 ἀνθ' ὧν, 2 8 ἐπιφάνεια, was nur noch in Past vorkommt und neben παρουσία unnöthig ist, usw. Einige gut paul. Ausdrücke (2 15 ἄρα οὖν, καλεῖν 2 14 u. a., s. Westrik 75) kommen daneben nicht in Betracht.

XV. Die inhaltliche und sprachliche Verwandtschaft mit I Th. Von den nicht ganz 825 Wörtern in II stimmen über 150 buchstäblich, ausserdem über 30 unter kleiner Abweichung der Endung mit solchen in I überein. Erstere sind in unsrer wörtlichen Uebersetzung ganz, letztere, soweit ausführbar, nur im Wortstamm gesperrt gedruckt. Dabei sind natürlich nur sinnverwandte oder mindestens in mehr als Einem Begriffe sich berührende Stellen berücksichtigt, nicht etwa 2 beliebige δέ oder στήκετε I 3 8 II 2 15 oder auch nur ἐκκλ. τοῦ θεοῦ I 2 14 II 1 4 einander gleichgesetzt. Die Untersuchung gilt nicht dem Wortschatz, sondern nur der Conception des Briefs, und zeigt, dass die Wendungen von II so stark aus I geschöpft sind, wie dies für P selbst nicht ohne erneute Lectüre möglich gewesen sein dürfte.

Die Formel αὐτὸς δὲ ὁ (κύριος) mit Optativ wiederholt sich 2 16 3 16 ganz an den entsprechenden Stellen wie I 3 11 5 23. Nach der eschatologischen Einschaltung wird 2 13 der Faden ebenso durch Wiederholung der Danksagung aus 1 3 aufgenommen wie I 2 13 aus I 1 2, wodurch ein falscher Gegensatz entsteht (s. Erkl.). Eine andre Unebenheit bietet εἰς ἀλλήλους 1 3. Nachdem 1 3 f die Trias πίστις, ἀγάπη und ὑπομονή (statt ἐλπίς) aus I 1 3 nicht ohne Umdeutung durchgeführt ist, werden einzelne Stücke davon noch 1 11 und 3 5 in vollerer Form benutzt. Doch man vergleiche selbst. Abgesehen von 2 2—9 11 f weisen nur 9 Verse (1 5 f 9 12 15 3 2 13 f 17) keine Anlehnung auf.

Anm. Von Berührungen mit andern paul. Briefen kommt höchstens 3 7—9 = II Kor 11 7—9 I 9 12 und zugleich wegen des Wortlauts II Th 3 13 = Gal 6 9 in Betracht.

XVI. Wie in der Lehre die Eschatologie, so tritt unter den geschilderten Verhältnissen 1. das ungeordnete, arbeitsscheue Leben einer Anzahl der Gemeindeglieder in den Vordergrund. Wie in I Th (s. IV 2) wird Beides zusammenhängen. 2. Dass die Betreffenden sich auch sonst gegen die bereits im späteren kirchlichen Sinne gefasste παράδοσις 3 6 14 vergingen (Hgf), ist aus 3 7—12 nicht ersichtlich. 3. Merklich schärfer aber als

in I Th sind die Vorschriften über ihre Behandlung; sie zeigen einen Anfang von Kirchenzucht. 4. Auch fällt auf, dass P für seinen Unterhalt nicht bloss deshalb durch Handarbeit gesorgt haben will, um Niemandem beschwerlich zu fallen (3 8 = I 2 9), sondern von vorn herein mit der Absicht, ein Vorbild zu geben (3 9). Ist der Brief unächt, so wird auch durch μεθ' ἡμῶν 1 7 und αὐτοὺς ἡμᾶς 1 4 P auf eine höhere Stufe gestellt, obgleich die Worte an sich zu dieser Deutung nicht zwingen. 5. Dass 1 1 der Zusatz ἀπόστολος fehlt, erklärt sich bei Aechtheit wie zu I 1 1, bei Unächtheit einfach aus Nachahmung dieser Stelle. 6. Unsicherheit in der Schilderung der Verhältnisse scheint sich in dem matten ὀφείλομεν und ἄξιον 1 3 2 13, sowie 1 10 zu verrathen. Auch ist der Gedanke von I 2 18 3 10f nicht wiederholt. 7. Ueber die Verfolgungen wird 1 4 in stärkerem Ausdruck gesprochen als I 1 6 2 14 3 3—5, doch nicht so, dass man mit Hgf bis zu der grossen Verfolgung seit 112 herabgehen müsste. Διωγμός steht auch Rm 8 35 II Kor 12 10. Möglich sogar, dass dieser Zug nur auf Steigerung aus I beruht. Doch s. Exc. 9d zu 2 12.

XVII. Theilungshypothesen scheinen sich durch den starken Abstand zwischen 2 1—12 und dem Rest des Briefs zu empfehlen, erweisen sich aber wenigstens in den bisherigen Formen als undurchführbar.

An XVf scheitert die von PSchmidt 127 (und schon in der „Protestantenbibel"), dass ein etwa aus 1 1—4 2 1 2ᵃ 2 13—3 18 bestehender ächter Brief vor 70 interpolirt worden sei, obgleich sie die anfechtbarsten Stellen entfernt. Wollte man aber noch einige streichen, so verlöre der ächte Brief vollends allen Inhalt und Zweck. Und doch müsste man es thun; denn die Nachahmung von I ist so auffällig, dass Hsr ²III 198 = P ²294f eher 2 1—12 als das Uebrige zu der eventuell ächten Grundlage rechnen konnte. Richtig ist hieran sicherlich, dass 2 1—12 den eigentlichen Kern bildet und die Anlehnung an I nur Einkleidung ist. Soweit stimmt auch Michelsen und theilweise Spitta bei (Exc. 8 zu 2 12).

XVIII. Umstände der Abfassung. 1. Die Zeit würde bei Aechtheit noch in des P 1. korinthischen Aufenthalt zu setzen sein (s. III), und zwar wegen 3 2 in eine Leidensperiode wie auch I 3 7, etwa in die von Act 18 6 12f. Allein sie ist nach Exc. 11 zu 2 12 zu fixiren. 2. Bestimmungsort braucht bei Unächtheit des Briefs nicht Th zu sein, wo derselbe überdies leicht als unpaul. erkannt werden konnte. Die Adresse wird vielmehr wegen der Anlehnung an I Th gewählt sein. Ob die Missstände, denen er entgegentreten will, sich nur in einer Gemeinde oder in einem grösseren Kreise fanden, bleibt ungewiss. Bei Anspielung auf den Pseudonero (Exc. 9a zu 2 12) wäre in 1. Linie an die Provinzen Asia und Achaja zu denken. 3. Ueber die Unterschrift s. Exc. zu 3 18.

XIX. Ueber die äussern Zeugnisse für Aechtheit s. IX 2.

Nicht einmal blosse Bekanntschaft mit II Th 1 3 2 13 3—12 beweisen I Clem. 38 4 (s. IX 3) und Barn. 15 5: ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς, eher Διδ. 16 4: αὐξανούσης τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους . . καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα . . καὶ ποιήσει ἀθέμιτα ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος, da Apk 13 11 13 diese Dinge dem 2., nicht dem 1. Thier zugeschrieben werden. Alle übrigen Anklänge sind jünger als Marcion (die Διδ. wohl etwa gleichzeitig).

XX. Zweck und Bedeutung. 1. Als die concretesten Partien heben sich 2 1—12 und 3 6—15 heraus. Der Vf. muss darnach Veranlassung gehabt haben, der durch die Erwartung der Parusie hervorgerufenen Aufregung und Arbeitsscheu entgegenzutreten und seine Eschatologie zur Geltung zu

bringen. Eine Verfolgung (1 4) kann jene Erwartungen gesteigert haben. Doch s. XVI 7. 2. Der Vf. fürchtet nun aber einerseits, für seine Person keine Beachtung zu finden, andrerseits ist er überzeugt, ganz im Geiste des P zu handeln. So schliesst er sich denn der Sitte an, im Namen eines Grösseren zu schreiben. Beim Urtheil hierüber muss man moderne Ansichten über geistiges Eigenthum völlig fernhalten. Wie viele Schriften sind dem Plato, wie viele dem Pythagoras untergeschoben! Und Jamblichus belobt um 300 n. Chr. die Pythagoreer, dass sie, auf eignen Ruhm verzichtend, allen Ruhm ihrem Meister zuwandten. Der kleinasiatische Presbyter, der im 2. Jahrh. unter des P Namen die acta Pauli et Theclae verfasst hatte, erklärte auf Vorhalt, id se amore Pauli fecisse, und Tertullian (de bapt. 17) sagt, abgesehen von der nur geringschätzigen, nicht moralisch tadelnden Bemerkung: quasi titulo Pauli de suo cumulans, hiergegen kein Wort, sondern motivirt die Absetzung des Mannes mit dem Widerspruch gegen I Kor 14 34, dass er die Thecla als lehrend und sich selbst taufend eingeführt hatte. Doch wir brauchen nur Kahnis zu citiren (Zeugniss von den Grundwahrheiten des Protestantismus 107): „Wenn das Dtn nicht von Moses ist, so ist es von einem Betrüger, sagt Dr. Hengstenberg. Zu wem sagt das eigentlich Dr. H.? Jeder Gymnasiast weiss, dass es in der classischen Literatur eine grosse Anzahl von Schriften giebt, die sich einem berühmten Namen zuschreiben, ohne dass irgend ein Sachkundiger dabei an Betrug denkt.“ Mehr in EWK unter „Kanon“ 329f oder bei Htzm, Einl. 202—220 = ^{2}207 —226 = ^{3}188—204. Speciell II Th beweist entweder als ächter Brief durch 2 2 die Existenz von unächten, oder es ist selbst ein solcher. Aus dem AT seien Dtn, Prv (24 23 25 1 30 1 31 1), Cnt, Koh (1 12), Dan, Sap, Bar genannt. Der Inhalt aller dieser Bücher wird dadurch um nichts weniger schön, dass sie nicht von den Männern verfasst sind, denen sie sich zuschreiben. Und wer möchte leugnen, dass es den wirklichen Autoren um diesen Inhalt ein heiliger Ernst war? Der Vf. von II Th sah die Verirrung seiner Zeit mit tiefer Betrübniss und glaubte sich in voller Aufrichtigkeit von Gott berufen, ihr entgegenzutreten. Die Einkleidung, die er wählen musste, verlangte nun freilich Mittel, deren Betrachtung immer wieder dazu verführt, ihn für einen abgefeimten Betrüger zu halten. Allein, wenn man einmal die Sitte anerkennt, unter dem Namen eines Andern zu schreiben, dann muss man dem Vf. auch gestatten, seine Rolle ganz durchzuführen, also I Th geflissentlich nachzuahmen und in 2 15 als sein eignes Werk zu citiren, untergeschobene Briefe 2 2 abzuweisen, 3 17 eigenhändige Unterschrift des P zu versichern und sich 2 5 auf seine mündliche Predigt in Th zu berufen, so gut wie man dem Autor von II Pt, den man fast allgemein in's 2. Jahrh. setzt, 1 18 zu sagen erlaubt: „Diese Stimme haben wir vom Himmel kommen hören, als wir mit ihm auf dem heiligen Berge waren“, auch wenn man für seine Person die Verklärung Jesu nicht für historisch hält. 3. Der Werth von II Th besteht dann allerdings nicht darin, von dem herzlichen Verhältniss zwischen P und seiner Gemeinde zu zeugen; aber der Dank für die Erwählung, die Hoffnung auf Stärkung durch Gott und die sonstigen wahrhaft religiösen Gedanken verlieren ihre Bedeutung für alle Zeiten nicht dadurch, dass sie zum Theil aus I Th wiederholt sind. Geschichtlich hat der Brief die Bedeutung, die Verschmelzung paulinischer und apokalyptischer Gedanken darzustellen, wie sie sich kurz nach des P Tod unter dem Einfluss der Tagesmeinung von der Wieder-

kunft Nero's und natürlich ohne jede Unionsabsicht in einem Jünger des P vollzog. In der Eschatologie hat er sich mindestens ebenso sehr getäuscht wie P, und seine Vorstellungen gehen noch stärker in's Aeusserliche. Die Vergeltungslehre 1 6—9 steht auf Einer Stufe mit dem noch nicht christlich geläuterten Geist in Apk 6 10f 11 18 13 10 16 4—7 18 6f. Nicht zu vergessen ist aber daneben der religiöse Grundgedanke aller Apokalyptik, die ὑπομονή (1 4), aus dem so unvergängliche Worte wie Apk 2 10 3 11 hervorgegangen sind, und nicht minder der tiefe Abscheu vor der Gottlosigkeit und die Innigkeit der Sehnsucht nach dem Herrn. Und ein positiver Fortschritt zum Richtigen ist es, dass die Parusie in's Unbestimmte hinausgeschoben wird (XIII 1). Vor Allem aber geht der Vf. nicht in Apokalyptik auf, sondern steht, weit entfernt von dem Grundsatz in Apk 22 11, in ernster Arbeit an dem Ausbau des Reiches Gottes. In sehr gesunder Weise tritt er den übeln Folgen der einseitigen Beschäftigung mit der Parusie entgegen, und der Kirchenzucht wahrt er durch 3 14[d] 15 völlig den evangelischen Charakter.

Erklärung
des ersten Briefes an die Thessalonicher.

I. Historisch-apologetischer Hauptheil 1 1—3 13. 1) 1 1: Zuschrift. *P und Silv und Tim der Gemeinde der Thess*, die *in Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus* ist. *Gnade* sei *euch und Friede.* Dies die einfachste Form, in den andern Briefen manchfach erweitert. Dass der Aposteltitel des P fehlt, erklärt Hst (auch JpTh 1876, 150—156) wie Phl 1 1 aus der Muthlosigkeit des Vf.s nicht lange nach des P Tod, während man ihn später in Kol, Eph, Past wieder wagte. P selbst habe ihn nicht weglassen können, da er ihm von den Judaisten besonders seit dem Streit in Antiochien (Gal 2 11—21) abgesprochen wurde und solche ihm auch in Th entgegentraten. Allein Letzteres ruht nur auf Act 17 (IV 3 und zu 2 13 am E.). War aber das Apostelrecht des P nicht angefochten und die Gemeinde ihm zugethan, so hatte er keine Veranlassung, auf dasselbe Werth zu legen. Während seiner Anwesenheit hatte er es laut 2 6 nicht gethan. Silv und Tim erscheinen als Mitverfasser, weil mindestens Silv die Gemeinde mit gegründet und Tim sie nachher noch besucht hatte (Einl. I 7 II). Dass sie aber einen irgendwie nennenswerthen Einfluss auf den Inhalt des Briefs gehabt, ist bei der Selbständigkeit des P und nach den so ganz auf seiner Person ruhenden Kor-Briefen durchaus unwahrscheinlich. I Kor 1 4 Phl 1 3 Phm 4 beginnt P sogar sofort mit dem Sing. εὐχαριστῶ, obgleich er direct vorher Mitverfasser genannt hat. Durch Letzteres sollen die Briefe also wohl nur einen officielleren Charakter erhalten. Besonders deutlich ist dies Gal 1 2. Die Thess bilden eine bereits organisirte Gemeinde, die nach der eigenthümlich mystischen Anschauung des P ihr ganzes Sein in Gott ihrem Vater und Jesus Christus ihrem Herrn hat. Diese Verbindung ist im NT ohne τῇ vor ἐν durchaus zulässig (Win 128f); gegen die von Hfm: P usw. *wenden sich in Gott und Christus an* usw. spricht das strenge paul. Schema: Παῦλος . . τοῖς . . χάρις ὑμῖν, bei dem ein zum Verbum beziehbares Glied mit ἐν theils (Rm 1 7 II Kor 1 1 Gal 1 2 Phm 1) gänzlich fehlt, theils (I Kor 1 2 Phl 1 1) durch die

Construction ausdrücklich zum Attribut des Dativs gemacht ist. Unterschieden werden die Christen durch die Erwähnung Gottes von den Heiden, durch die Nennung Christi von den Juden; doch sind die beiden Namen gewiss nicht mit Bedacht hierzu gesetzt. In der Formel θεὸς πατήρ (ἡμῶν), die sich abgesehen von Hbr, Jak, II Pt, I III Joh im Eingang jedes nt. Briefs und sonst nur noch Eph 6 23 Phl 2 11 II Pt 1 17 findet, stehen beide Wörter ohne Artikel, nur Kol 3 17 τῷ θεῷ πατρί mit geringerer Bezeugung des nach ὁ θεός vor πατήρ regelmässigen καί (Win 115f). Ueber κύρ. s. zu II 1 12. Χαίρειν ist die griechische Grussformel (im NT Jak 1 1 Act 15 23 23 26), εἰρήνη die hebräische: Esr 4 17 5 7 (vgl. Jdc 6 23 Gen 43 23 Joh 20 19), was III (I) Esr 6 7 mit χαίρειν übersetzt ist. Gemeint ist also mit beiden: Wohlergehen. Vgl. Dan 3 31 6 26. Ihre Verbindung, II Mak 1 1 vorgebildet, hat etwas Bedeutungsvolles und führt zugleich zu ihrer Vertiefung: χάρις ist die göttliche Huld, jedoch, weil I Kor 1 3 und sonst ἀπὸ θεοῦ usw. dazutritt, nicht als Eigenschaft Gottes, sondern als Gabe, die dem Menschen geschenkt ist; εἰρ. ist dessen daraus folgende Beseligung. Den specifisch paul. Sinn der gerechtsprechenden Gnade und des Versöhntseins mit Gott (Gal 5 4 Rm 3 24 5 1 u. ö.) haben sie in dieser Formel gewiss nicht. Genauer Otto, JdTh 1867, 678—697; Zimmer, ZWL 1886, 443—453.

2) **1** 2—10: Dank gegen Gott für den guten Zustand der Leser (2f), begründet durch Wahrnehmungen des P an sich selbst (4f) wie an den Thess (6—10). a) **1** 2—5. [2] *Wir danken Gott allezeit in Bezug auf euch alle, indem wir* euer *Erwähnung thun bei unsern Gebeten,* [3] *unablässig* [[3]] *gedenkend des Werkes eures Glaubens und der Arbeit eurer Liebe und der Ausdauer eurer Hoffnung auf unsern Herrn Jesus Christus vor unsrem Gott und Vater,* [4] *da wir, von Gott geliebte Brüder, eure Erwählung wissen,* [5] *weil unsre Heilsbotschaft nicht geschah zu euch in Wort allein, sondern auch in Kraft und in heiligem Geist und vieler Ueberzeugungsfülle, wie ihr* ja *wisst, als was für Leute wir unter euch um euretwillen aufgetreten sind.* **2.** Πάντοτε ist cum grano salis zu verstehen wie 5 17 Eph 6 18, aber gewiss nicht schwächend einzuschränken durch: *nämlich (nur) so oft* usw. Ueber das „Wir" im ganzen Briefe s. Exc. zu 3 5. **3** ist nochmalige Umschreibung, wobei πάντοτε durch ἀδιαλ., ἐπὶ τῶν πρ. durch ἔμπρ. κτλ., der aus περὶ πάντων ὑμῶν zu entnehmende, in vielen Codices wirklich geschriebene Objectsgenetiv ὑμῶν bei μνείαν ποιούμ. durch die 3 Genetivverbindungen wieder aufgenommen wird, von denen gemeinsam das ihnen voranstehende ὑμῶν abhängt. Dagegen muss τοῦ κυρ., weil ἀγάπη wegen κόπος die Liebe zu den Brüdern ist, von ἐλπ. allein abhängen. Uebereinstimmend kann man nun πίστ., ἀγ. und ἐλπ. nur als Genetive der Angehörigkeit erklären. Allein unter dem Werk, das dem Glauben der Thess angehört oder eigen ist, vermag Lün nur mittels willkürlicher Einschränkung des Begriffs die Standhaftigkeit in den Verfolgungen zu verstehen. Muss man aber die Genetive verschieden fassen, dann ist ὑπομ. ἐλπ. am ehesten die Ausdauer in der Hoffnung, κόπος ἀγ. die aus der Liebe hervorgehende Arbeit, ἔργον πίστ. jedoch nicht ebenso das aus dem Glauben geborene Werk, da dies ἔργα erforderte, auch mit κόπος ἀγ. fast identisch wäre, sondern das im Glauben bestehende Werk (Hfm), wie es 6—10 2 13 beschrieben wird. Der Glaube ist nach Rm 4 4f 16 9 30—10 4 11 6 Gal 3 11 zwar eigentlich das reine Gegentheil aller Leistung; aber sobald es eine Glauben fordernde göttliche Norm (Rm 3 27) und einen im Glauben bestehenden Gehor-

sam gegen dieselbe giebt (Rm 1 5 16 26 10 3 16 11 30 vgl. mit 11 20), ist er doch ein Werk, nur nicht eins, auf das man sich Gott gegenüber berufen darf.

Aus der literarischen Berührung mit Apk 2 2 glaubt Hst die Unächtheit des I. Briefes beweisen zu können. Die paul. Trias πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς sei mit den 3 Ausdrucksformen des Judenchristen aus Apk 2 2 verschmolzen Nun würde dies zunächst nur für I 1 3 und Umgebung Unächtheit bzw. Ueberarbeitung beweisen. Ferner ist wenigstens ὑπομ. nicht specifisch judenchristlich, sondern für P laut Rm 5 3 f ebenso werthvoll. Unionstendenz könnte also kaum gewaltet haben. Apk 2 2 zeigt aber auch gar keine der paul. gleichwerthige Trias, da κόπος und ὑπομ. durch gemeinsamen Genetiv σοῦ verbunden und andrerseits ἔργον und κόπος kaum verschieden sind. Freilich scheint die Entlehnung aus Apk 2 2 dadurch nur desto unumgänglicher zu werden, während eine geläufige Trias dem P auch mündlich bekannt werden konnte. Allein auch P konnte erstmals in rhetorischer Absicht seine Trias ähnlich wie 5 8 mit entsprechenden Formbegriffen ausstatten, von denen κόπος und ὑπ. höchst angemessen und auch ἔργον, das übrigens von dem ἔργα der Apk abweicht, durchaus nicht unpaul. ist (s. o.). Ja, nach Brückner 198 konnte der Vf. der Apk die 3 Formbegriffe dem P entlehnen, während er wegen Apk 2 4 ἀγάπη und um seines Antipaulinismus willen auch πίστις und dann auch ἐλπίς weglassen musste. Bei Zerlegung der Apk wird übrigens Hst's Annahme um so schwieriger, je allgemeiner dann Apk 2 f als einer der jüngsten Theile in's 2. Jahrh. gesetzt wird. Vgl. zu 1 über den Aposteltitel.

1 4. Εἰδότες bezeichnet den Grund des Dankes. Ἐκλογή würde den Hergang der Erwählung der Thess bedeuten, wenn 5 ὅτι = *dass nämlich* wäre. Allein 5 beschreibt vielmehr den Hergang ihrer Berufung; die Erwählung ist nach Rm 9 11 vor aller Zeit geschehen und darf um eines zeitweiligen Zweifels wie 3 5 willen, der bei der Unmöglichkeit untrüglichen Wissens so nahe liegt, nicht mit jener gleichgesetzt werden. Also: wir wissen die Thatsache eures Erwähltseins daraus, dass usw. Psychologisch sehr fein erschliesst sie P aus der Rückwirkung der Predigt auf seine (und seiner Mitarbeiter) Person; ebenso fein ruft er für letztere wiederum das Zeugniss der Thess an, da sein Auftreten verdächtigt worden war (IV 3), und eben deshalb auch dafür, dass es nur im Interesse der Thess (δι' ὑμᾶς) geschehen sei. Εὐαγγ. wird wie Rm 1 9 I Kor 9 14 18 f II 2 12 10 14 (8 18) die Thätigkeit des Verkündigens sein, obgleich es bei ἐγενήθη und trotz ἡμῶν auch der Inhalt sein könnte. Δύν., πν. ἅγ. und πληροφ. müssen wegen καθώς κτλ. so gut wie λόγος sämmtlich an P, Silv und Tim zur Erscheinung kommen. Doch zeigen diese schon wegen der sonst entstehenden Antiklimax nicht Wunderkraft (so Rm 15 19 I Kor 12 10 28), auf die sich P II Kor 12 12 allerdings beruft, sondern im Gegensatz zum blossen Wort die Macht der Einwirkung auf die Gemüther; sodann heiligen Geist, der sie treibt, als deren Grund (I Kor 2 4), und volle Ueberzeugung von der Göttlichkeit ihrer Sendung als die Rückwirkung auf das Subject, die, da καθώς κτλ. folgen soll, passend am Schluss steht. Doch nun

b) 1 6—10: Der Erfolg an den Thess, aus dem ebenso ihre Erwählung zu ersehen ist, ohne dass der Satz noch von ὅτι abhängen müsste. 6 *Und ihr seid unsre und des Herrn Nachahmer* (I Kor 11 1) *geworden, indem ihr das Wort bei vieler Trübsal mit Freude heiligen Geistes aufnahmt,* 7 *sodass ihr ein Vorbild wurdet allen Gläubigen in Macedonien und in Achaja,* wie seit 142 v. Chr. ganz Griechenland eingetheilt wurde. 6. Nicht die Aufnahme des Worts in vieler Trübsal, sondern die mit einer vom heiligen Geist gewirkten Freude trotz vieler Trübsal bildet den Vergleichungspunkt. Die χαρά ist Freude über die Erlösung (zu Gal 5 22). Πν. ἅγ. entbehrt wie in 5 des Artikels, weil es

nur auf die Art der Freude ankommt. [8] *Denn von euch aus ist erschollen das Wort des Herrn nicht nur in Macedonien und in Achaja, sondern an jedem Orte ist euer Glaube an Gott kund geworden, sodass wir nicht nöthig haben, etwas zu sagen.* Geht κυρ. auf Christus, so wird es gen. obj. sein (zu 2 2). Aber 2 13 steht bei λόγος 2 Mal θεοῦ, und dass Gott gemeint sei, liegt 1 8 wegen πίστις πρὸς τὸν θεόν ebenso nahe wie Ersteres wegen κυρ. = Christus 6. Vgl. XIV. Wenn = θεοῦ, wird κυρ. gen. subj. sein. Da τόπον begründet werden soll, ist in 8 nicht die weitere Missionsthätigkeit des P gemeint, sondern die Ausbreitung des Evangeliums durch Glieder oder Besucher der Gemeinde zu Th. Die Satzhälften passen aber nicht auf einander. Deshalb versuchte man, a) vor ἀλλά zu ergänzen: *sondern auch anderwärts,* und nahm ἀλλά = *aber.* Je unpassender dies jedoch ist, desto sicherer gehören οὐ μόνον und ἀλλά zusammen. Dann müssen aber entweder die Subjecte oder die Ortsbezeichnungen identisch sein. Sollen es die Subjecte sein, so wäre b) λόγος κυρ. = Kunde vom Evangelium, was aber unmöglich und obendrein mit πίστις ὑμῶν = Kunde von eurem Glauben (vgl. Rm 16 19) doch nicht identisch ist. Sollen es die Ortsbezeichnungen sein, so wird c) zu παντὶ τόπῳ ergänzt: Μακεδονίας καὶ Ἀχ., dabei aber οὐ μόνον zu λόγος und ἀλλά zu πίστις gezogen, was sachlich eigentlich das Passendste wäre, angesichts der Wortstellung aber ganz unzulässig ist und nicht einmal bei nachlässiger Handhabung derselben gemeint sein kann. Setzt man d) einen Punkt hinter τόπῳ, so wird das Folgende als Asyndeton (Exc. zu 4 6) doch Epexegese, also πίστις wieder = λ. κυρ., und ein Beweis für τόπος liegt thatsächlich noch nicht in λ. κυρ. ἐξήχ., sondern erst in πίστις ἐξελ. Ausserdem passt, was auch gegen a und b gilt, als Beweis der Vorbildlichkeit für Mac. und Ach. nur eine Aussage über Mac. und Ach. allein. Letzteres wird berücksichtigt, wenn man e) Kolon hinter κυρ. setzt; aber die beiden ersten Gründe gegen d entscheiden auch hiergegen, und das Hinausgehen über Mac. und Ach. ist in einem asyndetischen, also nur aus-, nicht weiterführenden Zusatze doch zweckwidrig. Also gehen f) wirklich zwei Gedanken durcheinander. Der eigentlich beweisende: ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελ. ἐν Μ. καὶ Ἀχ. soll verstärkt werden durch οὐ μόνον . . ἀλλά. Dies verführte dazu, den Kreis noch über Mac. und Ach. auszudehnen und im 1. Glied einen Parallelausdruck zu ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελ. einzufügen, der doch nicht ganz dasselbe sagt. [9] *Denn sie selbst,* die Leute in Mac. und Ach. und jedem Orte, *verkündigen über uns, was für einen Einzug wir zu euch gehalten haben und wie ihr euch bekehrt habt zu Gott von den Götzen, zu dienen dem lebendigen und wahrhaften Gott* [10] *und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er aus den Todten erweckt hat, Jesus, der uns vor dem kommenden Zorn rettet.* **9.** Εἴσοδος könnte wegen ἔχειν und wegen ἐπεστρ. 9c die *Aufnahme* bedeuten, welche P, Silv und Tim fanden. Allein 2 1 ist es ihr *Auftreten,* und κενή wegen 2 2—12 nicht *trügerisch* oder *erfolglos,* sondern *kraftlos.* Γάρ 2 1 würde also schlecht anschliessen, wenn nicht 1 9ab vom Auftreten handelte. Indem 9c den Erfolg hinzufügt, bilden 9f eine Art Disposition, die in 2 1—12 13—16 ausgeführt wird. Dafür spricht in 1 9 auch das betonte περὶ ἡμῶν. Das Beweisende in 9ab ist dann dasselbe wie in 5. Der θεὸς ζῶν erweist sich in 1. Linie durch die Erweckung Jesu (Rm 4 17 25). **10.** Die ὀργή, welche übrigens nur die eine Seite der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ohne Anthropopathismus ist, „kommt“ (Kol 3 6 Eph 5 6) hier wie Rm 2 5 5 9 (anders Exc. 2 zu

II Kor 5 21) erst im Endgericht. Als Weltrichter ist ein ῥυόμενος jedoch natürlich nicht gedacht (zu I Kor 4 5). Die Rettung geschieht freilich auch nicht eigentlich durch Jesu Tod, da die Auferweckung Jesu vorher erwähnt ist. Also durch die heilbringende Wirkung seines Todes, sofern sie beim Gericht zur Geltung kommt. Insofern passt ῥυόμ. ganz gut als zeitloses Präsens (vgl. 2 12 I Kor 3 13 1 18), da es sowohl Jesu Tod als dessen zukünftige Wirkung umspannen muss. Als eigentliches Präs. könnte es nur die Fürbitte Rm 8 34 Hbr 7 25 bedeuten, was aber hier zu fern liegt. Ἐκ besagt, dass man nicht wie nach dem minder bezeugten ἀπό vom Weltgericht gar nicht betroffen wird, sondern wirklich hinein, aber auch unversehrt wieder heraus kommt. Vgl. zu Mt 6 13.

3) 2 1—16: Abwehr persönlicher Verdächtigungen des Auftretens in Th durch Berufung auf die Erinnerung an dasselbe 1—12 und seinen Erfolg 13—16. a) 2 1—12. [1] *Denn ihr selbst wisst, Brüder, von unsrem Einzug zu euch, dass er nicht kraftlos geschehen ist* (zu 1 9); [2] *sondern, obgleich wir vorher gelitten hatten und misshandelt worden waren, wie ihr wisst, in Philippi* (Act 16 22—24), *gewannen wir in unsrem Gott den Muth, zu euch zu reden die Heilsbotschaft Gottes in* (= trotz) *vielem Kampfe,* d. h. äusserer Anfechtung. Θεοῦ bei εὐαγγ. ist gen. subj. wie Χριστοῦ obj. nach Rm 1 1—3 9 Gal 1 16 II Kor 4 4. Aus 1 5 wird hier ἐν πληροφ. ausgeführt wie in 2 1 ἐν δυν. und in 3—12 ἐν πν. ἁγ.: [3] *Denn unser Zuspruch* geschah *nicht aus Irrthum noch aus Unlauterkeit noch* der Ausführung nach *in List,* [4] *sondern wie,* d. h. demgemäss, dass *wir von Gott* geprüft und darauf hin, wenn auch natürlich immer aus Gnade, *gewürdigt sind, mit der Heilsbotschaft betraut zu werden, so reden wir, nicht als solche, welche Menschen, sondern* welche *Gott gefallen wollen, der unsre Herzen* (Exc. zu 3 5) *prüft* (Ps 7 10 Rm 8 27 u. a.). 3f. Πλάνη zum Unterschied von ἀκαθ. und wie Rm 1 27 nicht *Verführung,* sondern *irrige religiöse Meinung.* Hierauf geht καθὼς . . λαλ. wie οὐχ . . ἡμῶν auf ἀκαθ. und das damit zusammengehörige δόλ. Mit dem Präs. λαλοῦμεν zieht P unter dem Einfluss des nicht bloss für Th giltigen Perf. δεδοκ. seine ganze sonstige apostol. Thätigkeit herein. Auf das in 3 zu ergänzende Verbum wirkt dies aber nicht zurück; dort ist wegen ἐπαρρ. 2 ein Präteritum nöthig. Zu der Anwendung von δεδοκ. vgl. im Deutschen: „geprüfte Lehrerin“. Ἀρέσκ. kann Gott gegenüber nur de conatu stehen wie Gal 1 10. [5] *Denn weder traten wir je in Schmeichelrede auf, wie ihr wisst, noch in einem Vorwand für Habsucht — Gott* ist *Zeuge —* [6] *noch von Menschen Ruhm suchend, weder bei euch noch bei Andern,* [[7]] *obgleich wir in Ansehen sein konnten als Christi Apostel* (Exc. zu 3 5); [7] *sondern wir traten liebreich auf in eurer Mitte, wie wenn eine* säugende *Mutter ihre Kinder hegt;* [8] *so hatten wir in Zuneigung zu euch unsre Lust daran, euch nicht nur die Heilsbotschaft Gottes mitzutheilen, sondern auch unsre Seelen, weil ihr uns lieb geworden wart.* 5 widerlegt zunächst den Vorwurf der Menschengefälligkeit, sodann eine noch nicht berührte Seite der ἀκαθαρσία nebst δόλος in 3, die Habsucht. Sachlich geschieht Letzteres noch weiter in 9, doch in andrer Gedankenverbindung. Gegen den Vorwurf der Habsucht ruft P ebenso sachgemäss Gott zum Zeugen an wie gegen den der Schmeichelei die Thess. Aus letzterem Grunde handelt ποτέ nur von Th, trotz λαλοῦμεν 4 und obgleich in ἄλλοι 6 Fremde, in 1. Linie wohl die αὐτοί von 1 9, mit in's Auge gefasst werden. In 6—8 (—12) wird der Vorwurf der Ueberhebung bekämpft. Da auch

dies noch zu der in 5 begonnenen Begründung gehört, muss er ebenfalls schon vorher angedeutet gewesen sein, nämlich in ἀκαθ. 3, aber ohne dass δόλος auch hierzu passt. Das zweimalige ἀπό ist Ausführung zu ἐξ ohne sachlichen Unterschied von diesem; vgl. Rm 3 30 II Kor 3 11 13 3 Gal 2 16 Phm 5. Βάρος im Sinne von ἐπιβαρῆσαι 2 9 gefasst wäre nicht parallel genug mit δόξα. Also: *gewichtig auftreten.* Nicht nothwendig: *streng:* denn 7 ἤπιος ist nicht direct hierzu Gegensatz, sondern zum letzten Hauptbegriff ζητ. δόξαν. Ln und W-H lesen mit א*B u. a. νήπιοι, was aber nur auf Dittographie des ν beruht, da es stets einen Mangel bezeichnet und neben τροφός unpassend ist. Ἑαυτῆς hat keinen Ton, als ob die eignen von fremden Kindern unterschieden werden sollten (vgl. zu I Kor 7 37), wird aber stehen, um schärfer als τὰ τέκνα αὐτῆς eigne Kinder zu bezeichnen (zu I Kor 7 2). Τροφός (Exc. zu 3 5) daher hier nicht: Amme. Für das Bild wäre τέκνον richtiger; der Plural steht wegen der Anwendung auf eine Gemeinde. Mit einer Mutter vergleicht sich P auch Gal 4 19. Ὡς κτλ. als Vordersatz zu οὕτως erzeugt vor sich ein unangenehmes Asyndeton. Auch ist die Vergleichung nicht sehr genau, zumal da 8 ψυχάς (Exc. zu 3 5) nicht das Leben bedeutet, da dieses nicht μεταδίδοται. Οὕτως fasst also neu anhebend nochmals zusammen. Ueber das in der Profangräcität nirgends vorkommende ὁμείρεσθαι bzw. ὀμ. s. Win 95f. Blj conjicirt mit Naber οΙ ΦειΔομενοι Ημων. [9] *Denn ihr erinnert euch, Brüder, unsrer* (Exc. zu 3 5) *Arbeit und Mühsal: Tag und Nacht* (vgl. II Kor 11 25; wegen der Reihenfolge s. Lev 23 32) *arbeitend, um keinem von euch beschwerlich zu fallen, verkündigten wir euch gegenüber* (I Pt 1 25) *die Heilsbotschaft Gottes.* Durch diese nähere Ausführung zu οὔτε . . πλέον. 5 soll die in 7f geschilderte Gesinnung belegt werden. Sie passt aber weder gut zu ἤπιοι noch zu μεταδ. noch zu ἀγαπ., ist also wohl zugleich Selbstzweck (zu 5). Ueber die Sache s. Act 18 3 und Exc. 1 zu I Kor 9 18. Μνημ. könnte auch Impt. sein (zu I Kor 1 26). [10] *Ihr seid Zeugen und Gott* (zu 5), *in wie gottesfürchtiger und gerechter und untadliger Weise wir gegen euch, die Gläubigen, aufgetreten sind,* [11] *wie ihr* ja *wisst, wie wir* aufgetreten sind *jeden Einzelnen von euch, wie ein Vater* (Exc. zu 3 5) *Kinder von sich* (zu 7), [[12]] *euch ermahnend und aufmunternd* [12] *und beschwörend* (Eph 4 17), *dass ihr Gottes würdig wandeltet, der euch beruft zu seinem Reiche und* zu seiner *Herrlichkeit.* **10** muss wegen des Asyndetons (Exc. zu 4 6) zunächst Wiederaufnahme des in 9 Bewiesenen sein; die Allgemeinheit seines Inhalt gestattet aber auch seine Ausweitung zu dem von 11f. Τοῖς πιστ. = *als ihr gläubig wurdet* wäre unverstehbar und zwecklos. Lün: *nach eurem, der Gläubigen, Urtheil.* Allein dieses Zeugniss über ihr eignes Urtheil wäre werthlos. Auch sind sie in 11f wirklich Object der apostol. Thätigkeit. Deren Tadellosigkeit wird also in der That nur auf sie erstreckt, sei es, dass P ihre Berufung in 12 als Motiv derselben anführen wollte, ohne an die naheliegende gefährliche Folgerung zu denken, seine Thätigkeit gegenüber Andern sei nicht tadellos gewesen (vgl. ἀδελφόν 4 6), sei es, dass er gegen die Nichtchristen in Th thatsächlich schroff gewesen war. **11.** Καθάπερ οἴδατε kann nicht Zwischensatz sein, da es dann neben ὑμεῖς μάρτ. nicht nur überflüssig, sondern geradezu abgeschmackt wäre; es muss von ihm der Rest von 11f abhängen. Trotzdem ist zu den 3 Ptcc. ἐγενήθημεν aus 10 zu ergänzen (vgl. 6). Ὑμᾶς, überflüssige Wiederaufnahme des ἕνα ἕκαστον, fehlt in א und beruht vielleicht auf uraltem Versehen, etwa auf Vorausnahme aus 12.

Παραμυθ. hier nicht wie 5 14, da es dieselben 2 Bedeutungen wie παρακαλ. hat. 12. Ln liest mit D*FG μαρτυρούμενοι, was aber im NT stets passiv ist. Εἰς τό, sprachlich final, führt sachlich das Object ein (3 10). Καλ. ist zeitloses Präsens wie 5 24 Gal 5 8, hier vielleicht mit deshalb, weil zugleich an die fortgehende Berufung neuer Mitglieder der Gemeinde gedacht ist. Vgl. I 1 10 und Einl. VI. Δόξα = כָּבוֹד ist eigentlich der Lichtglanz, der Gott umstrahlt und für die selige Endzeit auch den Gläubigen bestimmt ist; s. Exc. 1 5 b zu II Kor 4 6. Wegen gemeinsamen Artikels ist auch βασ. zukünftig wie Gal 5 21 I Kor 6 9 f 15 50, während 4 20 Rm 14 17 dies nicht berücksichtigt, aber allerdings auch seine Gegenwärtigkeit nicht direct ausgesprochen ist.

b) 2 13—16. 13 *Und deshalb danken* neben euch selbst und den Uebrigen von 1 9 *auch wir Gott unablässig* (1 2 f), *dass ihr, als ihr das von uns gepredigte Wort Gottes überkamt, es aufnahmt nicht als Wort von Menschen, sondern, wie es* das *wirklich ist, als Wort Gottes, das sich auch wirksam erweist in euch, den Gläubigen.* Διὰ τοῦτο muss dem ὅτι ἐδέξασθε entsprechend, wenn auch nicht gleich sein. Also nicht: wegen unsres guten Erfolges bei euch (1 9 f). Unpassend auch: wegen unsres rechten Auftretens (2 1—12). Höchstens: weil wir es uns so sehr haben angelegen sein lassen (11 f). Besser: weil ihr zur Seligkeit berufen seid (12 b), was freilich nur Nebengedanke war. Am besten: weil wir in Gottes Dienst an euch gearbeitet haben (4, in 11 f wieder aufgenommen). Wie ἀνθρ. muss auch das 2. und darnach auch das 1. θεοῦ gen. subj. sein. Unzulässig ist also das Nächstliegende: *das Wort der von uns ausgegangenen Predigt über Gott.* Und soll παρ' ἡμῶν trotz der Wortstellung zu παραλαβ. gehören (Win 516 f), so verbindet sich das Uebrige doch nicht gut. Allein auch die obige Uebersetzung bleibt schwierig, weil τοῦ θεοῦ als gen. subj. nicht direct von ἀκοῆς, sondern nur von dem als Einheit gefassten λόγος ἀκ. παρ' ἡμῶν abhängen kann, und der Gedanke würde nur gewinnen, wenn das 1. τοῦ θεοῦ Randzusatz eines Lesers wäre, der die nächste Zeile noch nicht beachtet hatte oder nicht für genügend hielt, um von vorn herein die Meinung abzuschneiden, des P Predigt könne blosses Menschenwort sein. Ἀκοή bedeutet aber selbst dann nicht activ *das Hören* (so Hst, PKZ 1889, 395 1), was höchstens Gal 3 2 5 passt. Denn *Wort der Hörthätigkeit* ist schon an sich, vollends aber mit παρ' ἡμῶν oder gar mit τοῦ θεοῦ verbunden ein verschrobener Begriff. Also ἀκοή passiv; ob *Kunde* (zu Rm 10 17) oder *Predigt,* macht wenig Unterschied. Also: *das Wort der Predigt;* und wenn τοῦ θεοῦ fehlt, gehört παρ' ἡμῶν zu παραλαβ. Da vor dem 2. und 3. λόγον kein ὡς steht, liegt am nächsten die Uebersetzung: *dass ihr in dem* λόγος ἀκ. κτλ. *nicht Menschenwort annahmt, sondern . . Gottes Wort.* Keinesfalls aber darf letzteres als ein Theil oder eine Seite des λόγος ἀκ. betrachtet werden wie bei Zimmer, da P laut καθώς ἐστιν ἀληθῶς eben seine g a n z e Predigt λόγος θεοῦ nennt. Versteht man aber Zimmer's Uebersetzung richtig nach dem Muster des Satzes: „ich habe in Dir einen Freund", so kommt sie auf den von ihm selbst mit Recht abgelehnten, im Zusammenhang geradezu trivialen Gedanken hinaus: wir danken Gott, dass unsre Predigt nicht Menschenwort, sondern Gotteswort ist, und vernichtet die Bedeutsamkeit des Unterschieds zwischen παραλ. = *ohne eignes Zuthun erhalten* (zu I Kor 15 1) und δέχ. = *auf Grund eignen Entschlusses annehmen.* In diesem Entschlusse liegt eben ein Urtheil über den Werth der an sie gekommenen Predigt; dass dasselbe richtig ist, wird erst durch

καθώς ἐστιν ἀληθῶς gesagt. Somit ist obiges *als* unerlässlich. Zugleich zeigt sich aber, dass von einem Gegensatze gegen Judaisten, die den göttlichen Ursprung der paul. Predigt leugneten (zu 1 1), keine Rede ist. Es handelt sich nur darum, ob die Thess von ihrem heidnischen Standpunkt aus die Predigt des P lediglich etwa als καινότερόν τι (Act 17 21) ansahen oder als Gottes Wort erkannten. Im ersteren Falle hätte sie sich an ihnen nicht wirksam erweisen können. Bei Polemik gegen judaistische Umtriebe hätte P auch gewiss nicht sofort in 14 die palästinischen Gemeinden als Beispiel solcher Wirksamkeit des Wortes aufgestellt. Ὅς ist nicht Gott, weil von diesem ἐνεργ. immer im Activ steht. Das Sätzchen leitet über. Τοῖς πιστ. könnte müssig scheinen, soll aber nochmals betonen, dass nur der Glaube an die Predigt als an G o t t e s Wort dessen segenbringende Wirkungen nach sich zieht. Deshalb beginnt auch 14 mit ὑμεῖς: [14]*Denn i h r seid Nachahmer geworden, Brüder, der Gemeinden Gottes, die in Judäa in Christus Jesus sind* (1 1), *da dasselbe auch ihr von den eignen Stammesgenossen gelitten habt wie auch sie von den Juden,* [15]*die auch den Herrn getödtet haben, Jesus, und die Propheten, und uns verfolgt haben und Gott nicht gefallen und allen Menschen entgegen sind,* [16]*indem sie uns hindern, den Heiden, damit dieselben gerettet würden, zu predigen, um vollzumachen ihre Sünden jederzeit. Gekommen aber ist auf sie der Zorn zum Ende.* **14.** Beweisend (γάρ) für ἐνεργ. sind nicht die Leiden der Thess bzw. der Gemeinden Palästina's, sondern das standhafte Ertragen derselben. Sprachlich correcter wäre übrigens: ἃ καὶ αὐταί. Καί wird beim Relativ nur zur stärkeren Markirung des Vergleichs gesetzt (I Kor 7 7 II 11 12) bzw., wie hier, wiederholt, sogar nach einer Negation (I Th 4 5 13 I Kor 10 6), die die Gleichartigkeit gerade aufhebt. **15.** Προφ. wird zu ἀποκτ., nicht zu ἐκδιωξ. gehören; vgl. Rm 11 3 Mt 23 31 37 (Act 7 52). Ἀρεσκ. nicht wie 2 4, was sehr matt wäre. Ἡμᾶς kann alle Apostel einschliessen, obgleich es **16** nur auf P und seine Genossen geht. *Jederzeit* haben die Juden, und zwar nach göttlicher Fügung (εἰς τό wie Rm 4 16 7 4 f und oft), daran gearbeitet, das Maass ihrer Sünden voll zu machen (Ausdruck nach Gen 15 16 Dan 8 23); jetzt ist es voll. Dem entsprechend ist auch τέλος, zumal bei Anlehnung an Dan 8 19 11 36, das des (göttlichen) Zorns. Soll dieser aber nur insofern zum Ende gekommen sein, dass er demnächst losbrechen wird (Lün), so wäre das Subject vielmehr Gottes Langmuth, und ἐπ᾽ αὐτούς, wofür αὐτοῖς zu erwarten, käme nicht zu seinem Rechte. Auch ist ὀργή nicht bloss die Gesinnung Gottes, sondern Rm 2 8 3 5 u. ö. deren Auswirkung. Also ist der Zorn schon früher über die Juden gekommen und jetzt nur so, dass er dabei sein äusserstes Maass erreichte. An sich könnte τέλος auch das der Juden (Jos 8 24 = עַד־תֻּמָּם), oder εἰς τ. Formel = τελέως sein wie II Chr 12 12 (31 1 Jos 10 20), Testamenta 12 patriarcharum, Levi 5: μὴ πατάξαι αὐτοὺς εἰς τέλος, „Ps Salomo's" 1 1 θλίβεσθαί με εἰς τ., 2 5 ἠτιμώθη εἰς τ. Denn da φθάνειν ausser 4 15 im NT stets (Mt 12 28 Lc 11 20 Rm 9 31 II Kor 10 14 Phl 3 16) *kommen,* nie *zuvorkommen* heisst, hat es seine genügende Ergänzung in ἐπ᾽ αὐτούς, und εἰς τ. kann hieraus die Ergänzung αὐτῶν entnehmen oder adverbial stehen. Der Gesammtsinn bleibt derselbe.

1. Der naheliegenden Deutung des ἔφθ. κτλ. auf die Zerstörung Jerusalem's im J. 70 (vgl. Lc 21 23) kann man gewiss nicht dadurch entgehen, dass man mit Gr 774 die Hungersnoth Act 11 28, den Aufstand des Theudas Act 5 36 um 46 n. Chr. und andre grosse Mordscenen bei Jos., ant. XX 2 5 5 1 3 f 6 1 (8 5), bell. II 12 1—5, mit PSchmidt 87 dazu die Ver-

treibung aus Rom Act 18 2, mit HGF, Einl. 243 den Verlust der staatlichen Selbständigkeit oder mit vS 298 die Verstockung des Volkes Rm 11 7 17 25, zumal angesichts ihrer 11 23 26 in Aussicht gestellten Wiederaufhebung, gemeint findet. Höchstens könnte ἔφθ. nach Art eines hebräischen perf. propheticum die Sache als im Rathschluss Gottes fest und somit so gut wie vollzogen bezeichnen. Vgl. Rm 8 30 Eph 2 6 Jak 5 2. 2. Allein auch Anderes als ἔφθ. κτλ. erregt Bedenken. Zwar 14 nicht ernstlich. Es ist nicht zu verlangen, dass P seine Betheiligung an den einzigen uns bekannten Verfolgungen der Gemeinden Palästina's erwähne wie I Kor 15 9 Gal 1 13. Dass letztere hier überhaupt herangezogen werden, obgleich des P Harmonie mit ihnen getrübt war (Gal 2 11—21), lässt sich begreifen, wenn näherliegende Beispiele, insbesondere von Verfolgungen durch die eignen Stammesgenossen, noch nicht zu Gebote standen. 3. Auch bei 15 f lässt sich der Einwand, dass den Juden wie bei Tac., ann. XV 44, hist. V 5 odium generis humani ganz allgemein vorgeworfen werde, beseitigen, da ἐναντ. durch κωλ. erläutert wird. Aber warum überhaupt der heftige Ausfall gegen die Juden, wenn doch die Verfolgung von den Heiden (συμφ.) ausgegangen war? Nach Act 17 5 allerdings von den Juden. Dies wird aber hier so nachdrücklich ausgeschlossen, dass auch eine Combination von Beidem unzulässig ist; also sind entweder spätere Verfolgungen gemeint (3 3) oder Act 17 5 ist unhistorisch. Es ist gewiss höchst auffällig, dass von den beiden neuesten, unabhängig von einander schreibenden Vertheidigern der Aechtheit unsrer Stelle PSCHMIDT 35 94 f ganz unzulässig, und ausdrücklich nur wegen Act 17, die συμφ. für Juden (und Heiden) hält, vS aber den Ausfall gegen die Juden gar nicht erklärt. In der That ist auch dann, wenn Act 17 5 13 richtig ist, kaum begreiflich, warum derselbe sich nicht gegen die so stark hervorgehobenen heidnischen Verfolger richtet, und es entsteht immer wieder der Verdacht, dass auf Grund späterer Anschauungen die Polemik des P gegen jene Judenchristen, welche seine Heidenmission zu hindern suchten, zu einer solchen gegen die Juden sich verschoben habe, die doch keinesfalls wie 16 bloss der Heidenmission, sondern selbstverständlich mindestens ebenso sehr der Judenmission des P entgegenarbeiteten. Diese Verschiebung zeigt ja auf's deutlichste die Apostelgeschichte, die über die Judaisten (zu Kor VII f, zu Gal II 2 f) so consequent schweigt und mit Ausnahme von 19 23—41 und des „Wirstücks" 16 19—24 alle Anfeindungen gegen P auf die Juden zurückführt: 9 23 13 6 45 50 14 2 4 f 19 17 5 13 18 12 20 3 19 21 11 27 23 12—15 24 1—9 25 2 f 7. Vgl. auch Mt 23 31—34, was sich mit I Th 2 15 f sehr stark berührt. Schon RITSCHL wollte (Halle'sche allg. Lit.-Ztg. 1847 I 1000, nicht mehr: Rechtfert. II 142) lieber ἔφθ. κτλ. als den ganzen Brief für unächt halten, ebenso jetzt SPITTA, Offenb. Joh. 501; dies muss aber auf 15 f ausgedehnt werden, wenn die Bedenken dagegen sich nicht anders heben lassen. Versetzte sich ein Späterer an die Stelle des P, so konnte er recht wohl die neben ἔφθ. auffallenden Präsentia nebst εἰς τό setzen. Ἔφθ. selbst kann er im Sinne des P prophetisch gefasst haben, während es für ihn vergangen war. Vgl. noch zu 17. 4. Dass ἔφθ. κτλ. in den Testam. 12 patriarch., Levi 6 am E. wiederkehrt, hindert obige Annahme nicht. Stammen sie aus der Zeit vor Irenäus (fragm. 17, ed. HARVEY II 487; s. SCHR [2]II 667 f), so kann die Einschaltung in I Th vorher gemacht sein. Gehört aber Levi 6 zur jüd. Grundschrift (SCHNAPP, Test. der 12 Patr. 15—18), die SCHR in's 1. christl. Jahrh. setzt, so lässt sich die Abhängigkeit auch umkehren. Denn motivirt ist der Satz im Test. Levi mindestens ebenso gut wie in I Th, da dort die Beschreibung der Zerstörung Sichem's vorhergeht. Ja, nach RÖNSCH, ZwTh 1875, 278—283 stammt er aus einer nach LXX erschliessbaren verdoppelnden Umgestaltung des Rückblicks hierauf in Gen 35 4 f und ist in jeder der beiden Stellen vielleicht unabhängig von der andern citirt. Nicht nur lautet er nämlich im Test. Levi etwas abweichend: ἔφθ. δὲ ἡ ὀργὴ κυρίου ἐπ' αὐτούς, sondern er findet sich auch schon bei Wiedergabe derselben Genesisstelle in dem von der Urschrift der Test. benutzten Buch der Jubiläen (nach SCHR [2]II 680 zwischen 1 und 70 n. Chr.) 30 am E.: quoniam timor cecidit super ipsos kurz nach den Bibelworten: et factus est timor domini super omnes civitates, und mit derselben Wiederholung in den 1. Worten des Midrasch Wajjissâu in JELLINEK's Bet ha-Midrasch III, S. 1, deutsch bei RÖNSCH, Buch der Jubiläen 390 f. Natürlich beweist auch die Uebereinstimmung des ἵνα σωθῶσιν mit I Kor 10 33 nicht für Aechtheit.

4) 2 17—3 13. Vorgeschichte des Briefs: Sehnsucht nach den Lesern (2 17—20), Sendung des Tim (3 1—5), verhältnissmässig gute Nachrichten durch ihn (3 6—10), abschliessender Wunsch des Wiedersehens und der Stärkung der Leser (3 11—13). a) 2 17—20. [17] *Wir aber, Brüder, verwaist* durch Trennung *von euch auf kurze Zeit dem Angesicht, nicht dem Herzen nach, bemühten uns um so mehr, euer Angesicht zu sehen, in vielem Verlangen.* Δέ geht auf 14 um so leichter, wenn 15 f wegfällt. Ebenso περισσ.: mehr als wenn ihr nicht verfolgt gewesen wärt. Sonst höchstens: mehr als wenn wir uns nicht so verwaist gefühlt hätten. Οὐ καρδίᾳ und πρὸς καιρὸν ὥρας dagegen führen eher auf's Gegentheil und könnten mit „obgleich" eingeführt werden. P fühlte schon damals, dass die Trennung nicht lange dauern könne. Πρὸς καιρόν allein steht I Kor 7 5, πρὸς ὥραν II 7 8 u. ö. [18] *Deshalb beabsichtigten wir zu euch zu kommen, ich, P, sowohl ein als zwei Mal, und es hinderte uns der Satan:* ob durch Krankheit, Vereitelung der Reisegelegenheit, drohende Verfolgung, Anstiftung persönlich zu bekämpfender Wirren an andrem Orte, z. B. in Korinth (Einl. II), oder noch anders, steht dahin. Διότι = διὰ τοῦτο ὅτι wie s 4 6 und sonst stets im NT ergäbe den ganz unpassenden Sinn: wir bemühten uns, euch zu sehen, weil wir — hieraus könnt ihr unsre Bemühung erkennen — zu euch zu kommen beabsichtigten. Für die Wahrheit des ἐσπουδ. erst noch einen Beweis in Beweisform zu bringen wäre der Würde des P wenig angemessen; ausserdem ist eher umgekehrt ἐσπ. etwas Greifbareres und somit Beweisenderes als ἠθελ., auch trotz der Hinzufügung καὶ ἅπαξ καὶ δίς. Und die Leser hätten einen Beweis hier um so weniger leicht erkannt, je näher vielmehr umgekehrt eine Folgerung lag, und je geläufiger das Neutrum ὅ τι von ὅστις im NT ist. So gut wie διότι = *weil* und δι᾽ ὅ τι = *propter quod* = *deshalb* im Classischen reichlich neben einander existiren, so gut muss dies auch im NT erlaubt sein. Den Unterschied hörte man sicher in der Aussprache, und deshalb ist es räthlich, hier getrennt δι᾽ ὅ τι zu schreiben (Win [8]§ 5, 7 d). Auch Tim und Silv wollten kommen, P für seine Person (μέν s. zu I Kor 5 3) aber sogar 2 Mal. Καὶ ἅπαξ καὶ δίς sachlich = nicht nur 1 Mal, sondern sogar 2 Mal (Phl 4 16). Anders Neh 13 20 I Mak 3 30 ἅπαξ καὶ δίς = wiederholt. Vgl. zu II Kor 13 1. Dass Tim wirklich nach Th gekommen war, hindert durchaus nicht, 2 18 mit auf ihn zu beziehen. Der Satz handelt eben von noch früherer Zeit, und auf die dann ausgeführte Reise des Tim kommt P erst 3 1—5. Sehr ungeschickt und auch mit μέν unvereinbar wäre es, wenn mit ἠθελ. nur P gemeint und dies durch die Parenthese ἐγὼ μὲν Παῦλος angegeben sein sollte. S. Exc. zu 3 5. [19] *Denn wer ist unsre Hoffnung oder Freude oder Ruhmeskranz, oder* seid *nicht* neben den andern von uns gestifteten Gemeinden *auch ihr* es, *vor unsrem Herrn Jesus bei seiner Ankunft?* Dies neben *Anwesenheit* (II Kor 10 10) die eigentliche Bedeutung: II Kor 7 6 f u. ö. Bei Christus kam nun aber nur seine bevorstehende „Ankunft" in Betracht, und so wurde παρ. sachlich = Wiederkunft. Das Wort passt sogar besser auf den jüd. Messias, bei dem es sich überhaupt nur um Eine „Ankunft", die zur Aufrichtung seines Reichs, handelt. Doch ist (gegen P-N 4 f 19) auch auf christlichem Boden sein Aufkommen erklärlich. Ausdrücklich δύο παρουσίαι werden erst seit Justin, apol. I 52, dial. 14 49 110 unterschieden; s. Hesse, Das Muratori'sche Fragment 112 f. Γάρ überspringt den Schlusssatz von 18 als unwesentlich. Ἔμπρ. κτλ. gehört zum Ganzen: im Endgericht gedenkt

P auch II Kor 1 14 Ruhm an den von ihm Bekehrten zu haben, was aber stets nach I Kor 15 10 verstanden sein will. Αὐτοῦ hat trotz seiner Stellung keinen Ton, weil keinen Gegensatz, da an die einzige noch vorkommende παρουσία, die des Antichrists nach II 2 9, hier natürlich nicht zu denken ist. Vgl. zu I Kor 7 37. [20] *Ja, wahrlich, ihr seid unser Ruhm und* unsre *Freude.* Γάρ kann eine bestätigende Antwort einleiten: zu I Kor 8 11, Win 416. Die Wendung wie I Kor 9 9f: *gewiss, denn* ihr seid *schon jetzt* usw., ist wegen des Tones auf ὑμεῖς und des Fehlens einer Andeutung unwahrscheinlich.

b) 3 1—5. [1] *Deshalb beschlossen wir, da wir* es (die Sehnsucht 2 17) *nicht mehr ertrugen, in Athen allein zurückzubleiben,* [2] *und sandten Tim, unsern Bruder und Gottes Mitarbeiter an der Heilsbotschaft über Christus* (zu 2 2), *damit er euch stärke und ermahne im Interesse eures Glaubens,* [3] *dass Niemand sich bethören lasse in diesen* gegenwärtigen *Trübsalen.* **1.** Διό: 2 19f. Subject ist nach 3 5 nur P. Μή, nicht οὔ, weil das Urtheil nur auf subjective Geltung Anspruch macht. **2.** Aus der Lesart von D* καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ erklärt sich wegen ihrer anscheinenden sachlichen Bedenklichkeit (aber s. I Kor 3 9) sowohl καὶ συνεργόν in B, als καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ in ℵ A vg, als die Verbindungen beider in FG u. a. **3.** Τὸ μηδ. σαίν. ist Object zu παρακαλ., obwohl der Inf. ohne Artikel regulärer wäre. Mit dem Artikel dient er dazu, ein vorhergehendes Nomen wieder aufzunehmen, aber natürlich nur ein in gleichem Casus stehendes wie Rm 14 13 4 13; und hier könnte er ὑπὲρ τῆς πίστ. ὑμῶν nicht einmal sachlich aufnehmen. Erwünscht wäre statt τό das finale τοῦ wie zu 4 6. „Bethören" ist die gesichertste Bedeutung, weniger gesichert: „erregen". Jedenfalls ist Ln's Worttrennung τὸ μηδὲν ἀσαίνεσθαι mit einer nur aus Hesychius belegten Nebenform ἀσαίνειν (nicht einmal ἀσαίνεσθαι) zu ἀσᾶσθαι = λυπεῖσθαι nicht nöthig. *Denn ihr selbst wisst, dass wir* Christen *dazu* (εἰς τὸ θλίβεσθαι) *bestimmt sind;* [4] *denn als wir bei euch waren, sagten wir euch voraus, dass wir in Trübsal kommen müssten, wie es auch geschehen ist und ihr* es *wisst.* Das Letzte scheint dafür zu sprechen, dass nur P und seine Genossen der Trübsal ausgesetzt seien (Hfm); wegen 3ª 5 ist dies aber ganz unzulässig. Doch schliesst sich P sehr naturgemäss mit ein, und hierauf kann οἴδατε gehen. Καὶ γάρ s. zu I Kor 5 7. Πρὸς ὑμᾶς für παρ' ὑμῖν auch II 2 5 3 1 10 Gal 1 18 u. ö. Win 378. [5] *Deshalb ertrug auch ich* es *nicht mehr und sandte, um euern Glauben zu erfahren,* fürchtend, *dass nicht etwa der Versucher euch versucht hätte und vergeblich* (II Kor 6 1) *werden möchte unsre Arbeit.* Dem Wortlaut entspricht am besten Hfm's Deutung: nach Absendung des Tim durch mich und Silv 1f und nach Weggang des letzteren *sandte auch ich* allein einen (andern) Boten. Aber dieses *auch* wäre doch nur dann zulässig, wenn P bei der 1. Sendung in 1 noch nicht betheiligt gewesen wäre. Auch sachlich ist eine zweite ganz unwahrscheinlich. Zudem würde der zweite Sendbote genannt sein. 5 ist also Wiederaufnahme und Vervollständigung von 1f und zeigt, dass dort P ohne Silv gemeint war (μόνοι). Καί in κἀγώ kann allerdings wegen des Tones auf ἐγώ nicht zum Ganzen, d. h. zum Verbum gehören: *deshalb sandte ich auch,* wird aber bloss im Gedanken an μηκέτι στέγ., nicht an ἔπεμψα gesetzt sein: *auch ich* wie Tim *ertrug es nicht mehr*; vgl. 2 17f. Μή als Frage: *ob etwa* passt nicht zum Conjunctiv γέν. und müsste für diesen sich in *damit nicht* umsetzen, was zu hart ist. Nach Begriffen der Furcht aber (wie auch in Absichtssätzen: Gal 2 2) ist

der Indic. eines histor. Tempus, wenn man fürchtet, dass ein Ereigniss bereits eingetreten sei, ebenso correct wie der Uebergang zum Conjunctiv, sobald es sich um ein erst bevorstehendes handelt. Win 470f, Kg § 54, 8 12, Gal 4 11.

Durch 3 1 f 5 (und noch zwingender zu II Kor 1 4) ist die Behauptung Hfm's widerlegt, dass P nie von sich allein im Plural spreche. Andrerseits scheitert der entgegengesetzte Versuch von Laurent, StK 1868, 159—166, dies in den Th-Briefen überall anzunehmen, schon an 2 18. Also ist ein Wechsel nicht zu leugnen. Nun beweisen die Plurale καρδίας bzw. ψυχάς 2 4 8 nicht stringent für mehrere Personen (zu II Kor 3 2), die Sing. τροφός und πατήρ 2 7 11 nicht stringent für nur Eine. Sachlich aber nennt P I Kor 4 15 πατήρ der Kor nur sich selbst, trotz der Mitwirkung des Silv und Tim an ihnen. I Th 1 2 dagegen kann er direct nach deren Erwähnung nicht leicht mit εὐχαριστοῦμεν nur sich selbst meinen. Also wird er sie durch den Plural einschliessen wollen, wenn auch vielleicht mehr honoris causa, und der Gedanke an sie tritt ihm dann im Verlaufe trotz der Plurale desto stärker zurück, je mehr das, was er sagt, nur von ihm selbst gilt (vgl. ἄνθρωπον 4 8). Wie weit dies der Fall ist, lässt sich im Einzelnen nicht sagen, zumal da ihm der Plural so geläufig ist, dass der Sing. ausser 2 18 3 5 überhaupt nur 5 27 vorkommt. Doch darf man für 2 9 gewiss nicht aus Act 20 34 folgern, dass die Gehilfen müssig zusahen, wie P für sie arbeitete; und die Missionsarbeit wird er ihnen auch nicht in grösserem Maasse überlassen haben, als er sie selbst übte. „Apostel" aber (2 6) konnte er sie nach Exc. 4 zu I Kor 15 11 nennen. Das unerwartete ἡμῶν 3 5 scheint deutlich zu zeigen, dass er seine Gehilfen keinesfalls vergessen wollte, sobald er auf die Missionsarbeit in Th zu sprechen kam. Nach diesem ἡμῶν lag ἡμᾶς in 6 so nahe, dass man daraus nicht bestimmt folgern darf, Silv sei schon vor des Tim Rückkehr wieder bei P gewesen. S. Einl. II.

c) **3** 6—10. [6] ***Jetzt aber, da Tim zu uns von euch kam und uns die frohe Botschaft verkündete von eurem Glauben und eurer Liebe und dass ihr allezeit ein gutes Gedächtniss an uns bewahrt, euch sehnend uns zu sehen wie auch wir euch*** zu sehen uns sehnen (2 17f), [7] ***wurden wir deshalb getröstet, Brüder, über euch*** (II Kor 7 7) ***bei aller unsrer Noth und Trübsal durch euren Glauben;*** [8] ***denn jetzt leben wir*** wahrhaft, ***falls ihr im Herrn*** (1 1) ***feststeht*** (ἐάν mit Indic.: Win 277). **6.** Dass die Tröstung direct nach der Rückkehr des Tim eintrat (ἄρτι = *eben* mit ἐλθόντος verbunden), ist zu selbstverständlich. Πάντοτε könnte auch zu ἐπιποθ. gehören. Ἐλθ. ist zeitlich, nicht causal; **7** διὰ τοῦτο nimmt nicht dieses, sondern den Inhalt der Nachrichten des Tim wieder auf, um selbst durch διὰ τῆς πίστ. wieder aufgenommen zu werden, nicht aber auch noch durch ἐφ᾽ ὑμῖν = *an euch,* woneben dann ἐπὶ — θλ. ἡμῶν *über unsre Trübsal* bedeuten würde. Letztere hat übrigens ihre Ursachen in beiden Fällen am Aufenthaltsorte des P und besteht nicht in der Sorge um die Thess. Deren Hebung hilft die Trübsal leichter tragen, da sie volle Lebenskraft verleiht durch die zur Dankbarkeit drängende Freude: [9] ***Denn welchen Dank können wir Gott vergelten in Bezug auf euch für alle die Freude, welche wir um euretwillen empfinden vor unsrem Gott,*** [10] ***wobei wir Tag und Nacht*** (zu 2 9) ***in ganz besonderem Maasse*** (5 13) ***bitten, um*** (zu 2 12) ***euer Angesicht zu sehen und die Mängel eures Glaubens in Ordnung zu bringen?*** **9.** Als Beweis für das wahre Leben gilt somit die im Angesichte Gottes, also in der lautersten und tiefsten Weise gehegte Freude. Ohne rhetorische Wendung würde er lauten: denn wir geniessen um euretwillen ja so viel Freude, dass wir Gott gar nicht entsprechend dafür danken können. Das ᾗ ist attrahirt für ἥν. **10**a könnte als Ausführung dazu erscheinen; aber wegen 10b ist es doch Ueberleitung auf die Mahnungen in 4f. Doch zuvor noch der vorläufig abschliessende Wunsch

d) 3 11—13: [11] *Unser Gott und Vater selbst aber und unser Herr Jesus ebne unsern Weg zu euch;* [12] *euch aber lasse der Herr* Jesus *wachsen und reich werden in der Liebe gegen einander und gegen alle* Menschen (5 15), *wie auch wir gegen euch* in der Liebe (wachsen und) reich sind (wobei die transitiv gebrauchten Verba in der geläufigeren intrans. Bedeutung zu ergänzen sind), [13] *um eure Herzen zu stärken zu untadligen in Heiligkeit vor unsrem Gott und Vater bei der Ankunft unsres Herrn Jesus mit allen seinen Heiligen. Amen* (zu I Kor 14 16). **11.** Δέ gegenüber δεόμενοι 10, sachlich zugleich gegenüber 2 17f. Der Satan hatte eben die Reise verhindert. Gottes und Jesu Thun ist Eines: daher darf sich κατευθ. nach dem nächststehenden Subj. allein richten. **13.** Subj. zu στηρ. ist ὁ κύρ. Ἐν ἁγ. gehört zu ἀμέμπτους, was proleptisch gebraucht ist (I Kor 1 8); zu beiden gehört ἔμπρ. κτλ. Alle Schwierigkeiten bezüglich der Eschatologie lassen sich vermeiden, wenn man μετά κτλ. von στηρ. τὰς καρδ. abhängig macht. Dann hinkt es aber sehr nach. Weit näher liegt die Verbindung mit παρ. Ἅγιοι scheinen dann die Engel zu sein, von denen Christus nach 4 16 II 1 7 Mc 8 38 13 26 f Mt 25 31 begleitet sein wird und die im AT ohne Zusatz οἱ ἅγιοι heissen (Job 15 15 [vgl. 5 1] Ps 89 6 8 Sach 14 5). Aber C h r i s t i (αὐτοῦ) Heilige sind im NT stets die Christen. Auch Διδ. 16 7 wird οἱ ἅγιοι Sach 14 5 auf die Christen gedeutet, aber insofern, als sie vor Christi Ankunft erstehen. S. IX 3. Hier aber scheinen sie mit Christus vom Himmel zu kommen, gegen 4 14—17. Deshalb leitet St 515f die Worte aus IV Esra (7 28) her, wonach die vollendeten Gerechten im Tode in's Paradies versetzt werden, um dann mit dem Messias bei der Parusie wiederzuerscheinen (6 49—76 hinter 7 35). Allein auch nach I Th 4 17 (s. dort Exc. 3) holen sie ihn wenigstens ein und kommen aus der Luft mit ihm auf die Erde herab. Der Wunsch richtet sich dann also darauf, dass die Leser untadlig sein möchten, um hiervon nicht etwa ausgeschlossen zu sein. Seinen Zweck hat der Zusatz, besonders πάντων, gegenüber den Zweifeln, auf die dann 4 13—17 eingegangen wird.

II. Ethisch-dogmatischer Hauptheil 4 1—5 28. Das 3 10c schon Angedeutete, 3 12f von Gott Erbetene kommt hier als Mahnung an die Thess (vgl. ἁγιωσύνη 3 13) wie als Belehrung (vgl. ὑστ. τῆς πίστ. 3 10) zur Ausführung. 1) **4** 1—12: M a h n u n g z u m W a c h s t h u m i m r e c h t e n W a n d e l b e s o n d e r s g e g e n ü b e r U n z u c h t (und U e b e r v o r t h e i l u n g? 3—6) und u n o r d e n t l i c h e m L e b e n (11 f). [1] *Im übrigen nun,* d. h. so viel an euch ist, *Brüder, bitten und ermahnen wir euch in dem Herrn Jesus,* aus der Gemeinschaft mit ihm heraus, also an seiner Statt, *dass ihr, wie ihr von uns empfangen habt, auf welche Weise ihr wandeln und* dadurch *Gott gefallen müsst — wie ihr auch wandelt —* noch *mehr zunehmt.* Das 2. ἵνα nimmt nur das 1. wieder auf; das 2. καθώς dagegen bringt in Form eines Zwischensatzes, was mit καὶ ὄντως περιπ. dem 1. καθώς subsumirt sein könnte. Also zugleich Anerkennung des Vorhandenen wie 1 2—10 2 13 19 f 3 6—8 und Mahnung zu grösseren Fortschritten. [2] *Denn ihr wisst, welche Anweisungen wir euch gaben durch* Berufung auf (I Kor 1 10 II 10 1 Rm 12 1 15 30) *den Herrn Jesus.* [3] *Denn d a s ist Gottes Wille, eure Heiligkeit,* [4] *dass ihr euch* nämlich *enthaltet von der Hurerei,* [4] *dass ein jeder von euch s e i n Gemahl zu erwerben wisse, in Heiligkeit und Ehrbarkeit,* [5] *nicht in Leidenschaft der Begierde, wie auch* (zu 2 14) *die Heiden, die Gott nicht kennen,* [6] *dass einer* (τινά aus ἕκαστον zu entnehmen) *nicht übergreife und*

in der berührten *Sache seinen Bruder übervortheile, weil ein Rächer der Herr* (wohl Gott, nicht Christus, wegen 7 f, vgl. Rm 12 19) *ist über alles dieses, wie wir euch auch vorhergesagt und nachdrücklich* (δι-) *bezeugt haben.* **3.** Τοῦτο ist nachdrucksvolle Vorausnahme des Subjects ὁ ἁγ., dieses wegen γάρ Inbegriff des πῶς δεῖ περιπ. 1. Γάρ begründet also die Mahnung zum περισσεύειν (auf 2 bezogen könnte es nur *nämlich* heissen). Durch die Betonung des τοῦτο: *nichts anderes als* usw. fällt ein Ton auch auf τίνας 2. Ἁγιασμός, eigentlich *Heiligung,* heisst öfters im NT (zu Rm 6 19 Phl 2 6 und Exc. 1 zu I Kor 1 30) und jedenfalls 4 vgl. 7 *Heiligkeit.* Auseinandergelegt wird ihr Inhalt zunächst in den Infinitiven, umfasst aber wohl auch 9—12, jedenfalls nicht deshalb nur 3—5, weil 6 ein 2. artikulirtes Subject folge (LÜN). **4.** Σκεῦος = *Leib,* wofür nicht Barn. 7 3 11 9, wohl aber 21 8 anzuführen war, würde κεκτῆσθαι = *besitzen* erfordern und ἑαυτοῦ überflüssig machen. Dass auch κτᾶσθαι = *besitzen* sei, darf nicht auf Lc 21 19 oder auf die verzweifelte Uebersetzung κτῆσαι ἡμᾶς κύριε Jes 26 13 für בְּעָלוּנוּ אֲדֹנִים *Herren haben uns besessen* oder auf das sinnlose ἐκτησάμην JSir 24 6 bzw. 10 gestützt werden, wo der Urtext wahrscheinlich קָנִיתִי = ἔκτισα hatte. Σκεῦος also auf Grund rein physischer Betrachtung des Geschlechtsverhältnisses: vas, in quod infunditur semen virile, wie כְּלִי bei Rabbinen (s. SCHÖTTGEN, Horae hebr. [I]). Eheschliessung fordert P auch I Kor 7 2 9 bei Gefahr des πάθος ἐπιθυμίας. Da hiermit nur πορνεία gemeint sein kann, nicht Eheschliessung aus Leidenschaft, die auch den Heiden (5) gar nicht charakteristisch wäre, so gehört vor ἐν ἁγ. ein Komma, und zu 5 ist zeugmatisch nur σκεῦος κτᾶσθαι, nicht auch τὸ ἑαυτοῦ zu ergänzen. Will man dies vermeiden, so muss man in 4 ohne Betonung von ἑαυτοῦ übersetzen: *seinen Gegenstand des Geschlechtsverkehrs:* dieser würde sich erst durch ἁγ. κ. τιμή als Eheweib, durch πάθος ἐπιθ. dagegen als πόρνη bestimmen. Aber κτᾶσθαι πόρνην wäre kaum zutreffend; κτᾶσθαι wird also auf den Act der Eheschliessung deuten. **6.** Ἀδελφός will die Verwerflichkeit der That fühlbar machen, ohne dass dieselbe gegenüber einem Nichtchristen deshalb als erlaubt gelten soll. Vgl. zu 2 10. Neuerdings findet man in 6 meist die Habsucht. Allein der asyndetische Uebergang zu ihr ist kaum möglich.

Asyndetisch wird ein Satz, der Neues bringt, angeknüpft, wenn zur Erhöhung der Lebhaftigkeit oder des Gewichts der Rede Partikeln unterdrückt werden wie γάρ (I Pt 5 8ᵇ), οὖν (I Kor 5 7), καί oder δέ in der Erzählung (Joh 1 37—51), μὲν . . δέ (I Kor 15 42—44) oder die Ueberleitung zu einem neuen Abschnitt (I Th 5 14—20 I Kor 6 1 12 9 1), ferner wenn eine Anapher stattfindet (Phl 3 2) und wenn logische Nebensätze zu Hauptsätzen gemacht werden (I Kor 7 18). Einzelne Begriffe oder Satzglieder, die Neues bringen, stehen asyndetisch bei Aufzählungen (I Kor 3 12); Reihen von nur 2 Gliedern sind jedoch bloss bei Impt. wie Mt 19 21 und bei paarweise zusammengehörigen Worten wie II Tim 4 2 I Pt 5 8 (Tit 3 1?) üblich. Vgl. WIN 484 f 500—502, BTM 341—345. Wo nichts hiervon zutrifft und der asyndetisch angefügte Gedanke nicht ohne weiteres seine Neuheit erweist, ist es das einzig Naturgemässe, dass er nur ausführen will. So bei neuen Sätzen I Th 2 10 5 3 I Kor 3 16 5 9 7 27 12 17 15 32 39 41 47 II 5 12 11 30 12 12, bei neuen Satztheilen 12 21. Vollends fraglos ist es, dass in Einer asyndetischen Reihe nicht gleichzeitig Ausführung wie I Th 4 3—5 und Weiterführung (4 6) stattfinden kann. Und entspräche 6 wegen τό dem artikulirten ὁ ἁγιασμός 3, so wäre das Asyndeton nur zweigliedrig und obendrein durch die asyndetischen Erläuterungen zum 1. Glied in ἀπέχ. und εἰδέναι so undurchsichtig wie möglich gemacht. Stand also in 6 nicht, etwa statt des mit τήν Kol 3 5 natürlich nicht zu deckenden τό, ursprünglich eine satzverbindende Partikel, so fordert die Construction gebieterisch, auch hier eine Ausführung zu 3 zu suchen.

Dem würde weder der Umstand entgegenstehen, dass neben der Unkeuschheit I Kor 5 10 Kol 3 5 Eph 4 19 5 3 5 als das 2. Cardinallaster der Heiden die Habsucht genannt wird, was vielleicht auf die Thess nicht zutraf, noch πάντων, noch πλεον., das auch II Kor 2 11 nicht von Hab und Gut handelt; und τὸ πρᾶγμα deutet auch nach dem Sprachgefühl der meisten griech. Ausleger wie II Kor 7 11 auf *die* bewusste *Sache* und somit hier euphemistisch auf den Ehebruch. Auch bei Isäus, Kiro 44 steht es von der μοιχεία und bei Aeschines, Timarch 132—136 bzw. 144—146 von der Päderastie. Dagegen hat die Schwierigkeit, unter τὸ πρ. ohne weiteres *das* kaufmännische *Geschäft* zu verstehen, schon zu der für das NT ganz unwahrscheinlichen Ausflucht getrieben, ἔν τῳ = ἔν τινι zu schreiben (Win [8] § 6, 4d). Τό vor μή bleibt übrigens auch bei epexegetischer Deutung von 6 schwierig, und es wäre am besten (zu 3 3), wenn es final gefasst oder in diesem Sinne τοῦ gelesen werden dürfte. 7 *Denn nicht hat uns* Christen *Gott berufen zu Unlauterkeit, sondern in Heiligkeit* (zu 3) zu sein: Prägnanz, durch die das Ziel der Handlung als bereits erreicht dargestellt wird, wie I Kor 4 15 7 15; umgekehrt mit Präposition der Bewegung und Verbum der Ruhe I 7 5. Das sprachlich correctere *unter Heiligung,* d. h. indem er uns heiligt, würde keinen passenden Gegensatz zu ἐπὶ ἀκαϑ. bilden und den in 8 b durch καί als neu eingeführten Gedanken vorausnehmen. 8 *Darum also wer* obige Mahnungen *verwirft, verwirft nicht einen Menschen,* der sie ihm einschärft, speciell mich, *sondern Gott, der* doch *sogar seinen heiligen Geist in euch* hinein *giebt.* Begründende Kraft des τοιγαροῦν ist trotz -γαρ- Hbr 12 1 und im Classischen noch sicherer ausgeschlossen als hier. Bei dem Präsens διδ. ist am ehesten an die Gnadengaben 5 19 f zu denken. Anderwärts der Aorist zur Bezeichnung der grundlegenden Ertheilung des πνεῦμα beim Gläubigwerden: Gal 4 6 Rm 5 5 II Kor 1 22 5 5. 9 *Ueber die Bruderliebe aber habt ihr nicht nöthig, dass man euch schreibe.* Correcter 5 1; doch s. Win 318. Auch Hbr 5 12 kann man τίνα betonen. Ἔχομεν in א c D*FG dürfte Correctur sein; εἴχομεν in B ist vollends unpassend. *Denn ihr selbst seid von Gott gelehrt, einander zu lieben.* Εἰς eigentlich: mit dem Erfolge, dass. 10 *Denn ihr thut es auch* (nämlich τὸ ἀγ.) *gegen alle Brüder in ganz Macedonien* (Einl. I 1). Diese Anerkennung verträgt sich wie in 1 völlig mit dem Folgenden: *Wir ermahnen euch aber, Brüder,* noch *mehr zuzunehmen* 11 *und eure Ehre darein zu setzen, ruhig zu sein und eure eignen Angelegenheiten zu betreiben und mit euern Händen zu arbeiten, wie wir euch angewiesen haben,* 12 *damit ihr wohlanständig gegenüber den Draussenstehenden* (I Kor 5 12 f, vgl. das rabbin. החיצונים = Nichtjuden bei Lightfoot, Horae hebr. zu Mc 4 11 und Schöttgen [s. o. 4] zu I Kor 5 12) *wandelt* durch ἡσυχ. und πράσσειν τὰ ἴδια *und* durch ἐργάζ. *nichts bedürft.* Μηδενός als Masc. wäre fernerliegend und ohne ersichtlichen Zweck. **10** b kann sich, durch δέ der Anerkennung der Bruderliebe gegenübergestellt, nur auf dieses selbe Gebiet beziehen, also trotz des Anklangs an 2 nicht auf das dort erwähnte umfassendere, von dem allerdings **11** passend einen Theil bilden würde. Mit der Bruderliebe allein aber, die ja nicht in Wohlthätigkeit aufgeht, hängt 11 nicht so zusammen, dass es einem Gebahren wehrte, welches den Wohlstand und damit die Wohlthätigkeit bedroht, und kaum so, dass es die Ausbeutung derselben verböte, da doch immer die ganze Gemeinde angeredet wird. Also bringt 11 etwas Neues. Aufgeregtheit, Verlassen der Arbeit nnd Beschäftigung mit fremden Angelegenheiten, wenn auch nicht gerade Ein-

dringen in die Gewissen Andrer, waren jedenfalls aus Anlass der eschatologischen Frage eingerissen, auf welche P deshalb sofort mit der bekannten Formel übergeht.

2) 4 13—5 11: Beruhigung (4 13—18) und Ermahnung (5 1—11) betreffs der Wiederkunft Christi. a) 4 13—18. [13] *Wir wollen euch aber nicht in Unkenntniss wissen, Brüder, über die Entschlafenen, damit ihr nicht betrübt werdet wie auch* (zu 2 14) *die Uebrigen, die keine Hoffnung haben,* also die Heiden; Sadducäer waren den Thess schwerlich bekannt. Κοιμώμενοι (zu Mc 5 40) wie κοιμηθέντες 14f oder κεκοιμημένοι I Kor 15 20 sind die, welche sich in dem nicht etwa seligen, sondern wegen λυπ. und μὴ ἔχ. ἐλπ. sehr unbefriedigenden, wohl als ein trübes Schattenleben gedachten Zustand zwischen ihrem Tod und dem jüngsten Tage befinden. Das Präsens (auch I Kor 11 30) steht hier vielleicht deshalb, weil die, denen er erst drohte (die Entschlafenden), eingeschlossen sind. Aber ihretwegen allein wäre die Sorge gewiss nicht so gross gewesen. [14] *Denn wenn* (= da) *wir* Christen *glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so* müssen wir auch annehmen: es *wird in dieser Weise Gott die Entschlafenen durch Jesus auch mit ihm führen.* Καί gehört zu οὕτως, also zum ganzen Satze und muss daher im Deutschen zum Verbum gestellt werden, da es nicht direct mit der Uebersetzung von οὕτως verbunden werden kann. Wegen der Bezugnahme auf Jesus muss die Befürchtung der Thess Christen, nicht heidnischen Verwandten gegolten haben, wenn auch διὰ τοῦ Ἰησοῦ nicht zu κοιμ. gehört, da sonst wie 16 ἐν stehen würde. Οὕτως = (ἀποθανόντας καὶ) ἀναστάντας. Zu erwarten wäre als Hauptverbum ἀναστήσει. P sagt aber statt dessen sofort, Gott werde sie durch Jesus bei dessen Wiederkunft so führen, dass sie, was ja der Hauptgegenstand der Sehnsucht war, mit diesem zusammen wären (17). S. noch VI. [15] *Denn das sagen wir euch in einem* (= als ein) *Wort des Herrn, dass wir, die Lebenden, die zur Ankunft des Herrn Uebrigbleibenden, nicht zuvorkommen* (zu 2 16) *werden den Entschlafenen;* [16] *denn der Herr selbst wird unter* (I Kor 3 13 4 21) *Befehlsruf,* nämlich *unter* dem Schall *der Stimme eines Erzengels und unter* dem *einer Posaune Gottes herabsteigen vom Himmel und die Todten in Christus werden auferstehen zuerst,* [17] *darnach werden wir, die Lebenden, die Uebrigbleibenden, zugleich mit ihnen entrückt werden auf Wolken dem Herrn entgegen in die Luft: und so werden wir allezeit bei dem Herrn sein.* **16.** Das κέλευσμα an die Todten zum Auferstehen muss Christus rufen, wenn es nicht, weil ohne Zusatz, nur Vorausnahme von φωνή und σάλπ. ist. Σάλπ. stammt aus Ex 19 16 Jes 27 13. Vgl. Mt 24 31 IV Esr 6 23 und zu I Kor 15 52; für σ. θεοῦ Apk 15 2 I Chr 16 42, JdTh 1874, 198f 220f. Αὐτός soll wohl nur die Gewissheit der Auferstehung sichern (Exc. 3 zu II 2 12). Dass sie aber ἐν Χρ., d. h. durch Chr., geschehe, ist neben dem schon Gesagten überflüssig. Also gehört ἐν Χρ. zu οἱ νεκροί (vgl. I Kor 15 18 23). **17.** Νεφέλαι sind, weil ohne Artikel, nicht die ohnehin vorhandenen, sondern eigne Vehikel wie sonst für Gott (Ps 104 3), Christus (Act 1 9 11 Mt 24 30 26 64, vgl. Dan 7 13) u. A. (Apk 11 12). P bricht rasch ab: [18] *Deshalb tröstet einander mit diesen Worten,* um eine Mahnung vorzubereiten, die sich an dieselbe Sache knüpft.

1. Die Meinung der Thess über das Schicksal ihrer Todten steht nach 13 als vollständige Hoffnungslosigkeit der der Heiden gleich; nach 15—17 scheinen sie nur ein zeitliches Zurückbleiben derselben hinter den Ueberlebenden bei der Parusie anzunehmen — ein

definitives deshalb nicht, weil φθάσ. hier keinesfalls wie beim Bild des Wettlaufs die Zurückbleibenden mit dem Verlust des erstrebten Gutes bedrohen kann. Ausschlaggebend kann nun nicht das Zweite sein, da das Erste dabei selbst dann zu stark ausgedrückt wäre, wenn sie geglaubt hätten, die Gestorbenen würden des Antheils an dem Reiche vorläufiger Seligkeit (Exc. 4 zu I Kor 15 28) verlustig gehen, wofür andrerseits φθ. ein viel zu schwacher Ausdruck wäre. Also müssen die Thess wirklich an der Wiederbelebung ihrer Todten gezweifelt haben, nur, nach der Art der Antwort zu urtheilen, ohne die tadelnswerthen Motive der τινές I Kor 15 12 32—34). P erweist die Auferstehung in 14 denn auch ebenso allgemein, wie sie bezweifelt war, und zwar durch einen Schluss wie I Kor 15 12—20, den er selbst zieht. Dann 15—17 auch noch durch ein Wort Christi; und wenn er dabei nur von zeitlicher Priorität bei der Parusie spricht, so erklärt sich dies jetzt ganz einfach daraus, dass dieser Ausspruch eben nur hiervon handelte. Passend ist er trotzdem, da er die Auferstehung im allgemeinen um so selbstverständlicher voraussetzt. 2. Hieraus folgt über Umfang und Herkunft des Herrenworts, dass es, wie auch an sich wahrscheinlich ist, nicht in 16^a vorliegt (so vS 280f), auch nicht in 16 ohne πρῶτον (so Stähelin, JdTh 1874, 193f 220), und nicht aus Mt 24 29—31 stammt (so die Meisten), da hier überall die Hauptsache, die Prioritätsfrage, und somit ein Beweis für 15 17 fehlt, aber auch nicht aus IV Esra 5 41 f (St; vgl. 44 7 28 4 35 f): Quid facient qui ante me sunt, aut nos, aut hi qui post nos? Et dixit ad me: coronae (einem in sich geschlossenen Kranze) assimilabo judicium meum: sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas. Hier wird ja gerade die umgekehrte Erwartung, die späteren (übrigens gar nicht: die bei der Parusie noch lebenden) Generationen würden in Nachtheil kommen, abgewehrt, und nicht durch ein πρῶτον — ἐπ., sondern durch Behauptung der Gleichzeitigkeit für Alle. Hätte St Recht, so wäre mindestens dieser Abschnitt dem P abzusprechen, da das IV. Esrabuch gegen Ende des 1. Jahrh. n. Chr. entstanden ist (Schr ^{2}II 646—661). Allein St sagt jetzt (Gal-Brief 232 2) selbst, er habe nur zeigen wollen, „dass die Sorge um das Schicksal der vor der Parusie Entschlafenen in ihrem Verhältniss zu den dann noch Lebenden auch im IV. Esrabuch einen breiten Raum einnehme und eine Berührung zwischen beiden Schriften herstelle". Eine solche reicht aber zum Beweis der Abhängigkeit eben bei weitem nicht aus. Ebenso wenig muss 3 13 (s. dort) auf IV Esr (7 28) ruhen oder der Seelenschlaf 4 13 auf IV Esr 6 49—76 (hinter 7 35) oder περιλειπόμενοι 4 15 auf IV Esr 6 25 u. a., was Hgf, Messias Judaeorum LXIV f unter der Voraussetzung anführt, das Buch sei 30 v. Chr. geschrieben. Das Herrenwort liegt also in 15—17 vor (ἡμεῖς hindert nicht, sondern zeigt nur, dass P es nicht wörtlich anführt), nicht so leicht in 16 f, da sein Beginn nach der vorläufigen Formulirung in 15 nicht genug markirt wäre, schwerlich in 15 allein (so PSchmidt), da 16 f detaillirter ist. Sein Ursprung kann nur in einem sogen. dictum Jesu ἄγραφον (vgl. zu 5 4 22 und Act 20 35) oder einer directen Offenbarung an P wie Gal 1 12 2 2 II Kor 12 1 gesucht werden. Für Letzteres könnte die Formlosigkeit der Einführung sprechen. 3. Ein Vergleich mit I Kor 15 zeigt nirgends einen wirklichen Widerspruch. Vgl., ausser den schon notirten Parallelen, für σάλπιγξ und die Reihenfolge, wenn auch ohne den hier darauf gelegten Nachdruck, I Kor 15 52. Dass dort die φωνὴ ἀρχαγγ. fehlt, wird man nicht urgiren. Zwischen ἐπ. und πρῶτον fällt wegen ἅμα nicht etwa der längere Zeitraum von I Kor 15 24 f (Exc. zu 15 28); beide Acte sind vielmehr in 15 23^c befasst. Es wird also nur der Beginn des vorläufigen Seligkeitsreichs in Betracht gezogen. Die Uebergehung des letzten Hauptacts (I Kor 15 24—28) wie der Verwandlung der Ueberlebenden (15 51 f) erklärt sich genügend aus dem Zweck, nur über das Schicksal der κοιμ. zu beruhigen. Selbstständig gegenüber I Kor 15 ist nur die Entrückung in die Luft. Dass nun dort der Ort der Seligkeit sein solle (vS 284f), wird nicht nur nirgends sonst angenommen, sondern es ist auch an sich ganz unwahrscheinlich. Als ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος eignet sich die Luft zum Aufenthalt von Geistern (nach Eph 2 2 und Rabbinen bei Mr zu dieser Stelle übrigens nur von bösen), die unsichtbar sind wie die Luft selbst (Philo I 641 263), nicht aber von Wesen mit Leibern, wenn auch nach I Kor 15 40 44 mit himmlischen. Als Grund hierfür wäre einzig das Schwinden von Himmel und Erde nach Apk 21 1 denkbar; dass aber hierbei die Luft bestehen bliebe, ist abenteuerlich und auch nirgends ausgesprochen. Die ἀπάντ. könnte nun

dem Eingang in den Himmel dienen. Dabei verliert aber Christi Herabkommen fast allen Zweck. Denn es dient sonst überall der Aufrichtung seines Reiches auf der Erde, sei es auf der alten oder auf der nach Jes 65 17 66 22 Apk 21 1 erneuten. Wo, wie im Hbr-Brief (12 22 f 27 11 16) und im 4. Evangelium (12 32 14 2 f 17 24), das selige Endreich lediglich im Himmel gesucht wird, ist von sichtbarer Wiederkunft Jesu nicht mehr die Rede. Also ist Einholung Christi auf die Erde, wofür auch das Wort ἀπάντ. am besten passt, schon an sich der einzig wahrscheinliche Zweck und stimmt überdies ausgezeichnet zu I Kor 15. Denn da P nie etwas Gegentheiliges sagt, muss er das selige Endreich mit dem ganzen A und NT (abgesehen von obigen erst nach ihm auftretenden Ausnahmen) auf der Erde erwartet haben; nur das σχῆμα der jetzigen Welt vergeht nach I Kor 7 31. Auch sind die Motive völlig durchsichtig, die ihn, aber erst II Kor 5 1—10, zu der gegentheiligen Ansicht hinüberführten (s. dort Exc. 2). Mit II Kor 5 darf also in I Th Uebereinstimmung nicht erwartet werden. Vollends wenn es sich I Th 4 um das sogen. tausendjährige Reich handelt, ist die Erde als dessen Schauplatz nach ausnahmsloser Vorstellung von selbst gegeben. Vgl. SCHR [2]II 451—464. 4. Dass in ἡμεῖς 15 17 (wie I Kor 15 51 f 10 11) die Erwartung liegt, P werde sammt der Mehrheit der Thess die Parusie erleben, ist fast allgemein, z. B. auch von ZÖCKLER, zugegeben. Die Künste, welche nöthig sind, wenn man dem entgehen will, s. bei LÜN und in XIII 1.

b) 5 1—11. [1] *Ueber die Zeiten und die Wendepunkte aber, Brüder, habt ihr nicht nöthig, dass euch geschrieben wird:* [2] *denn ihr selbst wisst genau, dass der Tag des Herrn* (Jes 2 12 Jo 1 15 I Kor 1 8 u. ö.; ohne Artikel bei P nur noch Phl 1 6 10 2 16) *so* unversehens *wie ein Dieb in der Nacht kommt* (Mt 24 43 Apk 3 3 16 15 II Pt 3 10 nach Jo 2 9). [3] *Wenn sie sagen: Friede und Sicherheit* (Jer 6 14 8 11 Ez 13 10), *dann tritt plötzliches Verderben an sie heran wie die Wehen an die Schwangere* (Hos 13 13 Jer 13 21), *und nicht werden sie entkommen.* 1. Περὶ δέ leitet I Kor 7 1 25 8 1 12 1 16 1 12 die Antworten auf die (brieflichen) Anfragen der Kor ein. Möglich, dass die Thess P durch Tim um Aufschluss über die Zeit der Parusie gebeten hatten. Eingeschränkt ist die Zeit der Ungewissheit natürlich nach Exc. 4 zu 4 18 auf das Leben des P. Der Plural χρόνοι und καιροί sagt also nicht, dass zuvor mehrere Weltperioden vergehen können, sondern ist formelhaft wie Act 3 19 21. Nur nebenbei aber liegt dieselbe Beschränkung in 3 ὠδίν, die ja über eine gemessene Zeit nicht ausbleiben kann; benutzt ist an dem Bilde, das Mt 24 8 Mc 13 9 die Drangsal vor Ankunft des Messias bedeutet, nur die Plötzlichkeit. Subject zu λέγωσιν sind wegen 4—6 eigentlich nur die Nichtchristen; offenbar aber waren auch Christen in gleicher Gefahr, da die Sache sonst gar nicht behandelt sein würde. Das Asyndeton führt 2 aus (Exc. zu 4 6). Ἐπίστ. statt ἐφίστ.: WIN [8] § 5, 10 c. Zur Sache vgl. Lc 21 34 36 Mt 24 37—51. [4] *Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsterniss, dass der Tag* des Herrn *euch wie ein Dieb überraschen sollte;* [5] *denn alle seid ihr Söhne des Lichts* (Hebraismus wie Lc 16 8 Eph 5 8 2 2 f I Pt 1 14) *und Söhne des Tags; nicht sind wir* Christen Angehörige *der Nacht noch der Finsterniss.* [6] *Also lasst uns nun nicht schlafen wie die Uebrigen* (zu 3), *sondern wachen und nüchtern sein.* 4. Ἵνα ist hier nicht, was sich im NT sonst meist durchführen lässt, final, da der Gedanke: *damit in diesem Falle nach göttlicher Absicht* usw. zu wenig Werth hat; LÜN's Deutung aber: Gottes Absicht, dass der Tag die Ungläubigen überrasche, kann auf euch keine Anwendung finden, würde μή hinter ἵνα erfordern. Καταλάβῃ klingt an das dictum Jesu ἄγραφον bei Justin, dial. 47 am E. an: ἐν οἷς ἄν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ (mehr bei RESCH, TU V 4, 112—114 227—229). Eine grobe Verletzung des Bildes in 2 ist LN's und W-H's Lesart κλέπτας nach AB cop. Vielmehr bedeutet σκότος, νύξ und καθεύδ., in jenem Bilde

bleibend, den in 3 beschriebenen Zustand: Unkenntniss und Sorglosigkeit. 5 erweitert zur Begründung den Umfang in πάντες und vertieft den positiv gewendeten Begriff: φῶς ist intellectuell und sittlich der Zustand der Erleuchtung durch Gott, aus dem dann wieder 6 als Einzelforderung abgeleitet wird. [7] *Denn die Schlafenden schlafen des Nachts, und die Trunkenen sind des Nachts trunken;* [8] *wir aber als dem Tage angehörig wollen nüchtern sein, angethan mit einem Panzer von Glauben und Liebe und als Helm mit Hoffnung auf Heil.* 7. Begründend (γάρ) wäre nur der Gedanke: die Schlafenden und Trunkenen gehören der Nacht an, während νυκτός hier, da nicht εἰσίν steht, Zeitangabe ist. Aber selbst jene Begründung würde nur auf einem Wortspiel beruhen, da Schlafen nebst Trunkensein jetzt eigentlich, vorher mit γρηγ. und νήφ. sachgemäss bildlich gebraucht ist. Sollte 7 Randbemerkung eines Lesers und 8 a Verbindungszusatz eines zweiten sein, der sie als Bestandtheil des Textes betrachtete und auf das νήφωμεν in 6 zurücklenkte? Wegen περικεφ. ἐλπίδα ist gemeint: Panzer, der in Gl. und L. besteht. Vgl. I Kor 5 8 II 1 22 2 14 Apk 2 10. Ueber Gl., L. und H. vgl. zu 1 3. Sie erscheinen hier nur als Schutzwaffen (anders Eph 6 11—18) gegen die Versuchungen, welche die Gläubigen am Tage des Herrn der ὀργή (Rm 2 5) aussetzen könnten. Zum Ganzen vgl. Rm 13 11—14 Jes 59 17 Sap 5 18. [9] *Denn nicht hat uns Gott bestimmt zu Zorn,* wie die Kleinmüthigen (14) glauben mochten, *sondern zu Erwerbung von Heil durch unsern Herrn Jesus Christus,* [10] *der um unsretwillen gestorben ist, damit wir, mögen wir wachen oder schlafen, zugleich mit ihm leben* (die Conjunctive bei εἴτε wegen des regierenden ἵνα). Ὅτι begründet also die Ermahnung durch die Thatsache (1 4) des Erwähltseins. Hiesse es: *dass nämlich,* so stände statt ἔθετο gewiss ein Futurbegriff, und nicht wörtlich wiederholend σωτηρία. Letztere verleiht Christus dadurch, dass sein in Betreff (περί) oder nach andrer Lesart zu Gunsten (ὑπέρ) der Menschen erfolgter Tod im Gericht zur Geltung kommt (zu 1 10). Zunächst negativ Rettung vor der ewigen ἀπώλεια (I Kor 1 18 II 2 15 Phl 1 28), wird sie hier positiv bestimmt durch ἅμα σὺν αὐτῷ ζῆσ. Nun lebt Christus schon jetzt und σωτ. bezeichnet II Kor 6 2 (vgl. Rm 8 24) den Heilsbesitz auf Erden; allein da der Gegensatz ὀργή auf das Endgericht weist, so ist wie 4 17 und wie in σωτ. Rm 13 11 das Leben nach diesem gemeint. Man braucht dabei nicht, um den Gedanken an die Verbindung mit Christus während des Erdenlebens fernzuhalten, ἅμα, von σύν losgerissen, = יחד *unter einander verbunden* zu nehmen, zumal da σύν auch ohne ἅμα die Verbindung mit Christus aussagt. Zudem wäre καθεύδ. im Sinne von 6 unmöglich, im buchstäblichen kleinlich; es ist also = κοιμᾶσθαι 4 13, γρηγ. = περιλείπεσθαι 4 15, und somit wird am Schluss der Ermahnung nochmals der Trostgedanke von 4 15—17 betont. Für seine Person giebt P durch εἴτε . . εἴτε dabei keineswegs die Ueberzeugung auf, die Parusie noch zu erleben (XIII). In ἡμ. fasst er sich ja mit allen Christen zusammen und rechnet sich dabei laut 4 15 17 eben zu den γρηγοροῦντες. [11] *Deshalb ermahnt* (oder: *tröstet* wie 4 18) *einander und erbaut einer den Andern, wie ihr auch thut:* eine Anerkennung wie 4 1 9 f 5 1 f. Οἰκοδ. bedeutet zunächst den Aufbau der Gemeinde als des Hauses Gottes (I Kor 3 9, vgl. I Pt 2 5) auch ohne Vorträge: Rm 14 19 f 15 2 I Kor 8 1 10 23 II 10 8 13 10 12 19; und wo es durch Vorträge für die Gemeinde wie I 14 12 26 geschieht und dann auch den Einzelnen zum Object hat wie 14 3—5 17, eignet den Vorträgen durchaus nicht nothwendig ein „erbaulicher“ Charakter im modernen Sinne ein-

seitiger Anregung des religiösen Gefühlslebens. Die Schreibung εἰς τὸν ἕνα (erbaut einander in den Einen, Christus, hinein) legt zu viel Mystik in die Stelle.

3) 5 12—21. Vermischte Schlussmahnungen zu christlichem Wandel: 12f 14f 16—18 19—22, und Schlusswunsch 23f. a) 5 12f. [12] *Wir bitten euch aber, Brüder, anzuerkennen* (Ps 144 3 I Kor 16 18) *die, welche bei euch* (weniger naheliegend: *an euch*) *arbeiten und euch im Herrn* (4 1) *vorstehen und euch zurechtweisen,* [13] *und sie in ganz besonderem Maasse* (3 10) *lieb und werth zu halten wegen ihres Werkes. Haltet Frieden unter einander.* Κοπ., προϊστ. und νουθ. sind wegen gemeinsamen Artikels dieselben Personen, also die Vorsteher. Νουθ. geht in 14 auf die Seelsorge, also wohl auch hier nicht auf die Lehre; aber auch κοπ. nicht, was nach I Kor 16 16 Rm 16 6 12 eher das Besorgen der Geschäfte bedeutet, wenn es nicht allgemeiner zu belassen ist (Gal 4 11 I Kor 15 10). Ἡγεῖσθαι (classisch: ποιεῖσθαι) περὶ πλείστου heisst: hochhalten. Eine solche dem ἡγ. Inhalt gebende Bestimmung wird aber durch ein Adverb wie ὑπερεκπ. nicht ersetzt. Also stände ἡγ. trotz ὑπ. kahl, wenn nicht ἐν ἀγάπῃ zu ihm gehörte. Vgl. ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει Rm 1 28, ἐν ὀργῇ Thuc. II 18 3 21 3 65 2 (8 3?), ποιεῖσθαι ἐν ὀλιγωρίᾳ = missachten IV 5 VII 3 2, λαμβάνειν ἐν πόθῳ = ersehnen Soph., Oed. Kol. 1679, und Win 355 über διά. Die Lesart ἐν αὐτοῖς wird in vg durch cum eis erläutert. Da dies aber μετά erfordert, so ist ἐν ἑαυτοῖς mit AB zu lesen, was für ἐν ὑμῖν αὐτοῖς steht; αὑτῶν, αὑτοῖς usw. sind im NT fraglich (Win 142f). Werthschätzung der Vorsteher befördert den Frieden in der Gemeinde.

b) 5 14f. [14] *Wir ermahnen euch aber, Brüder, weist zurecht die Unordentlichen* (s. besonders 4 11), *tröstet die Kleinmüthigen, nehmt euch der Schwachen an, seid langmüthig gegen alle* Menschen (5 15). Die ἀσθ. sind in dieser Umgebung nicht Kranke, sondern Solche wie I Kor 8 7—13 Rm 14 1f. [15] *Seht zu, dass nicht einer Böses gegen Böses einem vergelte, sondern trachtet allezeit nach dem* sittlich *Guten gegen einander und gegen Alle* (3 12). Nach der Satzform soll man darauf sowohl bei sich selbst als bei Andern sehen. Der Wunsch gelegentlicher Rache an den Verfolgern mochte nur zu nahe liegen. Sachparallelen s. Rm 12 17 I Pt 3 9 I Kor 4 12 Ps 109 28 Mt 5 38—48. Unvermittelt folgt nun

c) 5 16—18 eine Hauptforderung für trübe Zeiten: [16] *Allezeit freut euch* (Phl 4 4 II Kor 13 11 6 10), und um sie zu erleichtern, die zweite: [17] *ohne Unterlass* (zu 1 2) *betet.* Dazu stimmt man sich aber am leichtesten durch Beachtung der dritten: [18] *in allem* (in jeder Lage) *dankt; denn das ist Gottes Wille in Christus Jesus euch gegenüber.* Τοῦτο kann auf εὐχαρ. allein, aber auch mit auf 16f gehen. In Chr. tritt Gottes Wille den Gläubigen entgegen.

d) 5 19—22. [19] *Den Geist löscht nicht aus,* [20] *Prophetenreden verachtet nicht.* Πν. ist das Allgemeinere und geht jedenfalls nicht in προφ. auf, aber auch nicht wie I Kor 14 15f 2 37 in Glossolalie. An welche Geistesäusserungen ausser der προφ. gedacht ist, bleibt dunkel, da der Zusammenhang nichts andeutet. Προφ. scheint mit Rücksicht auf 4 13—5 11 herausgehoben zu sein und wäre dann trotz Exc. 1 zu I Kor 14 40 wesentlich Zukunftsweissagung. [21] *Alles aber prüft, das Gute haltet fest;* [22] *von jeder Art von Schlechtem haltet euch fern.* Da es eine eigne Gabe der διάκρισις πνευμάτων gab (Exc. 6 zu I Kor 14 40) und das δέ überwiegend bezeugt ist, so wird 21 vom Prüfen der pneumati-

schen Rede handeln; dann aber 22 ebenfalls. Denn εἶδος heisst nicht: *Schein*; auch bildet das Meiden bösen Scheins keinen strengen Gegensatz zum Festhalten des Guten. Ab omni specie mali aber ist sprachlich leichter als: mala, und es bedarf dazu nicht des Artikels vor πονηροῦ, der übrigens den Satz ganz allgemeingiltig machen und die Beziehung auf die Prophetenrede zerstören würde. Vgl. πᾶν εἶδος πονηρίας bei Jos., ant. X 3 1. Viele Kirchenväter verbinden 21 f mit dem dictum Jesu ἄγραφον: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται. Wäre bewiesen, dass diese Verbindung schon in einer vor P vorhandenen Quelle oder mündlichen Tradition vorlag, so könnte man εἶδος von der Münzart verstehen, die die Wechsler durch Uebung unterscheiden. S. Hänsel, StK 1836, 170—184; Resch, ZWL 1888, 177—186 und besonders in TU V 4, 116—127 233—239. Allein dies müsste, etwa durch νομίσματος, angedeutet sein, und εἶδος wäre schon bei καλόν nöthig. Inhaltlich kann der Nachdruck, wenn man in Th die Prophetenrede wegen ihrer grossen Häufigkeit verachtete, auf 19 f liegen; aber auch auf 21 f, wenn man sie zu hoch hielt. P meint dann: ich sage ja nicht, ihr sollt den Geist auslöschen; aber prüft.

e) 5 23 f. [23] ***Der Gott des Friedens selbst aber*** (3 11) ***heilige euch nach eurer ganzen Person, und unversehrt möge euer Geist und Seele und Leib in einer bei der Ankunft unsres Herrn Jesus Christus untadligen Weise bewahrt werden.*** [24] ***Treu ist der euch Berufende*** (zu 2 12), ***der*** es (das τηρηθῆναι) ***auch ausführen wird.*** **23.** Εἰρήνη wegen des Inhalts des Wunsches nicht wie 5 13, sondern wie 1 1. Ὁλοτελεῖς wird durch die Dreitheilung ausgeführt, meint also jeden Einzelnen; ὁλόκληρον gehört wie ὑμῶν zu allen 3 Stücken.

Πνεῦμα reservirt P eigentlich zur Bezeichnung des göttl. Geistes, spricht es also dem Menschen erst als Folge der Bekehrung zu. Doch I Kor 2 11 Rm 8 16 stellt er dem göttlichen ausdrücklich ein dem Menschen von Natur eignes πν. gegenüber. Dasselbe meint er bei dem einfach anthropolog. Gegensatz zu σῶμα I Kor 5 3 f 7 34 und ohne diesen 16 18 II 7 13 2 13, wo es sich um Beruhigung des aufgeregten Innern handelt, gegenüber σάρξ jedoch nur I Kor 5 5 und nur deshalb, weil auch hier der Gegensatz ein rein anthropolog. ist (zu II Kor 7 1 s. Exc. 3 5). Während Rm 12 11 auch das göttl. πν. als Ursache des ζεῖν gemeint sein kann, gehört hierher wegen μου auch Rm 1 9, und I Th 5 23 deshalb, weil der Wunsch bezüglich des im Gläubigen wohnenden Gottesgeistes überflüssig wäre. Vgl. noch zu I Kor 4 21. Die ψυχή steht ganz auf Seite der σάρξ als deren belebende Kraft: I Kor 2 14 15 44—47. Da die σάρξ nach 15 50 f bei der Parusie schwindet, so steht I Th 5 23 passend σῶμα (Exc. zu I Kor 6 20). Allein ungewöhnlich ist die Coordination, die auf der griechisch-philosophischen Trichotomie zu beruhen scheint, während P auf Grund von Gen 2 7 dichotomisch denkt, wenn er auch der σάρξ bzw. dem σῶμα oder den μέλη bald πνεῦμα (I Kor 5 3 7 34), bald νοῦς (Rm 7 23 25), bald ἔσω ἄνθρωπος (7 22), bald sogar nach at. Redeweise ψυχή (II Kor 1 23 Rm 2 9) gegenüberstellt. Doch wollte er I Th 5 23 wegen ὁλοτελεῖς vielleicht häufen wie Lc 1 46 f. Genügt dies nicht, so wäre immer noch eher etwa καὶ ἡ ψυχή für Randzusatz als der ganze Brief für unächt zu halten.

4) 5 25—28: Briefschluss. [25] ***Brüder, betet unsretwegen.*** [26] ***Grüsst die Brüder alle mit heiligem Kuss.*** Dies war, da es so oft erwähnt wird, jedenfalls in der Gemeindeversammlung Sitte und soll hier nach Vorlesung des Briefs die brüderliche Gemeinschaft noch besonders bekräftigen. [27] ***Ich beschwöre euch bei dem Herrn*** Jesus, ***dass der Brief allen Brüdern vorgelesen wird.*** [28] ***Die Gnade unsres Herrn Jesus Christus*** sei ***mit euch!***

5 27 könnte der Versuch eines Späteren sein, seinem Werke Beachtung zu sichern. Vgl. Kol 4 16, Polykarp 13. Doch erklärt es sich auch, wenn zu befürchten war, dass die durch die Verleumdungen Bestrickten von der Vertheidigung des P nichts hören mochten, oder

wenn Gemeindeglieder zeitweilig abwesend waren. Der Brief scheint zur Einhändigung an die Vorsteher bestimmt zu sein. So wird es auch erklärlich, dass 26 nicht wie I Kor 16 20 II 13 12 Rm 16 16 I Pt 5 14 „einander“ steht. Eine ausgeprägt amtliche Stellung nehmen die Vorsteher übrigens noch nicht ein (s. ἐν κυρίῳ 12), und ihre Thätigkeit ist ganz entsprechend primitiven Verhältnissen beschrieben; 14 gilt der ganzen Gemeinde. Sollte diese Deutung von 27 nicht genügen, so wäre immerhin eher dieser Vers als der ganze Brief für unächt zu erklären und aus der Zeit (des 2. Jahrh.?) zu datiren, in welcher die Verbreitung der apostol. Briefe mit Nachdruck betrieben wurde.

Der zweite Brief an die Thessalonicher*).

I. Haupttheil **1** 1—12: Eingang. 1) **1** 1f: Zuschrift. [1] *P und Silv und Tim der Gemeinde der Thess,* die *in Gott unsrem Vater und dem Herrn Jesus Christus* ist. [2] *Gnade* sei *euch und Friede von Gott unsrem* (oder: *dem*) *Vater und dem Herrn Jesus Christus.* S. zu I 1 1, sowie XVI 5.

2) **1** 3—12: Nothwendigkeit des Dankes gegen Gott für den guten Zustand der Leser in Verfolgungen (3f), Hinweis auf die göttliche Vergeltung für die Bedrängten und die Bedränger (5—10), Fürbitte für die Leser (11f). a) **1** 3f. [3] *Danken müssen wir Gott allezeit in Bezug auf euch, Brüder — wie es* ja *würdig ist — dass überreichlich wächst euer Glaube und sich mehrt die Liebe jedes Einzelnen von euch allen* (I 1 2f) *gegen einander* (I 3 12), [4] *sodass* neben den Mittheilungen Andrer wie I 1 9 *wir selbst* (XVI 4) *uns euer rühmen* (I 2 19; hebr. Construction wie Ps 52 3 106 47) *in den Gemeinden Gottes* (I 2 14 I Kor 1 2 11 16 u. ö.) *über* (zu 2 1) *eure Ausdauer und* euren *Glauben in allen euren Verfolgungen und den Bedrängnissen* (I 3 2f 7), *die ihr erduldet.* **3.** Ὀφείλ. und καθὼς ἄξ. sind weit weniger lebensvoll als I 1 2, zumal da καθώς nie den Grad angiebt. Die Steigerung des πάντων ὑμῶν durch ἑνὸς ἑκάστου (I 2 11) hat dem aus I 3 12 wiederholten ἀλλήλ. einen Singular zum logischen Subject gegeben. Ὑπεραυξ. scheint den Erfolg des περισσ. μᾶλλον I 4 10 angeben zu wollen. **4.** Ὑπέρ führt das ἐν ὑμῖν aus und bringt zu πίστις und ἀγάπη zwar nicht ἐλπίς, wohl aber das I 1 3 mit ihm verknüpfte ὑπομονή hier nach, schliesst ihm aber ohne neuen Artikel, also als wesentlich gleichbedeutend wieder πίστις an, was so plötzlich gewiss nicht Treue, sondern Glauben, aber eben auf die Zukunft gerichtet, also verwandt mit ἐλπίς bedeutet wie Hbr (10 36—12 2 6 12) I Pt (1 5 7—9 21) Jak 1 3 u. a., vgl. Apk 13 10, bei P aber höchstens II Kor 5 7, vgl. Rm 6 8. Αἷς ist attrahirt aus ὧν, da ἀνέχ. im NT immer den Gen. regiert. Freilich scheint ausser der Umwandlung eines Acc. in einen Gen. oder Dat. nur die eines Dat. in einen Gen. belegt zu sein. Sehr bequem wäre daher das freilich eben deshalb verdächtige αἷς ἐνέχεσθε in B: *worein ihr verwickelt seid.* Auch sachlich. Wenigstens darf ἀνέχ., wenn es nicht störende Wiederholung von ὑπομ. sein soll, nichts über die Art des Ertragens, sondern nur die Thatsache aussagen, dass die Thess θλίψεις *zu ertragen haben* (zu I Kor 2 14).

b) **1** 5—10. Mit einer Apposition im Nominativ, die mit ὅ ἐστιν eingeleitet sein könnte, macht der Vf. den Uebergang zur bevorstehenden Vergeltung: [5] *ein Anzeichen des gerechten Gerichtes Gottes* (Rm 2 5), welches dazu führen wird,

*) Ueber den gesperrten Druck in der wörtlichen Uebersetzung s. XV.

dass ihr gewürdigt werdet des Reiches Gottes (I 2 12), *für welches* Erlangung *ihr auch leidet,* [6] *wenn anders* (= da ja; zu I Kor 8 5) *es gerecht bei Gott* ist, *zu vergelten euren Bedrängern* durch *Bedrängniss* [7] *und euch, den Bedrängten,* durch *Befreiung* (II Kor 7 5 8 13) zugleich *mit uns* (XVI 4) *bei dem Offenbarwerden des Herrn Jesus* (I 3 13 I Kor 1 7) *vom Himmel her* (I 4 16) *mit Engeln* (zu I 3 13) *seiner Macht* (durch die er seine Macht kundthut) [8] *in Flammenfeuer, wenn er Vergeltung ertheilt denen, die Gott nicht kennen, und denen, die nicht gehorchen* (zu I 1 3) *der Heilsbotschaft über* (zu I 2 2) *unsern Herrn Jesus,* [9] *welche als Strafe leiden werden ewiges Verderben von dem Angesichte des Herrn Jesus und von der Herrlichkeit seiner Macht* aus, [10] *wenn er gekommen sein wird, verherrlicht zu werden in seinen Heiligen* (I 3 13) *und bewundert zu werden in allen Gläubiggewordenen — denn geglaubt wurde unser an euch ergangenes Zeugniss — an jenem Tage.* **5.** Δικαία κρίσις wird 6—10 als das Endgericht beschrieben, bedeutet also nicht das gegenwärtige gerechte Walten Gottes, wofür 4 einen Beweis auch nicht enthält. Also muss ἔνδειγμα trotz Rm 3 25 II Kor 8 24 wie ἔνδειξις Phl 1 28 zwar nicht gerade Vorzeichen, aber Hinweis auf etwas Zukünftiges sein. Derselbe liegt keinesfalls in ἐγκαυχ., und die Apposition gehört somit nicht zu 4 als Ganzem. Ist er in dem standhaften und glaubensvollen Ertragen der Leiden zu suchen, so ist die Apposition mit leichter Anakoluthie an ὑπομονῆς καὶ πίστ. angeknüpft. Doch genügt es auch, dass sie zu αἷς ἀνέχ. gehört; denn laut dem mit diesem gleichbedeutenden πάσχετε und θλιβομένοις 6 liegt der Hinweis auf eine ausgleichende Vergeltung schon in dem Leidenmüssen an sich, ohne dass die rechte Art des Ertragens der Leiden betont zu werden braucht, da sie als sicher vorausgesetzt wird. Ein finaler Sinn liesse sich dem εἰς τό nur bei der Conjectur abgewinnen, dass ἔνδ. τῆς δικ. κρ. τοῦ θεοῦ ursprünglich hinter πάσχ. gestanden habe (und sehr früh etwa beim Abschreiben ausgelassen, am Rande nachgetragen und dann an falscher Stelle eingereiht worden sei). Ohne sie hängt εἰς τό nicht leicht von ἀνέχ. ab, wobei ἔνδ. — θεοῦ Parenthese wäre, eher von dem Begriff des Hinweisens in ἔνδ., und wird also am einfachsten als Ausführung des gen. obj. κρίσ. gefasst. **6f.** Eine ewige Vergeltung kennt P sowohl für das sittliche Handeln (Rm 2 5—16 14 10—12 II Kor 5 10) als auch für Leiden (Rm 8 17 f II Kor 4 17 f), aber letztere doch nicht so berechnend wie (trotz χάρις 1 12) hier 1 5 7, und nirgends, auch nicht Phl 1 28, als Rache an Feinden wie hier 1 6. **8.** Wie Gott Ex 3 2 19 18 Ps 18 9—15 Ez 1 13 f 27 Dan 7 9 f, so soll hier Christus unter Feuererscheinungen kommen. Der Hebraismus πυρὶ φλογός wie Ex 3 2 ist schwieriger und deshalb hier wahrscheinlicher als das ebenfalls gut bezeugte φλογὶ πυρός, das im NT (Hbr 1 7 Apk 1 14 2 18 19 12 Act 7 30) und aus Jes 66 15 29 6 geläufig ist. Οἱ μὴ ὑπακ. sind wegen des wiederholten Artikels nicht identisch mit den vorher wie I 4 5 Gal 4 8 bezeichneten Heiden, aber deshalb noch nicht die Juden allein, sondern die Heiden mit, welchen das Evangelium vergeblich gepredigt worden war (nicht gottlose Christen, da an solche hier nicht gedacht wird). Dass auch die andern Heiden mit dem ewigen Verderben bestraft werden, stimmt ganz zu Jo 4 11—14 usw. Es werden also hier nicht die θλίβοντες von 1 6 in 2 Classen zerlegt, sondern das Gericht allgemein geschildert; doch fallen die θλίβ. mit unter eine der 2 Kategorien. Verwandt mit πῦρ φλογός ist **9** δόξα, der Lichtglanz, in dem (Gott und) Christus existirt und erscheint

(s. Exc. 1 zu II Kor 4 6), hier noch besonders auf seine Macht zurückgeführt (vgl. Apk 15 8), also die Gottlosen schreckend und niederwerfend wie noch deutlicher Jes 2 10 19 21: ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου κτλ. Ἀπό ist hier zwar = ***weg von.*** Aber der scheuen Flucht in Felsklüfte vor dem πρόσ. κυρ. entspricht sachlich besser Bestrafung ***von dem*** πρ. ***aus*** als strafende Entfernung ***von dem*** πρ. ***weg*** wie 2 2, da das πρ. dann gerade etwas Ersehntes wäre. Δόξα wäre hierbei wie I 2 12 die den Gläubigen durch Christi Macht verliehene. Hierfür spricht zwar, dass diese in 10 näher ausgeführt wird; doch braucht dies nicht als Ausführung, sondern nur als Contrast gegenüber dem Schicksal der Gottlosen gedacht zu sein; vgl. 6f. Und zwar nicht ***inmitten,*** sondern wegen 12[b] ***in,*** d. h. ***an den Personen*** seiner Heiligen wird Christus verherrlicht und bewundert um dessen willen, was er ihnen verleiht. Hiesse ὅτι: ***darüber, dass*** (Zimmer), so wäre ἐφ᾽ ὑμᾶς unerträglich, da es deckende Ausführung von πᾶσιν sein müsste. Weniger störend ist die Discrepanz, wenn ὅτι—ὑμᾶς Parenthese ist und wegen des Tons auf ἐπιστ. nur den Ausdruck πιστεύσασιν rechtfertigen soll. Die Parenthese ist nicht matter als ὀφ. und καθὼς ἄξ. 3 und deshalb nicht als späterer Zusatz auszuscheiden. Ἐν πᾶσιν τοῖς πιστ. dient nur dem Parallelismus. Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, was ja fehlen könnte, schliesst feierlich ab und wird aus Jes 2 11 aufgenommen sein, da soeben Jes 2 10 benutzt war.

c) **1** 11f. [11] ***Und im Hinblick darauf*** (nach 12 auf die bevorstehende Verherrlichung) ***beten wir auch allezeit in Bezug auf euch*** (I 1 2), ***dass*** (zu I 2 12) ***euch würdige des Rufs unser Gott und zur Vollendung bringe alles Wohlgefallen am Gutsein und*** alles ***Glaubenswerk*** (I 1 3) ***in Kraft*** (= kräftig), [12] ***damit verherrlicht werde der Name unsres Herrn Jesus in euch und ihr in ihm*** (dem Namen) ***gemäss der Gnade unsres Gottes und des Herrn Jesus (Christus).*** **11.** Da ἀξιοῦν nicht = ***würdig machen,*** so ist κλῆσις zukünftig, aber schwerlich das Gut, zu dem berufen ist, das auch Phl 3 14 nicht κλ., sondern βραβεῖον heisst; es ist der letzte Ruf zur Theilnahme am Endheil (Apk 19 9 Mt 25 34). S. XIV. Εὐδοκία muss wie ἔργον πίστ. die der Thess sein, zumal da πᾶσαν zu Beidem gehört, weil sonst τό stände. Indem Gott das Wollen (εὐδ.) wie das Thun (ἔργον) der Thess vollendet, macht er sie fähig, des Rufes gewürdigt zu werden. Πίστ. kann hier übrigens, anders als I 1 3, gen. subj. sein. **12.** Der zu verherrlichende Name ist eben κύριος, der ihm als dem Herrscher über seine Gläubigen bei seiner Erhöhung nach Phl 2 9—11 verliehen worden ist. Je mehr deren in sein Reich eingehen, desto herrlicher kommt seine Würde als κύριος zum Ausdruck. Umgekehrt werden auch die Gläubigen in diesem Namen, d. h. als Angehörige des κύρ., mit der δόξα beschenkt. Die Verbindung: ***unsres Gottes und Herrn, Jesus*** ist grammatisch naheliegend, aber nicht nothwendig, da κύρ. bei P oft genug artikellos steht, nicht bloss in der steten Formel ἐν κ. und öfters nach andern Präpositionen oder im Gen. abhängig von artikellosen Substantiven oder direct vor Ἰησοῦ (Χριστοῦ), dies übrigens (ausser Kol 3 17) nur in Briefanfängen, sowie Phl 3 20 vor Ἰησοῦν Χριστόν (Win 118), sondern auch anderwärts im Gen. I Kor 14 37 II 3 17f, im Dat. Rm 14 6, im Nom. I Kor 4 4 I Th 4 6, sowie in at. Citaten. Sachlich ist sie für P unannehmbar (Exc. zu II Kor 13 13), aber auch bei Unächtheit neben der correcten Scheidung 1 1 8 11 12[a] 2 16 3 5 nicht wahrscheinlich. Vgl. noch Tit 2 13 II Pt 1 1 (Jud 4).

II. Eschatologischer Haupttheil 2 1—12: Zurückweisung der Meinung von der unmittelbaren Nähe der Parusie durch Belehrung über die vorher zu erwartenden Ereignisse. [1] *Wir bitten euch aber, Brüder* (I 5 12 4 1), *in Betreff* (1 4 II Kor 1 8 Rm 9 27) *der Ankunft unsres Herrn Jesus Christus und unsres Versammeltwerdens* (Mc 13 27) *zu ihm hin* (I 4 14 17), [2] *dass* (zu I 2 12) *ihr euch nicht rasch von der Besonnenheit weg erschüttern noch beunruhigen lasst weder durch Geist,* der aus einem Propheten spricht (Exc. 5 zu I Kor 14 40), *noch durch ein Wort noch durch einen Brief als wie durch uns, als ob* (= des angeblichen Inhalts, dass; zu II Kor 11 21 5 19) *der Tag des Herrn unmittelbar bevorstände.* 2. Nicht etwa Schrecken befürchtet hiervon der Vf., da in der That Freude näher läge, sondern eine Aufregung wie I 4 11 f 5 14, vgl. II 3 6—15. Nicht der Zusammenhang also fordert: als ob der Tag schon da, d. h. gar nicht mehr zu erwarten sei (Bahnsen). Und ἐνεστώς heisst zwar Hbr 9 9 Gal 1 4 Rm 8 38 I Kor 3 22 u. ö.: gegenwärtig, aber 7 26: unmittelbar bevorstehend, eigentlich: innestehend, im Eintreten begriffen (Mr zu Gal 1 4). Dass der Tag des Herrn schon dasei, konnte, da die Parusie eben ausblieb, gar Niemand meinen, wenn er nicht als Gnostiker sie geistig deutete, wie nach Tert., resurr. 19, vgl. II Tim 2 18 die Auferstehung als Erwachen der höhern Erkenntniss im Menschen (Bahnsen).

Einen untergeschobenen Brief würde P sicher nicht bloss so beiläufig zurückweisen. Dass er aber ächt und nur missdeutet war, ist mit ὡς kaum vereinbar; denn sollte auch διά vor ἡμῶν nicht den Urheber bezeichnen, sondern dem διά vor ἐπιστ. gleichstehen, so würde die Verschiedenheit der Meinungen durch ὡς immer am ehesten aus der der Personen erklärt werden. Zudem wird nach 15 auch zu λόγου, das ohnehin nicht so kahl wie πν. stehen kann, ὡς δι᾽ ἡμῶν gehören und somit den Urheber angeben. Man denkt daher an einen anonymen, irrthümlich von P hergeleiteten Brief. Ist aber II Th unächt, dann könnte leicht I Th (4 15 5 2) gemeint sein, zumal da ἐπισυναγ. ja um so deutlicher auf I 4 14 17 weist, als II 2 über sie speciell nichts gesagt wird und der gemeinsame Artikel sie eng mit der παρουσία verbindet. Allein dies ist doch wohl unmöglich, zumal wenn der Brief sich etwa gerade durch die Anklänge an I Th als paul. einführen will und diesen 2 15 (3 14?) citirt. Also war im Falle der Unächtheit entweder wirklich ein dem P untergeschobener Brief aufgetaucht, der die Nähe der Parusie noch stärker als I Th 5 2 4 15 betonte, oder der Vf. fingirt dies (Wzs 261 = [2]251), um auf die Wichtigkeit seines Schreibens hinzuweisen und 3 17 vorzubereiten.

2 [3] *Niemand täusche euch in irgend einer Weise; denn falls nicht gekommen ist der Abfall zuerst und sich offenbart hat der Mensch der Gesetzwidrigkeit* (8; oder: *der Sünde*; doch wird ἀνομία gern von den Abschreibern durch Synonyma ersetzt), *der Sohn* (zu I 5 5) *des Verderbens* (2 8), [4] *der sich widersetzt und erhebt über alles, was Gott oder Heiligthum genannt wird, sodass er sich in den Tempel Gottes setzt, indem er von sich erklärt, dass er Gott sei,* so kann der Tag des Herrn nicht eintreten: dieser Nachsatz ist wegen 2 zu ergänzen. Πρῶτον besagt eben deshalb nicht etwa, der Abfall müsse vor der Offenbarung des ἄνομος, sondern: er müsse zusammen mit dieser vor dem Tage des Herrn kommen. Medial, nicht passiv ist ἀποκαλ., da in 9 dem ἄνομος wie Christus eine παρουσία zugeschrieben wird. Wegen gemeinsamen Artikels kann ἀντικείμ. nicht als *der Widersacher* für sich genommen werden; deswegen auch (mit Dan 11 36) ἐπί, nicht ὑπέρ. [5] *Erinnert ihr euch nicht, dass ich, als ich noch bei euch* (zu I 3 4) *war, dies euch sagte?* [6] *Und jetzt wisst ihr das, was hemmt, damit er* erst *zu seiner Zeit sich offenbare.* Die Hemmung

geschieht gemäss göttlicher Absicht. „Erst“, was die Griechen nicht ausdrücken, ist zu ergänzen, um die Betonung eines Wortes (hier καιρῷ oder, was dieselbe Wirkung hat, αὐτοῦ) zur Geltung zu bringen, das einen Aufschub aussagt. S. I Kor 15 46 16 2 5 und besonders Jak 2 22f: daraus, dass Abraham aus Werken, nämlich wegen der Opferung Isaak's, gerechtfertigt wurde, siehst du, dass sein Glaube es nicht war, der dies bewirkte, sondern dass dieser, soweit er überhaupt in Betracht kommt, nur mit seinen Werken wirkte und aus ihnen erst vollendet wurde und dass Gen 15 6, was bis dahin nur Weissagung war, erst erfüllt wurde. Vgl. über „nur“ zu I Kor 4 2, über „schon“ zu 12 3. Καὶ νῦν ist wegen ἔτι ὢν nothwendig zeitlich; nur wo ein solcher Gegensatz fehlt, kann es wie Act 10 5 u. ö. logisch stehen: *und unter diesen Umständen.* Hier aber wird es zudem durch ἤδη 7 wieder aufgenommen. Seine Tragweite s. Exc. 9f. [7] *Denn das Geheimniss der Gesetzwidrigkeit ist bereits in Wirksamkeit, nur* kann sie sich nicht offenbaren, *bis der jetzt Hemmende aus dem Wege geschafft ist;* [8] *und dann wird sich offenbaren der Gesetzwidrige, den der Herr Jesus tödten wird durch den Hauch seines Mundes* (Jes 11 4) *und vernichten wird durch die Erscheinung seiner Ankunft,* [9] *dessen Ankunft sich vollzieht gemäss Wirksamkeit des Satans in aller Machtthat und Zeichen und Wundern von Lüge* [10] *und in allem Trug von Ungerechtigkeit für die zu Grunde Gehenden, dafür dass* (ἀντὶ τούτων ὅτι, s. Kg § 51, 10 4) *sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, damit sie gerettet würden* (I 2 16). [11] *Und deshalb sendet ihnen Gott eine wirksame Kraft von Verführung, damit sie der Lüge glauben,* [12] *auf dass gerichtet werden alle, die nicht geglaubt haben der Wahrheit, sondern Wohlgefallen gefunden haben an der Ungerechtigkeit.* **7.** Μόνον κτλ.: s. zu I Kor 6 4 und besonders Gal 2 10. Deutsch am ähnlichsten: nur dass . . erst aus dem Wege geschafft sein muss. Dass durch den ἄνομος, ist nicht gesagt. Das vor μόνον zu Ergänzende darf aus μυστ. entnommen werden, da dies als Gegensatz zu ἀποκαλ. 6 (und 8) sowie durch Trennung von seinem Genetiv betont ist. **8.** Sofort bei Erwähnung des ἄνομος wird zur Beruhigung sein Endschicksal angegeben, dann erst **9** sein Auftreten. Πάσῃ wie ψεύδους gehören zu allen 3 Begriffen: die Wunder usw. ruhen auf Lüge und entsprechen damit (κατά) der Wirksamkeit des Satans (Joh 8 44), der also den ἄνομος ausstattet und durch ihn wirkt. Die Lüge erläutert sich aus **10—12.** Ἐδέξ.: sich angeeignet; oder es ist Breviloquenz statt: die Liebe zur Wahrheit nicht gehegt und die Wahrheit nicht angenommen. Die ἀπολλ., wie sie ohne jede Andeutung darüber, wer zu ihnen gehört, auch I Kor 1 18 II 2 15 4 3 heissen, haben sich 2 12 der sittlichen Ungerechtigkeit zugewandt, welche Grundeigenschaft des Satans und demgemäss auch Quelle seines Trugs (10) ist, haben also der göttlichen Wahrheit nicht geglaubt, welche Rechtschaffenheit fordert und Seligkeit verspricht. Die Lüge, der sie geglaubt, ist also das Versprechen des Satans, dass es ihnen bei Gottlosigkeit wohlgehen werde. Im Interesse dieser Lüge setzt derselbe auch seine Wunder in's Werk, die als deutlichsten Act der ἀδικία den Anschluss an den ἄνομος bezwecken. Dass Gott selbst als Strafe die Verführung sendet, s. Rm 1 24 26 28; durch ein πνεῦμα πλανήσεως: „Ps Salomo's“ 8 15, vgl. Henoch 56 5 I Joh 4 6.

1. Die kirchengeschichtliche Deutung des ἄνομος auf bestimmte Personen oder Grössen wie Muhammed, den Papst, Luther, Napoleon, die sogen. reichsgeschichtliche auf

allgemeinen Atheismus ohne persönliche Spitze, die endgeschichtliche, die diesen Abfall, eventuell mit einem persönlichen Führer, etwa dem wiedererstehenden Antiochus Epiphanes (HFM), erst am Ende der Welt erwartet, lassen wir bei Seite. Nur die zeitgeschichtliche Deutung hat wissenschaftliches Recht. Alle biblische Weissagung ist so gut wie die ausserbiblische durch die Zeitumstände und deren Beurtheilung von Seiten der Autoren bestimmt. Jes weissagt 28 16 29 1—8 31 9 u. ö., dass Jerusalem nie zerstört wird, Mch 3 12 und Jer 7 4 12—14 26 6 das Gegentheil; Am rechnet 9 12 zum Endreich nur die Länder, welche früher unter David's Scepter gestanden haben; Sach erwartet 3 8 f 4 7 10 6 9—15 8 1—23 im J. 520 und 518 mit der Vollendung des Tempelbaus im J. 515 die Endzeit und in dem bereits seit 537 an der Spitze des Volkes stehenden Serubabel den Messias. Und II Th 2 6 f ist das Geheimniss der Gesetzwidrigkeit schon in Thätigkeit, und unlängst hat man das Hemmende kennen gelernt. 2. II Th lehnt sich zwar an Dan (7 8 11 20 25 8 23—25 11 36 f) an, ist aber in vielen Punkten, besonders dem nicht aus Dan 10 13 20 f abzuleitenden κατέχων, selbständig, also keine Wiederholung aus Dan ohne Zeitgrundlage. 3. Zugrundelegung der eschatologischen Rede Jesu Mc 13 (ZIMMER S. 4) würde nie Abfassung durch P beweisen, auch nicht, wenn sie ebenso in I Th stattfände, wovon Exc. 2 f zu I 4 18 überdies das Gegentheil zeigt. Nur ganz im allgemeinen stimmt I 4 14 (ἄξει) 15 17 mit Mc 13 27 30 überein. Wäre aber αὐτός I 4 16 mit ZIMMER aus dem Gegensatz zu den falschen Messiassen Mc 13 21 f zu erklären, welchen P schriftlich vor sich hatte, so würde dies der Aechtheit von I Th höchst gefährlich, da diese Rede nach Vielen ganz oder theilweise eine kleine Apk aus den letzten Jahren vor 70 n. Chr. ist (COLANI, Jésus-Christ, 1864, 139—144 = [2]201—209; PFL, JdTh 1868, 134—149; KEIM, Gesch. Jesu von Nazara III 189—207; WEIFFENBACH, Wiederkunftsgedanke 90—190; WENDT, Lehre Jesu I 9—21; WZS 373—375 = [2]361—363), nach WZS's (älteren) Untersuch. über die evang. Gesch. (1864) 121—126 sogar von jüdischem Ursprung, wobei sie allerdings von SPITTA, Offenbarung Joh. 493—497 in's Jahr 40 (s. u. 7), von PFL, Urchr. 401—407 und JHSWEISS, StK 1892, 246—263 zwischen 40 und 69 gesetzt wird. Ebenso gefährlich ist es für II Th, wenn ἐπισυναγωγή und θροεῖσθαι 2 1 f nach ZIMMER aus Mc 13 27 7 stammen. Die sonstigen Uebereinstimmungen erstrecken sich aber auch hier nur auf das ziemlich Allgemeine in Mc 13 5 21 f, nicht entfernt auf die Kernpunkte: den ἄνομος und den κατέχων. Nicht einmal die ἀποστασία lässt sich aus Mc 13 14 oder Lc 17 25 herleiten, und für die ἀνομία bedurfte es keiner Entlehnung aus Mt 24 12. 4. Bei seiner freudigen Hoffnung auf das aufblühende Christenthum war es dem P aber auch an sich ganz unmöglich, in demselben den Keim so entsetzlichen und so nahen Verderbens zu erblicken. 5. In der Christenheit kann man dieses also nur bei Unächtheit des Briefs suchen. Allein eine Einzelperson und vollends deren Parusie ist nicht nachweisbar bei der Deutung von HGF auf den Gnosticismus unter dem hemmenden Trajan oder von BAHNSEN speciell auf die Irrlehrer der Pastoralbriefe, die ein hervorragender Bischof, vielleicht der Universalbischof, noch zurückhält. Auch wäre zu erwarten, dass mindestens Keime der verderblichen Gnosis bereits bekämpft und die Bischöfe dagegen aufgerufen würden. Ferner wird bei dieser Ansicht die Ueberhebung über alles Göttliche und die Selbstvergötterung 4 nur von der Vielheit der Gnostiker ausgesagt (BAHNSEN's Versicherung S. 683, der ἄνομος sei Eine Person, bleibt unausgeführt); überdies wird sie nur in der Lehre, dass der wahre Gott im AT nicht offenbart sei, und in dem Anspruch auf pneumatischen Charakter gefunden. Und wenn der Tempel 4 wegen Abfassung nach 70 n. Chr. die Christenheit sein muss wie I Kor 3 16 f u. ö., so ist das Platznehmen darin gewiss nicht der Gipfel der Bosheit. 6. Im Judenthum suchen den ἄνομος SCHNECKENBURGER und WS. P, der 6 Jahre später (Rm 11 11—32) ganz Israel bekehrt zu sehen erwartet, soll um 53, weil er bis dahin nur von den Juden Widerstand erfahren hatte, geglaubt haben, es werde sich sein ganzes Volk, an dessen Bekehrung die Urapostel mit seiner eignen Gutheissung (Gal 2 7—9) arbeiteten, definitiv verstocken und aus ihm eine Zusammenfassung der Mt 24 24 geweissagten jüdischen Pseudomessiasse hervorgehen. Psychologisch fast noch unmöglicher ist die Schändung des Tempels und die Verhöhnung aller Religion für einen Juden; sie ist auch gar nicht indicirt, da die Juden ja nur Jesus als

Messias ablehnten. Ohne strenge Beobachtung des Gesetzes hätte sich ein Führer derselben gar nicht halten können. Als Grundlagen des Bildes werden aus des P Zeit wenig befriedigend Act 8 9—24 13 6—11 und für die besonders schwer erklärbare Selbstvergötterung 12 21—23 angeführt. Und ein Pseudomessias ist etwas ganz Anderes als ein Antimessias, die Erwartung eines jüd. Antimessias aber weder durch die „Ceder", den Führer der antijüd., deutlich heidnischen Weltmacht in Apk Baruch's 36—40 am Ende des 1. christl. Jahrh. zu belegen, noch durch den (römischen) Armil(l)us des übrigens nach Schr ²I 117 f II 438 f erst im 4. Jahrh. fixirten Targums zu Jes 11 4, noch durch spätrabbinische Sagen über Bileam (Gfrörer, Jahrh. des Heils II 401—411), in denen er doch, abgesehen von Gfrörer's irriger Identification mit Armil(l)us, gar nichts von einem (Anti-) Messias an sich hat. Vgl. noch Schr ²II 448. Die ἀποστασία ist allerdings nicht politisch, sondern religiös gemeint = ἀνομία = ἀδικία (3 12), muss aber deshalb durchaus nicht auf jüd. Boden gesucht werden. Ἀν. ist Rm 6 19 allgemein menschlich, II Kor 6 14 specifisch heidnisch. In den „Ps Salomo's" 17 13 20 ist ὁ ἄνομος Pompejus, der Jerusalem einnimmt, οἱ ἄν. seine Leute. Und Sündhaftigkeit und Menschenvergötterung wie Apk 9 20 f 16 9 11 13 12—17 erscheinen nach II Th 2 10—12 (s. Erkl.) und nach dem Grundsatze Rm 1 18—25 auch bei Heiden sehr wohl als Abfall von Gott, wenn auch zur Wahl des Worts immerhin der Gedanke an Christen, deren Betheiligung zu befürchten stand, mitgewirkt haben kann. Ἀποστάται = Heiden s. auch im Gebet Asarja's 8. 7. Also kann der ἄνομος nur aus dem Heidenthum hervorgehen. a) Caligula wollte im J. 40 nach Tac., hist. V 9, Philo, legatio 30—43, Jos., bell. II 10, ant. XVIII 8 2—9 alles Ernstes sein Bild in den Tempel zu Jerusalem setzen lassen. Und da Nero nach Cassius Dio 61, 5 1 ihn noch überbot, so soll P nach Döllinger, Christenthum und Kirche 288 im J. 53 in Nero den ἄν. erblickt haben, in Claudius den Hemmenden (= claudens nach Hitzig, Gesch. Isr. 583, bTh 131). Aber damals war an Nero nach Sueton, Nero 9 f Derartiges durchaus nicht zu erkennen, und sogar später noch hat P unter ihm Rm 13 1—6 geschrieben. Ausserdem fällt hierbei seine Parusie weg. b) Klp lässt Nero bei Seite, gewinnt aber erst recht keinen Anlass für P, 13 Jahre nach Caligula gerade unter dem κατέχων Claudius, einzig wegen dessen hohen Alters und in Erinnerung an das Buch Daniel, die Ausführung des von Caligula Geplanten und den allgemeinen Abfall zu erwarten. Gegenüber der Herleitung des Antichrists aus dem Judenthum sagt Klp selbst, diese Erwartung sei mit des P späterer Hoffnung auf Beseligung des jüd. Volkes Rm 11 26 unvereinbar. Aber dieselbe Erwartung hegt P ja Rm 11 25 bezüglich der Heiden; und Klp betont dies S. 60 f = 132 f selbst. Freilich soll sich der Abfall principiell auf geistigem statt auf politischem Gebiet bewegen; hierdurch soll erreicht werden, dass er für die Menschheit im ganzen schliesslich überwindbar und II Th mit Rm 11 25 vereinbar sei. Und doch kann Klp eine Einzelperson des Antichrists und ihren doch nur mit Heeresmacht ausführbaren Zug nach Jerusalem S. 60 = 132 gar nicht leugnen. Dass aber in II Th die Meisten zur Seligkeit kommen, ist obendrein blosser Schein; denn den ἀπολλ. und μὴ πιστ. 2 10 12 stehen nur die Christen 13 gegenüber. 8. Nach Spitta, Offenb. Joh. 497—500 entstammt II Th 2 1—12 einer jüdischen Apk aus dem Jahre 40 (s. o. 7 a). Der κατέχων soll Aristobul oder auch Herodes Agrippa sein, die gegen Caligula's Befehl intervenirten. Allein für sie ist ἐκ μέσου γίνεσθαι 7, was doch wohl gewaltsame Entfernung bedeutet, zu stark. Noch weniger passt für Caligula ein ἀποκαλυφθῆναι 3 6, das doch bloss in der Aufstellung seiner Statue bestehen könnte, da sein gottfeindliches Wesen schon durch die Forderung derselben längst enthüllt war, oder gar eine παρουσία 9; nicht einmal dann, wenn man dies ungeachtet des Gegensatzes zu Christi παρουσία 8 mit „Ankunft" statt mit „Wiederkunft" übersetzen wollte (zu I 2 19). Vor allem aber wäre die Haupttendenz, die Erwartung der Parusie zu dämpfen und hinauszuschieben, in jener Zeit der dringendsten Gefahr unbegreiflich. Nun nimmt Spitta freilich selbstverständlich für 8^{bc} christliche Ueberarbeitung an und muss dies wohl auch für 1 f 5. Aber auch καὶ νῦν 6 erklärt sich erst aus 5, und wenn man neben 6 etwa auch noch 3 dem Ueberarbeiter zuschreiben wollte, so würde die Grundschrift von jenen retardirenden Momenten entlastet sein — aber auch so decimirt, dass sie zu statuiren kaum noch Werth hätte. Denn man würde dann wegen παρουσία auch 9 zur Ueberarbeitung rechnen

müssen. Völlig undenkbar ist ferner, dass P überhaupt eine ältere Schrift, und vollends eine mit seinen Ansichten so wenig übereinstimmende, stillschweigend seinem Briefe einverleibt haben sollte. Spitta lässt daneben offen, dass dies durch einen Späteren geschah, der 1—12 vielleicht für paul. hielt. Dies erinnert an Michelsen's Behauptung, 3^{b} 4 6—12 sei nahezu wörtlich eine judenchristliche, der johanneischen nachfolgende, laut Uebereinstimmung mit der Bekämpfung des Magiers Simon in den Pseudoclementinen (Exc. 2b zu II Kor 12 12) gegen P gerichtete Apk, die ein Pauliner dem P selbst in den Mund legte, um ihre eigentliche Bedeutung ebenso unkenntlich zu machen wie der Vf. der Acta die Figur desselben Simon durch ihre Einfügung in 8 9—24 vor dem Auftreten des P und nochmals unter der Gestalt des von P selbst bekämpften Elymas 13 6—11 (Lipsius, Petrussage 28 1). Ein solches Motiv wäre fast verständlicher als das bei Spitta anzunehmende, wonach der spätere Pauliner ein für seine Zeit nicht passendes Stück seiner auf ganz andre als apokalyptische Zwecke gerichteten Schrift einverleibt hat. Von Umdeutung sagt Spitta wenigstens nichts. Höchstens in der Dämpfung der eschatologischen Erwartungen könnte ein mit 3 6—15 übereinstimmender Zweck gesucht werden; gehört diese aber der Urschrift selbst an, so passt letztere eben nicht auf Caligula, und stammt sie vom Ueberarbeiter, so bleibt seltsam, warum er eine erst so stark umzugestaltende Urschrift dazu verwendete. Irrig ist endlich auch Spitta's Hinweis auf die Uebereinstimmung mit Apk 13 insofern, als er dies nebst 7 1—8 8 2—10 7 11 15^{a} 19—12 18 14 1—11 16 13—20 19 11—20 3 8—15 21 1 5^{a} 6^{a} (jedoch abzüglich mehrerer Zusätze des Redactors) kurz vor II Th 2 1—12 gegen Caligula geschrieben glaubt*). 9. Licht bringt die Apk vielmehr in andrer Weise. Der wiederkehrende Nero ist das 1. Thier der Apk 13 1—10 (17 8—11), was trotz Zerlegung des Buches z. B. auch Wzs 517—521 = ^{2}500—503, Pfl, Urchr. 334, Sabatier, Origines de l'apoc. 29 = RThPh 1887, 579, PSchmidt, Composition der Off. Joh. 47f, für Apk 17 auch Vlt, Entstehung der Apk ^{2}89 108 und für den Redactor auch Spitta 184—190 528—531 festhält. a) Nero hatte sich nicht ohne Hilfe eines Freigelassenen mit dem Schwert getödtet (ferrum jugulo adegit: Sueton 49) und war feierlich verbrannt worden. Aber sein Tod hatte nur 3—4 Zeugen; unter der Hefe des Volks besass er viel Anhang, Edicte unter seinem Namen wurden angeschlagen (Suet. 57, Tac., hist. I 16 78), kurz, man glaubte ihn nach dem Osten entkommen, wohin Wahrsagungen schon während seines Lebens wiesen: Suet. 40. Schwindler traten unter seiner Maske auf. Unter Otho (und schon unter Galba?) waren die ganzen Provinzen Asia und Achaja durch die Erwartung seiner Ankunft aufgeregt. Der Urheber hiervon wurde schliesslich unter Otho auf Cythnus durch Calpurnius Asprenas getödtet (Tac., hist. II 8f). Ueber Spätere s. Anm. zu S. 43. b) Für die Christen war es nun ein Leichtes, die Nachricht von Nero's Tod und die Erwartung seiner Wiederkehr mittels des Glaubens an seine wunderbare Wiederbelebung durch den Satan zu verbinden. War er doch schon bei seinen Lebzeiten dessen Werkzeug und der Inbegriff aller Gottlosigkeit. Es bedarf also nicht der allerdings schwierigen Annahme, dass die Nerosage erst von den Christen aus unter Abstreifung des Wunderbaren zu den Heiden gekommen sei. Andrerseits: wenn von Nero's Wiederbelebung vor orac. Sibyll. V 28—34 214—227 um 120—125 (Zahn, ZWL 1886, 343—352 393f) oder gar vor dem (3. bzw.) 4. Jahrh. (Ws 12—20) auch bei Christen nicht die Rede ist, so folgt daraus nicht, dass sie nie geglaubt worden ist. Vielmehr musste man diese Deutung der Apk wieder fallen lassen, weil man in ihr Zukunftsweissagung suchte. Irenäus konnte (V 30 3, bei Euseb., KG V 8 6) bereits um 185 unter Berufung auf directe Schüler des Joh behaupten, der in der Zahl 666 (Apk 13 18) verhüllte Name des Antichristen (נֵרוֹן קֵסַר) sei nie bekannt gewesen. Als Beweise, dass in der Apk wirklich neben und in dem unpersönlichen römischen Imperium Nero gemeint ist, fügen wir denen in Htzm's Einl. 402—404 = ^{2}426f (vgl. zu Apk II 3) noch hinzu: die (Schwert-) Wunde hat 13 3 nicht das Thier, sondern das eine Haupt, und diese selbe Wunde wird geheilt, d. h. Nero wieder belebt; deshalb steht auf ϑηρίον bezüglich 13 14 ὅς, 13 8 αὐτόν, und somit wird schon 13 3 αὐτοῦ auf μίαν zurückgehen. Vgl. auch noch das Schwert 13 10. c) Mit der

*) Ausführlich widerlegt ist dieser für Apk 13 auch von OskHtzm in Stade's Geschichte Israel's II 660f und von Erbes, Die Offenb. Joh. (1891) befolgte Ansatz in ^{1}263 unsres HCs.

Apk hat nun II Th die grösste Verwandtschaft (Kern, Baur seit 1855, Wzs 521 = [2]503 u. A.). Nirgends sonst ein Antimessias, beiderseits wirklich ἀντίχριστος, wie er erst I Joh 2 18 4 3, im Rückblick auf die Apk heisst (vgl. II Th 2 4 ἀντικείμενος), beiderseits in einer παρουσία auftretend, ein Werkzeug des Satans, durch dessen Lügenwunder unterstützt (2 9 = Apk 17 8 13 2 4 13 15), Gott lästernd (2 4 = Apk 13 5 f), durch πλάνη (2 10 f = Apk 13 14 19 20) göttliche Verehrung fordernd und erhaltend (2 4 = Apk 13 12 4 8), der ἀπώλεια (2 3 = Apk 17 8 11) bei Christi Parusie vom Himmel her überliefert durch den Hauch bzw. das Schwert des Mundes Christi (2 8 = Apk 19 11 15 21). Seine frühere Existenz wird 2 9 durch παρουσία in Analogie zur Parusie Christi angedeutet, wie ja παρεῖναι Apk 17 8 = Rückkehr aus der Unterwelt ist, ja vielleicht durch μυστήριον 2 7, sofern das Thier nach Apk 17 8 11 ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ παρέσται. Gemeinsam ist endlich der Zug nach Jerusalem und die centrale Bedeutung des Tempels (2 4 = Apk 11 1 f). Hierauf führt zwar schon Dan 9 27 = Mt 24 15; aber auch dem Nero war für den Fall seines Sturzes ein Königreich Jerusalem verheissen worden (Suet. 40). An Spitta's Hypothese ist also soviel richtig, dass die Züge des 1. Thiers in Apk 13 wie des ἀντικείμενος in II Th 2 zum grossen Theil der Erinnerung an Caligula entlehnt sind. Dies ist auch dann ganz naturgemäss, wenn Nero selbst zu seiner Verehrung als Gott wesentlich weniger als Caligula gethan haben sollte. Auf die Person, die aus andern Gründen als Antichrist erscheint, häufen sich selbstverständlich alle antichristl. Attribute; und das von Caligula entlehnte war eins der unentbehrlichsten. Zudem hat man aus Mommsen, Röm. Geschichte V 520 1 am allgemeinsten dies annehmbar gefunden, dass der Groll des Apokalyptikers durch das auf den Kaisercult dringende Provincialregiment erregt war; dieses aber war unter allen Kaisern so ziemlich das gleiche. d) Als Abweichungen nennt Klp mit Unrecht, dass die Verführung sich in II Th principiell auf geistigem, nur in Apk auf politischem Gebiet bewege (s. o. 7 b), und dass die ἀποστασία in Apk laut 13 1—17, anders als II Th 2 3, schon dasei (59 3 = 131 3). Dies stimmt nur dann, wenn man sie rein geistig fasst. In II Th aber ist die ἀνομία sammt der ἀποστασία gar nichts Selbständiges vor der Offenbarung des ἄνομος. Ein erst bevorstehender Abfall 2 3, an dessen Eintreten man die für die Gegenwart so nachdrücklich bestrittene Nähe der Parusie bemessen darf, kann nicht eine blosse Steigerung der Sünde, sondern nur eine ganz augenfällige Corruption, also nur die Anbetung des ἄνομος und die damit verbundene sonstige Gottlosigkeit sein. Die Reihenfolge in 3 kann hiergegen nicht entscheiden. Das diesen Dingen Entsprechende in Apk aber, das kriegerische Heranziehen des 1. Thiers und was dazu gehört (16 12—16 17 16 f 11 2), ist eben auch erst zukünftig. Richtig ist, dass von blutigen Verfolgungen in II Th nicht direct wie Apk 2 13 6 9 12 11 13 15 16 6 17 6 18 24 19 2 20 4 die Rede ist (Klp 58 f = 130 f). Doch begreift sich dies daraus, dass sie bis dahin nur in Rom nachweisbar sind, nicht im Gesichtskreis der Leser (XVIII 2), während Obiges in Apk entweder aus directem Blick auf Rom oder aus späterer Zeit stammt. Ausgeschlossen sind sie übrigens in II Th keineswegs (1 4). Wendt, Deutsche Lit.-Ztg. 1891, S. 1890 f fügt hinzu, II Th verrathe nirgends, dass der Vf. die Person des Antichrists schon zu kennen vermeine; dies lasse sich nur aus Apk eintragen. Allein wenn alle andern Perioden so wenig Aufschluss bieten, so muss man wohl zu der der Apk greifen. Ohne ganz besondern Anlass entsteht eine solche Weissagung ohnehin schwerlich. Und ausgeschlossen mindestens ist es keineswegs, dass der Vf. die Person sehr gut kennt und jedes Wort mit Rücksicht auf sie wählt. Laut οἴδατε 6 durfte er auch so auf sicheres Verständniss rechnen. e) Wirklich abweichend ist nur, dass der Tempel nach Apk 11 1 f vor Profanation bewahrt bleibt, dass die Züge des 1. und des 2. Thiers der Apk (des Pseudopropheten nach 16 13 19 20 20 10) auf 1 Person vereinigt sind, und die Gestalt des κατέχον. Unter diesem ist, da alle sonstigen Deutungen nicht passen, natürlich, was auch bei andern Ansichten (s. o. 3—7) vielfach anerkannt wird, die römische Staatsgewalt zu verstehen wie unter dem κατέχων ἄρτι der gegenwärtige Kaiser. f) Dass dieser Gedanke nach Nero nicht mehr möglich gewesen sei, ist unzutreffend. Nero, der allerdings als Kaiser antichristlich gewesen, war ja vom Throne gestürzt, um gerade gegen das römische Kaiserthum heranzuziehen (Apk 17 16 f); dass dieses aber äussere Ordnung noch aufrechtzuhalten im Stande

sei, hatte soeben (νῦν 6) Asprenas bewiesen. Die Zunahme der Gottlosigkeit freilich konnte es nicht hindern. Hiervon ist aber auch gar nichts gesagt. Nur die Offenbarung der ἀνομία wird von ihm gehemmt. Das μυστήριον τῆς ἀνομίας aber ist, da μυστ. den Ton hat (zu 7), nichts für sich, sondern nur die ἀνομία, sofern sie sich noch nicht offenbart hat, also das Treiben des ἄνομος, dessen Zeit noch nicht gekommen ist. Bei seinem Auftreten ist er dann übrigens nicht mehr ein Kaiser, welchem Wunderthun nicht anstehen würde, sondern ein Geschöpf des Satans. Oder die Wunder kann nach 9 auch der Satan für ihn thun. 10. Literarische Benutzung der Apk durch II Th lässt sich ebenso wenig beweisen wie das Umgekehrte. Die angeführten Unterschiede (9 e) sprechen am meisten dafür, dass beide Vf. selbstständig schrieben. Die ihnen gemeinsamen Ideen haben sich nach Nero's Tod sicher im Fluge verbreitet. 11. Die Abfassungszeit von II Th ist hiernach zwischen Nero's Tod (9. Juni 68) und (wegen 2 4) die Zerstörung des Tempels (August 70) zu setzen; falls 2 6 auf den 1. Pseudonero (s. o. 9 a) anspielt, wohl noch unter (Galba oder) Otho. Diese Bestimmung verträgt sich also mit jeder chronologischen Fixirung der Apk, auch mit deren Zusammensetzung aus verschiedenen Quellen, die sehr möglich, wenn auch zur Zeit noch nicht befriedigend nachgewiesen ist. Fällt die Apk wesentlich später, so erklären sich obige Unterschiede (9 e) aus den veränderten Verhältnissen. Ja, sollte sie oder Theile von ihr sich nicht auf Nero beziehen, so würde II Th dies trotzdem thun*).

---

*) Hingewiesen sei aber doch darauf, wie wenig zwingende Gründe vorliegen, die Apk oder ihre auf Nero bezüglichen Theile nach 70 zu setzen. 1. Es ist nicht bewiesen, obgleich es durch Mommsen, Röm. Gesch. V 520 1 zum Dogma zu werden scheint, dass Galba, Otho und Vitellius als Kaiser nicht zu zählen seien. Um 120 mochte ihre Zeit als rebellio trium principum (Sueton, Vesp. 1) erscheinen. Aber wenn nun Jemand in der 2. Hälfte des Jahres 68 schrieb, konnte er da anders sagen als: er lebe unter dem 6. Kaiser (17 10)? Galba herrschte von Juni 68 bis 15. Januar 69 und war gerade im Orient anerkannt. 2. Sollte die Apk aber unter Vespasian als dem 6. Kaiser geschrieben sein, so ist doch nicht bewiesen, dass erst in seinen letzten Jahren (wobei mindestens 11 1—13 wegen 1 f abzutrennen wäre). Insbesondere scheint der Pseudonero, welcher nach Pfl, Urchr. 334, PSchmidt, Composition der Off. Joh. 42 und Htzm zu Apk II 3 M. damals auftrat und eine Grundlage ihrer Rechnung bildet, nur auf einer Combination von Mommsen V 396 f zu beruhen. Wenigstens ist durch die überall citirten Stellen der Alten ausser dem unter Otho (s. o. 9 a) nur einer, Terentius Maximus, unter Titus bezeugt, der aus Asia nach dem Euphrat zog und von dem Partherfürsten Artabanus aufgenommen wurde und als Kaiser nach Rom zurückgeführt werden sollte (Zonaras, annales XI 18), und einer, der um 88 bei den Parthern auftrat und nur sehr ungern von ihnen ausgeliefert wurde (Sueton, Nero 57, dazu wohl auch Tac., hist. I 2). Sollten auch beide (mit Mommsen) zu identificiren sein, obgleich Sueton's Ausdruck „cum post 20 annos adolescente me exstitisset“ dagegen spricht, so ist doch kein Grund ersichtlich, das Auftreten des Terentius Maximus schon unter Vespasian zu setzen. Die Ursache des kriegerischen Conflicts mit den Parthern im J. 75 (oder 76) ist nach Mommsen selbst unbekannt; Dierauer in Büdinger's Untersuch. zur röm. Kaisergeschichte I 6 2 sucht eine mit Nero nicht zusammenhängende nachzuweisen. Noch weniger beweist natürlich Tac., hist. II 8, wo er bei dem Bericht über den 1. Pseudonero (9 a) von ceteri spricht, über die er später handeln will, aber in den uns erhaltenen Büchern nicht gehandelt hat, oder orac. Sibyll. IV 117—124 137—139, was um 80 (Schr [2]II 801 f) verfasst ist und ohne Erwähnung eines wirklich aufgetretenen Pseudonero nur die Rückkehr Nero's mit parthischen Heerschaaren erwartet. 3. Es ist nicht bewiesen, dass Apk 17 10 Fiction sei und in die Regierung des Titus (Weyland, Omwerkings- en compilatiehypothesen, Gröningen 1888, 109 2) oder, wenn man auch deren Kürze als vaticinium ex eventu fasst (Weyland 110, Wzs 518 f = [2]500 f), in die des Domitian herabführe. 17 10 erklärt sich einfach daraus, dass die Siebenzahl der Kaiser nicht nur aus der (der Könige und) der Hügel Rom's (17 9), sondern vor allem aus Summirung der Häupter der 4 Reiche Dan 7 3—8, also aus göttlicher Weissagung dem Vf. feststand, andrerseits die Nähe der Parusie ihm sowohl im allgemeinen als speciell wegen der Erwartung der Rückkehr Nero's gewiss war. 4. Es ist nicht bewiesen, dass 17 11 gegen 8 (und 10) einen inzwischen auf den Thron gekommenen 8. Kaiser noch unterbringen wolle und, sei es allein (Hk, TU II 3, 134—136), sei es mit dem Schlusssatz von 10 (Pfl 334 f), sei es mit dem ganzen Capitel (Wzs 513—522 =

III. Praktischer Haupttheil **2** 13—**3** 18. 1) **2** 13—17: Nothwendigkeit des Dankes für die Erwählung der Leser (13f), Mahnung zum Festhalten der Anweisungen (15), Hoffnung auf Stärkung durch Gott (16f). [13] *Wir aber müssen Gott allezeit in Bezug auf euch, vom Herrn* (Christus; I 1 4: von Gott) *geliebte Brüder, danken* (1 3 I 2 13 1 2), *dass euch Gott erwählt hat* (ἐκλογή I 1 4) *von Anfang zu Heil* (I 5 9) *in Heiligung* (I 4 7) *durch* den *Geist und* in *Glauben an* die *Wahrheit* (2 10—12), [14] *wozu er euch auch berufen hat* (I 4 7 2 12) *durch unsre* Verkündigung der *Heilsbotschaft* (zu I 1 5) *zu Erwerbung* (I 5 9) *von Herrlichkeit* (I 2 12) *unsres Herrn Jesus Christus* (I 5 9), die er nach Exc. 1 zu II Kor 4 6 besitzt. **13.** Den ἀπολλύμενοι von 10—12 stehen eigentlich die Leser gegenüber; P, Silv und Tim nur wegen Anlehnung an I 2 13 II 1 3. Die Lesart ἀπαρχήν = *als Erstlingschaft* würde auf die Thess nur in dem allgemeinen Sinne wie auf alle damaligen Christen passen (Jak 1 18 Apk 14 4 Rm 11 16, vgl. πρωτότοκοι Hbr 12 23), da sie unter diesen zeitlich nicht die ersten waren und ihnen auch eine hervorragende Heiligkeit, die in ἀπ. unter Vernachlässigung des Zeitbegriffs liegen könnte, gewiss nicht zugeschrieben werden soll. Ἀπ᾽ ἀρχῆς dagegen bezeichnet gut die vor aller Zeit geschehene Erwählung und ihren Unterschied von der Berufung. S. zu I 1 5. Ἐν ἁγιασμῷ gehört deshalb nicht zu εἵλατο, sondern zu σωτηρία: durch Heiligung und Glauben wird das Heil erlangt. Ἁγ. kann bei P dem Glauben nach Exc. zu I Kor 1 30 höchstens dann vorausgehen, wenn πν. als das menschliche (Exc. zu I 5 23) das Object des ἁγ., d. h. der Aussonderung für Gott bildet. Bedeutet aber ἁγ. den Process der Heiligung — und unerlässlich ist dies, wenn πν. gegenüber ἐνέργεια πλάνης 11 und wie I Pt 1 2 das göttliche ist — so deutet das Nachfolgen des Glaubens wie dessen Object ἀλήθεια (bei P so nie; heimisch in Past, Eph 1 13 Jak 1 18 5 19 I Pt 1 22 II Pt 1 12 2 2) darauf, dass hier die σωτηρία nicht sowohl vom paul. Glaubensact (Exc. zu Gal 2 16) als vom Festhalten einer bestimmt überlieferten Lehre abhängig gemacht wird. **14.** Εἰς ὅ geht, wie εἰς περιποίησιν zeigt, auf ein σωθῆναι ἐν ἁγ. πν. καὶ πίστει ἀληθ. Freilich könnte εἰς ἥν stehen. [15] *Also nun, Brüder, steht* (I 3 8, gegenüber II 2 2) *und haltet fest die Ueberlieferungen* (I Kor 11 2), *die ihr gelehrt worden seid sei es durch ein Wort, sei es durch einen Brief von uns.* Durch Exc. zu 2 wird es möglich, dass hier I Th gemeint ist. Da nicht τῆς steht wie 3 14, musste, wer ihn kannte, fast sicher an ihn denken. Freilich kann trotz-

[2]496—503), erst unter Domitian entstanden sei. Dass der Herrscher, welcher auf den 7. folgt, der 8. wird, ist unvermeidlich; und wenn es Nero ist, so lag es um so näher, ihn in Einer Reihe mit seinen Vorgängern zu zählen, als er selbst schon dazu gehört hatte und das Kaiserthum wirklich an sich reissen sollte, wenn auch nur, um sofort in's Verderben zu gehen. Ὄγδοός ἐστιν 17 11 passt also sehr gut als gleichwerthiger Ersatz für παρέσται 8. Und wenn die Deutung, der Achte, d. h. Domitian, *stamme* aus den Sieben, mit Recht verlassen und in den Worten: „*sowohl* der Achte *als auch* einer aus den Sieben" die geheimnissvolle Doppelnatur des früheren und des wiederkehrenden Nero erkannt ist, kann man da im Ernst meinen, der Vf. habe Domitian für den wiedergekehrten Nero gehalten, und kann man einen so völlig unvollziehbaren Glauben durch die ihn gar nicht enthaltende Bezeichnung des Domitian als portio Neronis de crudelitate bei Tert., apolog. 5 wirklich belegt finden? 5. Sollte Dan 7 mit Lagarde, Mittheilungen IV 351—365 = GgA 1891, 506—520 in's Jahr 69 n. Chr. zu setzen sein, so würde dies an Obigem wenig ändern. Uebrigens hätte für Lagarde auch Umbildung eines Textes von 167—164 v. Chr. genügt, wie er eine solche nach 69 n. Chr. selbst annimmt. JhsWeiss, Predigt Jesu vom Reiche Gottes 51 1 verweist für letztere auf Dan 9 und Theile von Dan 7, für 167—164 v. Chr. besonders auf 7 25.

dem II Th gemeint oder wenigstens eingeschlossen sein. [16] *Unser Herr Jesus Christus selbst aber und Gott unser Vater* (I 3 11), *der uns geliebt und ewigen*, nie entschwindenden *Trost* für die Gegenwart *und gute Hoffnung* für die Zukunft *in Gnade gegeben hat*, [17] *möge eure Herzen trösten und stärken* (I 3 13 2) *in allem guten Werk und Wort.* Mit dem Aorist ἀγαπ. ist speciell die Sendung Christi gemeint: Rm 5 8 8 39, vgl. 37 Gal 2 20.

2) **3** 1f: Bitte um die Fürbitte der Leser. [1] *Im übrigen* (I 4 1) *betet, Brüder, unsretwegen* (I 5 25), *dass* (zu I 2 12) *das Wort des Herrn* (zu I 1 8) *vorwärts eile und* durch Anerkennung seiner beseligenden Kraft *verherrlicht werde wie auch* (zu I 2 14) *bei euch*, [2] *und dass wir gerettet werden von den widerwärtigen und bösen Menschen; denn nicht Aller* Sache ist *der Glaube.* „Treue" passt weniger zu ἀτόπων. Gemeint sind also nichtchristliche Feinde, jedenfalls am Aufenthaltsort des P. Vgl. XVIII 1. Nur um Rettung vor ihnen kann gebeten werden; *denn* ihre Bekehrung ist nicht zu erhoffen. S. 2 11 f. Πρὸς ὑμᾶς braucht nicht zu τρέχῃ allein zu gehören (zu I 3 4).

3) **3** 3—5: Hoffnung auf Stärkung der Leser durch Gott wie auf ihren Gehorsam. [3] *Treu aber ist der Herr* (I 5 24: Gott), *der euch stärken und vor dem Bösen bewahren wird.* Πιστός bildet mit πίστις 2 ein Wortspiel. Sachlich ist die Verbindung lose. Der Brief scheint bereits schliessen zu wollen. Bei Blj's Conjectur ἡμᾶς würde 3 noch zum vorigen Abschnitt gehören. Ob πονηροῦ Masc. wie Mt 13 19 Eph 6 16 I Joh 2 13 f 5 18, ist daher ebenso schwer zu sagen wie Mt 5 37 6 13. Nicht entscheidend spricht 2 17 für das Neutrum. Jedenfalls würde letzteres nicht ein widriges Geschick, sondern wegen στηρ. das sittlich Böse bezeichnen. [4] *Wir vertrauen aber im Herrn* Jesus, dem ihr ja mit uns angehört, *auf euch, dass ihr, was wir gebieten, thut* (I 4 10) *und thun werdet.* [5] *Der Herr* (I 3 11: Gott und der Herr Jesus) *aber richte eure Herzen* (I 3 13) *auf die Liebe zu Gott und auf das Harren auf Christus*, d. h. auf seine Parusie. Gen. obj. wie vielleicht Apk 3 10, wegen des parallelen ἀγ. θεοῦ, wohl verkürzt aus I 1 3: ὑπομονὴ ἐλπίδος Χρ. Wäre Χρ. (und dann natürlich auch θεοῦ) gen. subj., so könnte ὑπομ. nur mit Ritschl II 99 4 in einer trotz Hbr 12 3 ganz unbiblischen Wendung auf die Berufstreue Christi, die das Heil der Menschheit erwirkt hat, oder mit Zimmer auf seine Geduld gegenüber Sündern gedeutet werden, die aber erst 15 am Platze sein würde.

4) **3** 6—15: Anweisung über die Behandlung ungeordnet lebender Gemeindeglieder, durch 4 direct vorbereitet, gegensätzlich vielleicht auch durch 5, insofern das Harren auf die Parusie nach I 4 11 f zu dem ungeordneten Leben geführt hatte. [6] *Wir gebieten euch aber, Brüder, im Namen unsres Herrn Jesus Christus, euch zurückzuziehen von jedem Bruder, der ungeordnet* (I 5 14) *wandelt und nicht gemäss der Ueberlieferung, welche sie*, die Betreffenden (zu I Kor 14 28), *von uns empfangen haben* (I 4 1). Παρελάβετε ist Erleichterung. [7] *Denn ihr selbst wisst* (I 2 1), *wie man uns nachahmen* (I 1 6) *muss, da wir nicht ungeordnet unter euch gelebt* [8] *noch umsonst Brod von Jemand gegessen*, d. h. Unterhalt von ihm empfangen *haben, sondern in Arbeit und Mühsal, Tag und Nacht arbeitend, um keinem von euch beschwerlich zu fallen* (I 2 9; den Gegensatz zu δωρεάν bildet κόπῳ καὶ μόχθῳ oder auch ἐργαζ.); [9] *nicht weil wir nicht Befugniss* dazu *haben* (I Kor 9 4—14), *sondern um uns euch als Vorbild zu geben, damit ihr uns nachahmt* (I 1 6 f).

Im Gegensatz zu ἵνα bedeutet ὅτι eher *weil*, als *dass* in der Formel οὐ (λέγω) ὅτι = nicht als ob. [10]*Denn* (zu I 3 4) *als wir bei euch waren* (I 3 4), *geboten wir euch* (I 4 11) *dies* Folgende, *dass* (I 3 4), *wenn einer nicht arbeiten will, er auch nicht essen soll*, was ein jüd. Sprichwort auf Grund von Gen 3 19 war (οὐ, weil οὐ θέλει Ein Begriff ist: *sich weigert*; Win 445). [11]*Denn wir hören, dass einige unter euch ungeordnet* (I 5 14) *wandeln, keine Arbeit* (I 4 11) *treibend, sondern sich herumtreibend.* Γάρ passt auf 10 auch nicht in der Bedeutung *nämlich*. Es kann genau genommen nur 6 begründen, was, da es Hauptzweck des Ganzen ist, hier wohl in Form eines Zwischengedankens vorschwebt: und daran zu erinnern ist jetzt nöthig; denn usw. [12]*Den Betreffenden* (zu I Kor 16 16) *aber gebieten wir* (I 4 11) *und ermahnen* sie *in dem Herrn Jesus* (I 4 1f) *Christus, dass sie in Ruhe arbeitend* (I 4 11) *ihr eignes Brod essen.* Nicht direct werden sie angeredet, und „Brüder" heissen hier (anders 15) nur die Uebrigen: [13] *Ihr aber, Brüder, werdet nicht lass im Rechthandeln* bezüglich der in Rede stehenden stillen Arbeit. *Almosen geben* kann καλοπ. schon an sich nicht heissen (vgl. den Gegensatz κακοπ. Lev 5 4), und hier wäre die Mahnung dazu ohne ausdrückliche Einschränkung auf wirklich Bedürftige geradezu zweckwidrig. [14] *Wenn aber einer nicht gehorcht unsrem durch den Brief mitgetheilten Worte, den zeichnet euch an: lasst euch nicht mit ihm ein* (oder συναναμίγνυσθαι: *euch nicht mit ihm einzulassen:* zu I Kor 4 6 [k]), *damit er beschämt wird.* Ἐπιστ. ist wegen τῇ wohl, anders als 2 15, der vorliegende, was hier auch sachlich näher liegt. Οὐ statt μή s. zu I Kor 15 13. Σημ. natürlich im Gedächtniss, nicht in der Gemeindeliste. Ἵνα ἐντραπῇ ist die Hauptstache. Deshalb folgt auch καί, nicht δέ: [15] *und haltet ihn* (I 5 13) *nicht wie einen Feind, sondern weist ihn zurecht* (I 5 14) *wie einen Bruder.*

5) 3 16—18: Briefschluss, zunächst im Rückblick auf die soeben beschriebene Spaltung in der Gemeinde. [16]*Der Herr des Friedens selbst aber* (I 5 23: ὁ θεός) *gebe euch den Frieden fortwährend in jeder Weise. Der Herr* sei *mit euch allen.* Τόπῳ (Ln) ist minder bezeugt und sachlich unpassend, da es sich nur um Th handelt. [17] *Der Gruss mit meiner, des P, Hand* (I Kor 16 21 Kol 4 18), *was ein Zeichen in jedem Briefe ist; so schreibe ich.* [18] *Die Gnade unsres Herrn Jesus Christus* sei *mit euch* (I 5 28) *allen.* Der Gruss besteht nicht in den Worten ὁ ἀσπ. κτλ. selbst, da dieses durch ὁ als stehend bezeichnete Stück sonst den meisten paul. Briefen fehlen würde, I Kor 16 auch nicht in den Grüssen, die vorangehen; er besteht also in dem Segenswunsch, der dort und hier nachfolgt, da der Hinweis auf dessen eigenhändige Abfassung natürlich nicht zum Schlusswort des Ganzen sich eignet. Hier aber kann auch schon der in 16 vorangehende Wunsch gemeint und dann noch 18 hinzugefügt sein.

Dass ἐν πάσῃ ἐπιστ. 17 dem Thatbestand der Briefe des P widerstreite, darf man nicht sagen. Zwar sind damit sicher nicht bloss die zukünftig nach Th zu sendenden Briefe gemeint, da hier ohne Frage eine stete Gewohnheit angegeben werden soll. Jedoch wird P den Schluss wohl stets eigenhändig geschrieben haben, auch wo er dies nicht wie I Kor 16 21 Gal 6 11 ausdrücklich sagt. Dann konnte die Unterschrift aber auch als Aechtheitszeichen gelten, selbst wenn sie nicht jedesmal zu diesem Zwecke entstanden war. Allein die ausdrückliche Versicherung der Aechtheit bleibt höchst auffallend; dass so früh schon dem P Briefe untergeschoben wurden, ist sehr unwahrscheinlich. Vgl. Exc. zu 2 2.

Die Briefe an die Korinther.

Einleitung.

I. Die Aechtheit der Kor-Briefe muss im Zusammenhang der 4 Hauptbriefe, mit denen natürlich auch die kleineren fallen würden, aber hier selbstverständlich mit Ausschluss des nur auf Gal und Rm Bezüglichen besprochen werden.

1. Angefochten war sie lange nur durch BRUNO BAUER's Kritik der paul. Briefe 1850—1852. S. auch dessen: Christus und die Cäsaren 1877. Nach einem Vorspiel in PIERSON's bergrede (Amsterdam 1878) 98—112 bestritten sie LOMAN, ThT 1882, 141—185 302—328 452—487 593—616; 1883, 14—57; 1886, 42—113 387—406 u. A., besonders PIERSON et NABER, Verisimilia, Amst. 1886; NABER in Mnemosyne (Leiden) 1888, 355—390; EDWIN JOHNSON, d. h. der (ungenannte) Vf. von Antiqua Mater, London 1887 (worüber LOMAN, ThT 1887, 597—653); STECK, Gal-Brief 1888 und PKZ 1889, Nr. 5—7 36f 39f 42f; 1891, Nr. 31—34; ZSchw 1890, 153—185; MEYBOOM, ThT 1889, 580-617; 1891, 1—46 241—258; VAN MANEN, PKZ 1889, Nr. 27f aus: Tijdspiegel 1889, sowie: Paulus I II (Act und Rm), Leiden 1890f. Mehr in dessen Berichten JpTh 1883, 593—618; 1884, 562f; 1886, 418—444; 1887, 395—431, ThT 1890, 207—210, vgl. PKZ 1884, Nr. 3; 1888, 29f, und zu Gal V2. Nur über die äussern Zeugnisse (apologetisch): PAUL VIKTOR SCHMIDT, Gal-Brief, 1892. LOMAN's erstes Interesse ging darauf, die Geschichtlichkeit Jesu anzufechten, worin ihm JOHNSON folgte, während LOMAN in Symbool en Werkelijkheid 28—30 (aus De Gids 1884, 282—284) einen von Pilatus gekreuzigten Pseudomessias Jesus annimmt, auf den die unabhängig von ihm entstandenen Ideale übertragen worden seien, und ThT 1887, 651 wie PKZ 1888, 1083 den Hauptpersonen des NT eine geschichtliche Grundlage zuerkennt. ST fasst Jesus voll als Stifter des Christenthums. 2. Ob, wie B. BAUER will, aus der griechisch-römischen Philosophie und Humanität eines Philo, Seneca, der Kaiser bis Marc Aurel u. A., oder nach P-N und JOHNSON aus einem übrigens höchst fragwürdigen (KUENEN, ThT 1886, 510—519; MAN, JpTh 1887, 428—430) gesetzesfreien Judenthum, das sich ἅγιοι nannte, eine neue Religion ohne hervorragenden Stifter entstehen konnte, ist hier nicht zu untersuchen, wohl aber das Parallele bezüglich des Paulinismus. a) Es ist nun gewiss bemerkenswerth, dass JOHNSON das Bedürfniss hat, eine ganz bedeutend reformatorische Persönlichkeit in Marcion zu erblicken, und dass ST gerade den, der den Gal-Brief so ungeschickt zusammengestoppelt hat, geistesmächtig und original nennt (150 352). Dass auch ein originaler Geist nie lauter neue Gedanken producirt (PKZ 1889, 104—106), ist richtig; aber er reproducirt Ererbtes wenigstens in geordnetem Zusammenhang, während die Kritik des Gal-Briefs von ST wie von B. BAUER und P-N ohne die Behauptung starker Unlogik gar nicht möglich wäre. Auf einen besonders geistesmächtigen Mann führt auch nicht b) die Forderung einer geradlinigen „Entwickelung", die ein Hauptmotiv der ganzen Construction ist. Auf den ganz in den Grenzen des Gesetzes sich bewegenden Jesus und die Urapostel könne nicht der ganz gesetzesfreie Standpunkt der Hauptbriefe, dann erst der vermittelnde der Acta gefolgt sein. Wirklich gerade ist nun nicht einmal ST's Linie: Jesus, Urapostel, P, Mc und Mt, Lc, Act, Rm, I II Kor, Gal, die andern paul. Briefe ausser Tim und Tit, dann Marcion. Denn P war zwar nach S. 373

nur ein wenig freier als Pt, nach S. 369f aber grundsätzlich gesetzesfrei und Apostel der Heiden κατ᾽ ἐξοχήν (vgl. u. 6), und Act hat nach S. 79f 119f die Tendenz, die Gegensätze auszugleichen, statt einen Fortschritt zu bezeichnen. In PKZ 1889, 841 setzt St vollends Rm und Kor, um Spielraum zu gewinnen (s. u. 7c), vor Lc und Act, indem er mit Man, PKZ 1889, 646f nur deren Quellen benutzt findet. c) *Aber die Forderung ist überhaupt widergeschichtlich.* Consequent durchgeführt würde sie alle grossen, ihrer Zeit weit vorauseilenden Männer, z. B. Lth, streichen müssen und die Geschichte zwar glatt, aber auch platt machen. Zumal ein eifernder, aber wirklich religiöser Pharisäer konnte, wenn der Gekreuzigte ihn überwand, nur in sein volles Gegentheil umschlagen, speciell die Forderung der Beschneidung als Bedingung der Seligkeit nur als Feindschaft gegen Gottes wahren Willen mit aller Schärfe, selbst bis zu der in Gal 5 12, bekämpfen, und sein Christusbild musste sich, wenn er Jesus nie gesehen (Exc. 1 zu II 5 16), weit mehr aus Himmelsstoff weben als das später zu Papier gebrachte der Synoptiker. Aber die „Entwickelung" soll ja nicht einmal 2 neben einander hergehende Strömungen dulden; also muss das paulinische jünger sein (St 282—284). Und doch wird eine jüdische und eine heidnisch-philosophische Quelle und Strömung des Christenthums S. 376—380 sehr wohl statuirt, ebenso S. 374 eine Abschwächung des Antinomismus des Gal-Briefs in den kleinen Paulinen neben einer Verschärfung durch Marcion. d) Obendrein entwirft man die chronologische Ordnung ganz *schematisch nach dem Grade des Antinomismus* bzw. der Hervorhebung der Person des P, wobei dieser Punkt ebenso einseitig mit Ignorirung aller übrigen in's Auge gefasst wird wie in der Tübinger Schule. St bemüht sich allerdings auch um 3. *positive Beweise literarischer und sachlicher Abhängigkeit*, aber mit wenig Glück. Fast nur Rm und Gal (Kor s. u. 5c) betreffen die der Briefe unter sich und von Act, IV Esra (Rm 10 6f; vgl. Exc. 2 zu I Th 4 18), Himmelfahrt Mosis (Rm 2 15 Gal 6 15); die von Seneca († 65 n. Chr.) sind ausser Rm 12 19 sehr allgemein. Die Evangelien sollen mindestens in Rm 12 14 13 8—10 I 13 2 7 10 vorgelegen haben, was äusserst beweisunkräftig ist; und soll es nur von deren Quellen gelten (s. o. 2 b), so ist kaum etwas gebessert. I 7 10 z. B. soll *genau* (167) mit Mt 5 32 19 3—9 Mc 10 2—12 Lc 16 18 stimmen. S. dagegen Exc. 4a zu 7 40. Ferner Exc. 3b zu 11 34, auch 2a—e zu 15 11. 4. *Innere Widersprüche* machen in I II fast nur a) B. Bauer und P-N geltend, aber beide mit so grosser Unbilligkeit, dass wir uns nicht entschliessen können, sie bei der Erkl. eigens zu erörtern, während alles Beachtenswerthe natürlich stillschweigend berücksichtigt wird. Denn ihr energischer Hinweis auf Schwierigkeiten ist von hohem Werth. Positiv versuchen P-N, aus der in I II Th, Gal, I Kor, Rm vorliegenden Compilation eines wohlmeinenden, aber wenig begabten und etwas eiteln Paulus episcopus um oder nach 60 (S. 294; nur II Kor soll jünger sein) ausser christlichen auch jüdische Fragmente von Pneumatikern um den Anfang unsrer Zeitrechnung auszuscheiden. Dies ruht jedoch ausser auf dem unerhörten Rigorismus im Aufspüren von Widersprüchen ganz auf der Meinung, ein Juden*christ* müsse alles jüdische Denken und Vorstellen wie ein Gewand abgestreift haben, die in Ritschl's Schule z. B. bei Vischer, TU II 3, 28 dahin geführt hat, dass nicht einmal ἐβλήθη κτλ. Apk. 12 10 von einem Christen geschrieben sein darf, da es at. (Job 1 f Sach 3 1 f) und rabbinisch ist. In Mnemosyne 1888, 365 lässt Naber indessen die Urgestalt der Briefe nach Barkochba's Aufstand aus der Schule Cerdon's oder der Marcioniten, also *frühestens* etwa seit 140, hervorgehen und dann von Katholikern in die heutige Form gebracht werden, sodass von jüdischen Fragmenten schwerlich noch die Rede sein kann, obgleich er von Zurücknahme dieser Ansicht nichts sagt. Er klagt vielmehr S. 390 schwer über die rabbinische Dialektik der Briefe, die doch St, PKZ 1889, Nr. 42f zu leugnen so nöthig findet. b) St hat gegen I II speciell bisher äusserst wenig vorgebracht. S. unten III 5 e und zu I 15 29 7 37, Exc. 1 zu 9 18. Sonst findet er 265—275 nur noch die Nothwendigkeit gleichmässiger Regelung der Ehefragen 7 17, die Nennung des Barnabas (zu 9 6) und wegen Gal 2 9 die Reisen der Brüder Jesu I 9 5 befremdlich, die doch in Palästina sehr denkbar sind, und sieht in Vielem versteckte Darstellung späterer Verhältnisse. Dazu giebt aber nicht einmal die Schwierigkeit der Erklärung der Kephas- und der Christuspartei ein Recht. Die bei I 5 3—5 (s. dort Exc. 2 d) besteht nicht, und falls II 2 5—11 7 12 sich

hierauf zurückbezieht und einen Rückzug bedeutet, so ist nicht einzusehen, warum diesen nicht P gemacht haben kann. Dass aber P über seinen Verzicht auf Unterhalt (Exc. zu I 9 18) und über die Collecte (VII 6) schwerlich so viel gesprochen haben werde, kann man erst dann behaupten, wenn man der Geschichtlichkeit der von den Briefen gezeichneten Situation überhaupt den Glauben verweigert und ihn dafür den Acta zuwendet, die doch St selbst als tendenziös erkennt (s. o. 2 b). 5. Obendrein gehört, was die Methode betrifft, a) zu allem ein sehr eingehendes Wissen über den historischen P, bei dem man besonders auch logische Ungenauigkeiten, uns seltsam erscheinende Ideen wie Gal 4 25 a I 11 10 oder heftige Ausbrüche wie Gal 5 12 (St 70 275 135 f) für unmöglich erklärt, ohne von ihm eine Zeile zu besitzen. Ja, nach St 23, PKZ 1889, 862 ist eine auf die 4 Hauptbriefe beschränkte Production (die übrigens gegenüber der Annahme verlorner Briefe Niemand zu behaupten ein Interesse hat) schon an sich undenkbar. b) Einwände gegen einzelne Stellen rechtfertigen zunächst nur die Annahme von Interpolationen, z. B. I 14 33b—35 15 56 29 7 37 11 10. St 366 f 21 (anders PKZ 1889, 840 f) erklärt sie sowohl als Katholisirung des Textes, welchen Marcion hatte (oder schuf), als auch nach Art von P-N für durchaus möglich und lässt sie doch ausser bei Rm 2 13—16 ganz ununtersucht, weil sie, an jeder verdächtigen Stelle angewandt, die Kritik waffenlos machen würde (268, PKZ 1889, 134 f). c) Hypothesen, die der Text fordert, mögen noch so nahe liegen wie der später (PKZ 1889, 110) von St selbst als ganz selbstverständlich statuirte verlorne Brief vor I, eine vor dem Gal-Brief laut 2 10 gesammelte Collecte oder die Annahme, dass vieles uns Dunkle den Lesern aus ihrem früheren Verkehr mit P bekannt war: sie werden S. 160 108 72 f 83 f als Operationen mit Unbezeugtem verboten zu Gunsten der Einen grossen Hypothese der Unächtheit. Nur so wird das fast Unglaubliche und doch nach PKZ 1889, 111 die ganze neue Ansicht im Kern Enthaltende „natürlich", dass προεῖπον Gal 5 21 nicht auf mündliche Belehrung, sondern auf I 6 9 f zurückweist wie I 4 6 wiederum auf Rm 12 3, wodurch S. 152—160 die hier nicht zu verfolgende Annahme gesichert wird, dass der Gal-Brief wesentlich Excerpt aus Rm (und I Kor) sei. 6. Die sich an jedem Punkte bewährende Voraussetzung, dass das ganze übrige NT eine Persönlichkeit und Literatur wie die paul. voraussetzt, hat Scholten, Hist.-crit. bijdragen (Leiden 1882) gegen Loman neu erwiesen. St leugnet sie nur für Synoptiker und Acta. Indess, soweit er in Act Ausgleichung von Gegensätzen findet (s. o. 2 b), muss er seinen historischen P eben mit den Farben der Hauptbriefe schildern. Es ist aber, wie auch Man, PKZ 1889, 647—650 betont, inconsequent, Stellen, die dem Verdachte tendenziöser Abschwächung noch stärker unterliegen, einfach für Geschichte zu nehmen. Wegen Lc s. z. B. Exc. 3 b zu I 11 34. Man sucht jetzt P nur nach dem „Wirbericht" (zu Act II 4) als einen noch (ganz?) judenchristlichen Reiseprediger zu zeichnen, der erst nach seinem Tode zum Führer einer antijudaistischen Partei gestempelt wurde (schriftlich durch die Bearbeitung des „Wirberichts" zu den acta Pauli, die dann mit den acta Petri zu dem katholisirenden Bilde der kanonischen Acta verwoben wurden. Doch harrt diese Hypothese noch des Abschlusses. 7. Zeugnisse ausserhalb des NT. a) Entstand nach Johnson das NT zwischen Justin und Irenäus etwa 155—180 und kannte vielleicht noch Marcion keinen persönlichen Christus, sondern nur die Idealgestalt eines χρηστός, so muss freilich alles über Jesus nicht nur bei Jos., ant. XVIII 3 3, sondern auch bei Tac., ann. XV 44, Sueton, Nero 16, Plinius (Exc. 1 a zu I 11 34), I Clem., Barn., Διδ., Hermas und über die Evangelien bei Justin, apol. I 66 interpolirt sein. b) Loman muss 1883, 14—25 besonders den so unschuldigen I Clem.-Brief mit seiner schlichten Christologie und Verfassung, der sich 1 1 aus dem Anfang der Verfolgung unter Domitian 93—96 oder Trajan 112—117, allerspätestens unter Hadrian um 120 datirt und 47 1—3 I Kor nennt (ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου· τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; . . περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλώ), der ferner in 35 5 Rm 1 29 f und in 36 Hbr 1 ohne Nennung ausschreibt, für Fiction kurz vor 170 erklären, wo er sicher Kenntniss des Gnosticismus verrathen und nicht mehr für die πρεσβύτεροι (44 5) = ἐπίσκοποι (44 4 1 42 4 f), sondern für die jenen übergeordneten ἐπίσκ. eintreten würde. c) St gab zu, dass der Barn.-Brief 130(—138) wahrscheinlich die Hauptbriefe und Marçion um 140 ohne Frage 10

paul. Briefe, I Clem. aber 130(—140) auch I Pt gekannt habe, der wieder 1 5 2 11 16 sicher Gal 3 23 5 17 13 benutzt. Da St nun aber Lc nach Josephus, also nicht vor 100, Act also noch später ansetzt und Rm und II Kor aus je 3, I Kor aus noch mehr selbständigen Stücken zusammengearbeitet denkt, kam er bezüglich der Zeit so sehr ins Gedränge, dass schon deshalb seine Hypothese unhaltbar war. Daher nimmt er jetzt PKZ 1889, 108 841 die meisten dieser ihm doch damals sicher nur durch die Macht der Gründe abgenöthigten Concessionen zurück, besonders die über I Clem. Für Rm und I Kor hält er die Zeit vor Lc bzw. Act offen (s. o. 2 b), und Gal wagt er nur zwischen Lc und Joh zu fixiren. Darnach scheint nicht einmal Marcion eine Grenze mehr bilden zu sollen, von dem doch selbst Loman 1882, 326f 608f nur dies bestimmt leugnete, dass ihm die heutige Gestalt speciell des Gal-Briefs vorlag und dass er die Briefe als Producte des 1. Jahrh. aufnahm. In der That, wenn Irenäus um 180, Tert. um 200 u. a. Kirchenväter berichten, dass er ausser Lc die obigen 10 Briefe kürzte und änderte, und wenn aus ihren Angaben sein Text durch Hgf, ZhTh 1855, 426—483 und Man, ThT 1887, 382—404 451—533 annähernd wiederhergestellt werden konnte, so muss er sie, mag auch sein Text vielfach ächter sein, doch wenigstens überkommen haben. Anzunehmen, dass erst seine Schüler sie hatten, wozu Loman neigt, ist äusserst kühn, da Marcion nach Iren. III 4 3 invaluit sub Aniceto, der erst um 154—167 Bischof war. Jedenfalls bleibt eine sehr kurze Frist, in der diese zahlreichen selbständigen Stücke entstanden und sofort für ächt galten, während übrigens auch nach St 324 347f noch Justin um 147—160 sie ebenso zweifelnd benutzt und noch das Muratori'sche Fragment um 170—200 sie ebenso ängstlich rechtfertigt wie das 4. Evangelium. Als Massenfabrikation liesse sich diese rasche Folge nur dann verstehen, wenn Inhalt und Tendenz einheitlicher wären. Am wenigsten erwartet man auf demselben Blatte mit St's Aeusserung PKZ 1889, 108, bei der durch seine Hypothese hervorgerufenen Umwälzung sei es noch viel zu früh, in der Chronologie wieder Ordnung schaffen zu wollen, S. 111 den Satz: „ich muss bekennen, dass meine Ansicht mir kaum noch stark erschüttert werden kann.“ 8. Bei den Kor-Briefen wie auch z. B. bei Gal 4 12—20 scheitert sie schon an der Naturfarbe (vgl. Brückner 127—135); und nach St 151 stehen und fallen die 4 Hauptbriefe mit einander. Wie eine fingirte Schrift ausfällt, wenn sie sich nicht so wie II Th in Nachahmung bewegt, kann man am Eph-Brief studiren (für die Aechtheit des ἐν Ἐφ. 1 1 s. „Kolossä“ S. 140 in EWK): 1 3—14 Dank für die Wohlthaten des Christenthums an sich, erst 15 f für guten Stand der Leser, aber nur für ihre πίστις und ἀγάπη ohne alles Concrete; dann Abhandlung für Heidenchristen überhaupt, die in ὑμεῖς 1 13 2 1 11 3 1 u. ö. sämmtlich gemeint sind wie in ἡμεῖς 1 12 u. ö. alle Judenchristen; P 3 4 f unter den „heiligen Aposteln“, und dicht dabei die Bitte, seine Einsicht an 2 11—22 zu prüfen; die Personalnachrichten durch Verweisung auf die mündlichen Mittheilungen des Tychikus 6 21 f umgangen und der Schlussgruss gar in 3. Person. Wie ganz anders die Kor-Briefe! Jede Zeile voll Beziehungen, nur uns, nicht den Adressaten dunkel, und hinter allem eine Persönlichkeit voll Kraft und Leben. Concrete Einzelzüge wie I 16 12 urgiren wir nicht, da sich ihnen aus sicher unächten Briefen solche wie II Tim 4 9—21 Tit 3 12 f an die Seite stellen lassen und deren Herkunft aus ächten Billeten des P (Kk, Beitr. 395—468) nicht bestimmt erweisbar ist. Aber schon zu I Kor 4 14—21 z. B. sucht man fictive Parallelen doch wohl vergebens, und vollends zu einem ganzen Briefe wie II. Ehe man behaupten kann, II 10—13 sei ein Muster für antijudaistische Polemik ohne concreten Anlass, 1—7 Weiterführung gewisser Themata von I ohne historischen Hintergrund, 8 f ein Verbindungsglied (St 358), muss die Gewöhnung an die alles nivellirende Hypothese jeden Sinn für das Naturwüchsige und Unerfindbare ertödtet haben. 9. Dafür müsste sie nun wenigstens die Briefe als im 2. Jahrh. zweckvoll erweisen. Dass dies an Punkten wie I 6 12—20 gelingt, die jederzeit zweckvoll sind, ist selbstverständlich. Aber schon II 2 12 f stände bei Unächtheit gewiss an passenderer Stelle. Dass die Beschneidungsfrage die Gemüther um 130 kaum noch ernstlich bewegte und die Briefe die im 2. Jahrh. nach Justin, dial. 47, Ignat. ad Philad. 6 1, ad Magnes. 8 1 9 1 10 3 u. ö. von extremen Judaisten drohende Gefahr übertreiben, giebt St 380—382 selbst zu, was er PKZ 1889, 107 nicht beachtet. Und wozu das lange Reden über Aenderung des Reiseplanes, von dem der Uebergang zu der bei

Unächtheit einzig werthvollen Zuverlässigkeit der Lehre II 1 18—22 so schwer zu gewinnen war? Wenn I 5 1—8 das Verbot der Ehen in unerlaubten Verwandtschaftsgraden, also auch mit der Schwägerin (Lev 18 6—18), einschärfen will, wozu dann als Muster ein Fall, der sogar bei Heiden unerhört war? Soll I 9 1—18 das Recht auf Unterhalt der Lehrer durch die Gemeinden betont werden, wozu ein P, der seinen Ruhm darein setzt, es nicht zu gebrauchen? Denn dass dies nur Folie sei (St 274), ist nach II 11 8—12 12 13—15 ganz unmöglich. Wozu die lange Anweisung über das Zungenreden I 14, wenn es schon der Verfasser von Act 2 nicht mehr zu hören bekam (Exc. 5 zu 14 40)? Und wozu die Versicherung I 15 51 f, P werde die Parusie erleben? Kurz, so lange nicht bessere Gründe vorgebracht werden, darf man sich wirklich der Ueberzeugung hingeben, Werke des P vor sich zu haben.

II. Durch Interpolations- und Umarbeitungshypothesen können berechtigte Einzelanstösse manchmal gehoben werden. Die in grösserem Maassstabe ausgeführten leisten dies jedoch nur an verhältnissmässig wenigen Stellen.

Abgesehen von dem, was im Verzeichniss der textkritischen Bemerkungen registrirt wird, hat Stn mit unzureichenden Gründen noch ausgeschieden I 11 16 23—28 12 2 13 14 5^{d} 13 15 27f 45. Nach Vlt besteht Brief A aus I 1 1—9 4 17 6 1—11 II 6 14—7 1 I 6 12—7 24 8 1—5^{a} 6^{a} 8 7—9 20^{a} 22—27 12 1—15 28 50—55 57f 16 1—24, B aus I 1 10—2 5 3 1—4 16 18—21 II 10 1—13 10 I 5, C aus II 1 1—24^{a} 2 1 (2?) 3^{a} 4 2 12—3 5 4 7^{b}—5 15 5 17—6 13 7 2—8 8 8 10—9 15 13 11—13; von späterer Hand sind I 2 6—16 7 25—35 36—40 8 5^{b} 6^{b} 9 20^{b} 21 10 1—11 34 (12 13^{b} 14 33^{b}—35?) 15 29—49 56 II 1 24^{b} 2 (2?) 3^{b} 5—11 3 6—4 7^{a} 5 16 8 9. Alle umfänglicheren Ausschaltungen sind aber auffallend schwächer begründet als die kleinen. Doch will Vlt genauere Begründung geben in: Composition der paul. Hauptbriefe II. Hagge ordnet ohne alle Ausschaltung, aber meist unglücklich, so: A = I 1 1—8 11 2—34 7 1—8 13 9 19—11 1 12—14 16 1—9 4 16—20 16 10—21 24; B = I 1 1—3 (?) 1 9—4 15 21 II 10 1—11 4 I 15 II 11 5f I 9 1—18 II 11 7—12 21 I 5f II 13 1—10 I 16 22f; C = II 1—7 9 13 11—13; D = II 8 (s. Exc. 1 zu II 9 15).

III. Die Gründung der Gemeinde zu K. 1. Der Ort. Ein Jahrh. nach der Zerstörung durch Mummius i. J. 146 v. Chr. war die Stadt durch Cäsar als Colonia Julia Corinthus wiederhergestellt und zumeist mit römischen Freigelassenen bevölkert worden. Vermöge ihrer ausserordentlich günstigen Lage als Durchgangspunkt des Handels zwischen dem Orient und Italien kam sie rasch zu Reichthum und Blüthe. Sehr bald wurde sie Sitz des Proconsuls von Achaja (zu I Th 1 7). Neben den wieder auflebenden isthmischen Spielen (I 9 24—27) fand auch die Philosophie Pflege, freilich auch die specifisch römischen, dem griechischen Zartgefühl anstössigen Thierkämpfe (I 15 32). Vor allem aber herrschten Völlerei, Unzucht und andre Laster in einem Grade, der selbst den Zeitgenossen als einzigartig erschien, und durchschlagender jedenfalls als die Beobachtung des Redners P. Aelius Aristides im 2. Jahrh. n. Chr., dass man in K auf jeder Strasse einem Weisen begegne, ist die andre, dass der kor. Zecher, die kor. Hetäre, κορινθιάζεσθαι sprichwörtlich waren. Kein Wunder in einer Stadt, wo sich nach Strabo VIII 6 20 am E. (p. 378 bzw. 581) am Tempel der Aphrodite über 1000 Hierodulen im Dienste der Göttin darboten. Zu der jedenfalls in K geschriebenen Schilderung Rm 1 18—32 haben gerade diese Zustände die Farben geliefert. Die Belege aus den Alten sehr gut bei Renan, St. Paul, Cap. 8 am A. (auch deutsch).

2. Der Bericht Act 18 1—18 zeigt gerade bei seiner verhältnissmässigen Ausführlichkeit nur, wie wenig zutreffende Kunde der Vf. zu bieten weiss.

a) Kein Wort über den eigenthümlichen Boden, auf welchen P hier trat, kein Wort über die Geistesgaben wie über den Kampf mit der Unsittlichkeit, kein Wort über Gajus und Stephanas (zu I 1 14 16). Aus 1½ Jahren nichts als ein nächtliches Gesicht (18 9f)

und 2 dramatisch zugespitzte Scenen, von denen die 1. (18 5–7) nur das bekannte Schema (zu Th I 3) wiederholt, die 2. (18 12–17) dem andern Lieblingsgedanken dient, dass die römische Obrigkeit sich der Christen gegen die Juden annimmt (zu Act II 2). Um dies zu begreifen, meint man vielfach sogar auf kritischer Seite, der Vf. habe die paul. Briefe nicht gekannt, was doch bei einem Pauliner des 2. Jahrh. fast noch undenkbarer ist als bei einem Begleiter des P. b) Bestätigung finden durch die Briefe nur die Namen Tim (II 1 19) und wohl auch Silas (zu Th I 8), Aquila und Prisc(ill)a (zu I 16 19), Crispus (1 14), wenn dieser unjüdische Name auch von einem heidnischen Vater ererbt oder neben einem jüd. Namen angenommen (Exc. zu I 9 5) sein muss (nach Scholten, Bijdragen 42f und Man, P I 52f 68 ist dem Bearbeiter 18 8 der Heide Crispus in Folge irriger Erinnerung an I Kor 1 14 an die Stelle des Synagogenvorstehers Sosthenes (17) getreten). Doch können auch Titius Justus, Sosthenes auch ohne Identität mit dem in I 1 1, die 1½ Jahre und eine Anklage vor Gallio aus guten Quellen stammen. Auch ist es an sich nicht undenkbar, dass letztere von Juden ausging und sich auf das Staatsgesetz (18 13) berief. Abweisung a limine wäre dann allerdings (zu Act 18 13) auffällig; aber der Vf. setzt, da 18 14 bereits der Angeklagte zu Wort kommen soll, wohl voraus, dass die Anklagerede gehalten und in λέγοντες 13 genügend angedeutet ist. c) Indessen zeigen von einem solchen Bruch mit den Juden durch Anklage oder Ausstossung die Briefe keine Spur, während seine Erwähnung gegenüber den Judaisten recht wirksam gewesen wäre. Auch I Th 3 7 beweist nicht genug, und 2 15f wird unächt sein. Ganz unmöglich neben Gal 1 16 u. a. (zu Act II 4 am E.) ist es, dass P erst nach der Abweisung durch die Juden sich an die Heiden wenden zu dürfen glaubt (18 6), nicht aber, dass er in der Synagoge die 1. Anknüpfung und durch die Proselyten Eingang bei den Heiden sucht (18 4 und zu Th I 3). I 2 1–5 (Hst 186f) braucht nur bezüglich der heidenchristl. Mehrheit gesagt zu sein. Und so sicher die Urapostel die Scheidung Gal 2 9 ethnographisch verstanden, weil sie das religiöse Interesse hatten, für die Judenchristen das mosaische Gesetz aufrecht zu halten (s. besonders Gal 2 11–13), so gewiss nahm sie P sei es sofort, sei es bei nachträglicher Ueberlegung geographisch. Denn das Gegentheil hätte seine blühenden Gemeinden sogar beim Herrnmahl gespalten und in den neu zu gründenden die Aufnahme heilsbegieriger Juden verwehrt; I 12 13 wäre graue Theorie, 9 20 auf die Zeit vor dem Apostelconvent beschränkt. Eine Unklarheit auf diesem ist in der Freude über die endlich gefundene Aussöhnung sehr wohl denkbar. Vgl. Exc. zu Act 15 34 und zu Gal 2 10. Jedoch hat P vor Stephanas, der ἀπαρχὴ Ἀχαΐας I 16 15, nicht etwa Juden gewonnen und nur deshalb nicht mitgezählt, weil sie nicht landesangehörig waren. d) Dass die ἡμέραι ἱκαναί 18 18 in die 1½ Jahre einzurechnen seien, dürfte man eigentlich nur dann behaupten, wenn man mit Vlt 323f 18 5–11 aus einem andern Berichte herleitet. Quellen und Zusätze trennt Wzs 270f = ² 260f. Zu letzteren rechnet er z. B. 18 1–4, da 5 neu anhebe und Ἕλληνες 4 schon 6 vorausnehme. Doch können dies Proselyten sein, und gerade 6 rührt auch nach Wzs von letzter Hand her, da es den Geist des ganzen Buchs wiederspiegelt. Spitta, Apostelgesch. (1891) 224—226 243f betrachtet mit OskHtzm, ZwTh 1889, 404f 18 5f von διαμαρτ. ab entsprechend als Zusatz des Redactors zu seiner Quelle A. P habe mit der Uebersiedelung in das Haus des Titius Justus seine Wohnung, nicht seine Lehrstätte gewechselt; mit den Juden sei er in Zusammenhang geblieben, da noch in 8 die Bekehrung des Crispus erwähnt werde und auch die Anklage der Juden nur gegen einen der Ihrigen denkbar sei. Allein Letzteres trifft nicht zu, und ἐκεῖθεν steht beziehungslos, wenn es nicht auf συναγ. 4 zurückweist. Doch könnte es mit 5c 6 eingesetzt sein. Jedenfalls ist es sehr bedenklich, diese Quelle A dem Begleiter des P, der anderwärts mit „Wir“ erzählen kann, zuzuschreiben, da so viel Beschäftigung des P mit den kor. Juden nach den Briefen durchaus unwahrscheinlich ist. Einseitigkeit des Berichts giebt Spitta selbst zu. Vollends unhaltbar ist es, wenn Sorof, Entstehung der Apostelgesch. (1890) 26—29 in 18 5–18 eine eigenhändige Einschaltung des Augenzeugen Tim sieht.

3. Sein Auftreten a) beschreibt P I 2 1–5 3 1f 9 15–18 (s. dort Exc.); Hauptpunkte seiner ersten Verkündigung, in der er theils im Gefühl mangelnder

Beredsamkeit, theils wegen geringer Fassungskraft der Hörer, theils wegen drohenden Zurücktretens der Sache hinter glänzender Form nur „Milch“ bot, macht er ausser dem grossen Centrum I 2 2 II 1 19 noch I 15 1—8 11 23—25 II 8 9 I 3 16 6 19 15f 2f 9f 8 4 ausdrücklich kenntlich. Ausser dem sonst noch Selbstverständlichen muss er irgendwie dafür gesorgt haben, b) die Heidenchristen mit dem AT bekannt zu machen. Im Gottesdienst (I 14) zeigt sich für Vorlesung keine Stelle; um so mehr ist es auf des P Predigt nebst der des Apollos (IV 1b) und etwa den freien Vorträgen (14 26) von Judenchristen zurückzuführen, dass er das AT ohne weiteres als Autorität voraussetzen kann. Dass er es nicht so stark zu Grunde legt wie an die Gal und Rm, dürfte mehr in dem Mangel an Veranlassung als in Rücksicht auf den Leserkreis seine Ursache haben. Denn I 9 9f 10 4 14 21 15 45 II 3 13—16 gehören zum Stärksten, was P an Exegese je seinen Lesern zugemuthet hat; und dass er das AT meist erst zur Bestätigung heranzieht (Hnr I 17f), macht bezüglich seiner autoritativen Geltung wenig Unterschied. In Sachen der göttlichen Offenbarung wird P nie den Heiden ein Heide. Insbesondere ist es ausserordentlich kühn, wenn Hnr 14 34 καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει (nicht auch die Umgebung, worüber Exc.) anzweifelt, weil es bloss zu 34^{c}, nicht auch zu 34^{b} passt. S. noch XVIII 1b d. 4. Die Zusammensetzung der Gemeinde entsprach der Predigtweise des P: I 1 26—28 7 21 6 11. Wohlhabende fehlten indessen nicht gänzlich: 11 21. Dafür sprechen auch die Anforderungen an die Collecte 16 4 II 9 6, und Rm 16 23, wenn 16 21—24 als ächter Schluss des Rm-Briefs in K geschrieben ist. I 12 2 redet P die Gemeinde einfach als heidenchristliche an; und dem entsprechen alle die Verirrungen, denen sie nach 5—15 verfiel. Doch fehlten nach 7 18 (9 20 12 13) auch Judenchristen nicht. Drei solche nennt Rm 16 21^{b}. Die Grösse der Gemeinde dürfte man zu schätzen versuchen, wenn sicher wäre, dass sie sich in einem Privathause versammelte (zu I 16 16). Auch Hnr nahm dies I 23f an, während er bei Mr ^{7} zu II S. 409 ein besondres Gemeindehaus wie bei den Cultvereinen als selbstverständlich voraussetzt. Ob die übrigen Gemeinden in Achaja II 1 1 9 2, die man vielleicht nicht zu fern von K zu suchen hat (Rm 16 1), von P selbst gegründet waren, wissen wir nicht. Wohl aber hatte er nach I 11 2 selbst noch 5. die Organisation in K geschaffen; und diese ist für das Verständniss alles Folgenden äusserst wichtig. a) Den Anfang bildete jedenfalls eine Hausgemeinde (zu I 16 19). Einzelne übernahmen freiwillig die erforderlichen Dienstleistungen im weitesten Sinne, ohne dadurch eine amtliche Stellung zu erhalten. S. zu 16 15f 12 28. b) Auch bei fortgeschrittener Entwickelung werden Vorsteher so wenig wie bestellte Lehrer (I 14 26 u. a.) genannt oder als Autoritätsträger vorausgesetzt.

Ungehörigkeiten wie I 11—14 konnten sonst kaum solche Ausdehnung annehmen. Und zu ihrer Abstellung wird 11 22 14 26—31 und überall die Gemeinde als ganze aufgefordert. Sie verhängt nach Mehrheit Strafen I 5 3—5 II 2 6, sie wählt ihre Abgesandten I 16 3, vgl. II 8 19 (dass auch Schiedsrichter, ist nicht sicher, da I 6 4 eher die Streitenden Subject sind). Sklaven und Freie, Frauen und Männer, Juden und Heiden stehen sich völlig gleich: I 12 13 7 18—22 12f. Keinesfalls also hat P die Synagogenverfassung mit πρεσβύτεροι und ἀρχισυνάγωγος bzw. -γοι (Lc 13 14 Act 13 15, Schr ^{2} II 357—367) nach K übertragen. Auch Auftreten der Frauen und Agapen (I 11) fänden dann keine Stätte.

c) Der Streit zwischen Hnr und Hst, ob bezüglich des Gemeindelebens und der Verfassung (nur dies kommt in Betracht) P, „der den Hellenen ein

Hellene werden wollte und konnte, Ernst gemacht mit diesem Wort, indem er die bequemen und weiten Formen" der in K sicher sehr zahlreichen heidnischen Cultvereine „seinen Zwecken dienstbar machte" (Hnr, ZwTh 1876, 502), oder ob er alles rein nach christl. Principien gestaltet habe, ist fast gegenstandslos, wenn Hnr nach StK 1881, 508 schon 1876 „nie in Zweifel gezogen, dass das Vorhandensein dieser analogen Formen nicht auf Nachahmung eines ethnischen Vorbildes, sondern auf eigenthümlich christl. Principien zurückzuführen sei".

Hnr, ZwTh 1876, 465—526; 1877, 89—130; StK 1881, 505—524; I Kor 20—29; Mr [7] zu II S. 409—417; Hst 236—245. Uebereinstimmend ist noch (s. b) das Versammlungslocal mit besonderem Platz für Fremde (zu I 14 16), der Name ἐκκλησία (neben ἔρανος und θίασος), die Geldunterstützung an Brudergemeinden, die Benennung: Brüder und Schwestern. Die Cultvereine hatten sodann gewählte Vorsteher, und mit rein formalen Befugnissen, wie Abstimmenlassen u. a., sind solche auch in der Christengemeinde denkbar, ja fast unentbehrlich, falls nicht Leute wie Stephanas diese Thätigkeit unter bloss stillschweigender Zustimmung der Gemeinde mit besorgten. Dass die κυβερνήσεις und ἀντιλήμψεις I 12 28 (vgl. Exc. 1 zu 12 11), in denen sich schon die spätern ἐπίσκοποι (bzw. πρεσβύτεροι) und διάκονοι bergen, noch freie Gaben waren, schliesst gewählte Vorsteher nicht aus, da ja die Wahl auf derartig Begabte fallen konnte. Ebenso ist eine gemeinsame Kasse, besonders für den Unterhalt der Lehrer (zu II 11 12), denkbar, obgleich sie nicht erwähnt wird. Nöthigung hierzu boten weder die Mahlzeiten (Exc. 1b zu 11 34), zu denen man auch in den Cultvereinen Speisen mitnahm, noch die Collecte I 16 1 f, da sie nicht in die Kasse für Gemeindezwecke gehört und höher ausfallen konnte, wenn dem Einzelnen daran lag, einen möglichst hohen Beitrag dem P bzw. seinen Abgesandten (Exc. 2 zu II 12 18) persönlich einzuhändigen.

d) Ebenso entschieden zu weit wie IV 1b 4c, Exc. 1f zu I 3 4 und 3b zu 14 40 (vgl. oben 4 und Erkl. zu I 4 6[b]) geht aber Hnr noch anderwärts.

So, wenn er auch die Benennung corpus und corporati mit der Idee des σῶμα Χριστοῦ in Parallele setzt oder für den sittlichen Libertinismus und die Theilnahme an Götzenopfermahlen ohne jenen Genossenschaftscharakter der Gemeinde den geschichtlichen Hintergrund vermisst (bei Mr [7] zu II S. 412 414f) oder (ZwTh 1876, 513) meint, dass P deshalb Anerkennung seines Verzichtes auf Unterhalt erwarte, weil er wusste, dass in den Cultvereinen das Gleiche mit Ehrenkränzen und rühmenden Inschriften belohnt wurde. Und ganz ohne Parallele ist besonders die Stellung des P, die Hnr, ZwTh 1876, 474—478 507—509 viel zu wenig autoritativ zeichnet. I 5 3—5 II 2 6—8 8 8 allerdings macht P nur Vorschläge; Befehle zu vermeiden hatte er aber wenigstens in II auch allen Grund. Auch der Hinweis auf gleiche Anordnungen in den andern Gemeinden I 4 17 7 17 11 16 16 1 (14 33) mag mehr der Ueberredung dienen; aber 11 2 17 34 14 26—40 16 1 gebietet er, und gerade in Bezug auf Einrichtungen, recht bestimmt, auch ohne wie 7 10 ein Wort des Herrn auszusprechen. Ein Gerichtstag der Kor über ihn ist 4 3 nicht sicher zu finden. Dass er 10 15 11 13 an ihre eigne Einsicht appellirt, ist nur rhetorisches Mittel; gerade in diesen Punkten hätte er nie nachgegeben. Ihren Glauben will er nach II 1 24 nicht beherrschen; Andres aber allerdings. Streitsucht schlägt er 7 40 11 16 14 37 f kurz nieder. Das Parteinehmen für einzelne Lehrer führt er 3 3 f auf fleischliche Gesinnung, die Nichtachtung seiner Autorität 4 18 auf Aufgeblasenheit zurück. Das ἀνακρίνειν seiner Person verbittet er sich 4 3—5 2 14—16 mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt. Als Quell seiner Autorität nun nennt er nur mit fraglichem Glück (Exc. 5 zu 14 40) den heiligen Geist; eigentlich ist es ihm denn auch das Apostelamt II 12 12 I Th 2 6 Gal 1 1, und wenn er dadurch der Gemeinde als Vater gegenübersteht (I 4 14 f), so liegt hierin keine Abschwächung seiner oben beschriebenen Würde.

e) Nach allem wird P nichts adoptirt haben, was nicht zugleich dem Wesen der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (10 32 11 22) entsprach. Andrerseits sind die

Uebereinstimmungen so stark, dass auch Hst 237 meint, Heidenchristen, Heiden und besonders die Obrigkeit würden die Gemeinde leicht wie einen Cultverein angesehen haben. Zudem schützten nur dessen Formen vor obrigkeitlicher Verfolgung so, dass sie erst bei missliebigen Vorkommnissen drohte.

Auch ohne Erwirkung besonderer Concession nämlich permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coëant . . sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, quo illicita collegia arcentur (Digesten 47, 22 1). Dass also der Anschluss an sie P unbewusst geblieben sei, was die Consequenz von Hnr's authentischer Selbstauslegung (I 21: „nicht nach dem Vorbild, aber in den Formen der religiösen Genossenschaften“) zu sein scheint, ist ganz undenkbar. Dann darf man sich aber auch nicht durch Hst's Satz (243) schrecken lassen, P werde nicht die Lebensformen einer Cultusgenossenschaft der Dämonen (I 10 20) benutzt haben. Er benutzte sie eben nicht als solche, sondern als Adiaphora, die sich zum Ausdruck des christl. Princips eigneten. Die Agape z. B. (11 17—34) hörte, wenn das Mitbringen der Speisen und vielleicht noch manche äussere Einrichtung den heidnischen συσσίτια entlehnt war, darum nicht auf, Erinnerung an Jesu letztes Mahl und Ausdruck des specifisch christl. Brudergedankens zu sein. Andres, wie ausser dem Amen (zu I 14 16) die Lehrvorträge, stimmt mit der Synagoge (denn auf Philosophenschulen, wie Hnr bei Mr [7] zu II S. 413 am E. will, ist bei einer Parallele mit religiösen Genossenschaften nicht zu recurriren); die Zulassung jedes Redners stimmt mit Synagoge wie Cultverein. Wie sehr aber P den Heiden ein Heide werden konnte, zeigt sich z. B. darin, dass er 11 4 7[a] eine der jüdischen ganz zuwiderlaufende Sitte als selbstverständlich bezeichnet, was St (s. o. I 4 b) nicht für undenkbar erklären sollte, da sie sich P nach dem νόμος Christi (I 9 21) als die einzig richtige empfiehlt. Sogar Accommodation könnte es sein, wenn P nur in K auf προϊστάμενοι verzichtet, die doch I Th 5 12 (auch Rm 12 8, worauf aber P keinen Einfluss gehabt) schwerlich bloss als patroni Rechtsschutz und socialen Halt gewähren wie vielleicht Phöbe Rm 16 1. Jedenfalls lag die Quelle der spätern Uebelstände darin, dass P fast alles dem aus den Gläubigen sprechenden Geist überlassen hatte. Die Gemeinde hatte ihre Formen noch nicht gefunden. Ueber die Gemeindeverhältnisse, wenn auch z. Th. der nächsten Periode, vgl. besonders noch Wzs 566—698 = [2] 546—672 und schon JdTh 1873, 631—674; Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873; Bschl, Gemeindeverfassung, Maronier, Inrichting der gemeenten, beides Teyler'sche Preisschriften, Haarlem 1874; Htzm, Pastoralbriefe (1880) 190—252; Weingarten, Histor. Zeitschrift XLV (1881) 441—467; Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum 1883; Seyerlen, ZprTh 1881, 222—240 289—327; 1887, 97—143 201—244 297—333; Löning, Gemeindeverfassung des Urchristenthums 1888; Hgf, ZwTh 1890, 223—245; Loofs, StK 1890, 619—658.

IV. Ereignisse bis zum I. Briefe. 1. Nach des P Weggang trat Apollos*) in seine Arbeit ein: I 3 6.

a) Was Act 18 25 über ihn steht, ist ein vollkommener Widerspruch, besonders auch nach Act 1 5 11 16. Nun ist kein Grund ersichtlich, warum 18 25[b] irrig eingesetzt sein sollte. Denn aus dem ἀκριβέστερον 26 in 25 ein ἀκριβῶς statt οὔπω ἀκριβῶς zu erschliessen wäre nicht bloss „verunglückt“ (Spitta, Apostelgesch. 227 nach Wendt), sondern so unglücklich, dass man es dem Bearbeiter wirklich nicht zutrauen darf. Die Ausflucht von Ws, Einl. § 18, 7, dass ὁδός (zu Act 9 2) in 26 (gegen 25) plötzlich auf *Gemeindesitte* eingeschränkt sei, ist ganz unzulässig. Sehr leicht dagegen kann 25[c] im Blick auf 19 1—7 eingefügt sein. Schon die

) Der Name ist schwerlich aus Ἀπολλόδωρος zusammengezogen, da hierfür Ἀπολλᾶς bzw. Ἀπελλᾶς vorkommt (Μηνᾶς bei Cassius Dio 48, 54 7 = Μηνόδωρος bei Appian, bell. civ. V 96; Ἀπελλῆς haben in Act 18 24 ℵ cop arm), sondern wohl aus Ἀπολλώνιος (Win 97 f), wie D Act 18 24 auch liest. Keinesfalls heisst er (trotz F G vg) Apollo, was Ἀπόλλων wäre, und seine Anhänger weder Apollier noch Apolliner noch Apollianer noch mit Sicherheit Apollonier oder Apollonianer, sondern höchstens Apollosier, was mindestens ebenso zulässig sein muss wie Μαρκώσιοι von Μάρκος (Epiphanius, haeresis 34).

Einführung der Johannesjünger als einer ganz neuen Erscheinung spricht dafür, dass 19 1–7 aus einer fertig vorliegenden Fassung stammt, die die Johannesjüngerschaft des Apollos nicht voraussetzte. Und sachlich dienen die Johannesjünger, mögen sie historisch sein oder nicht, dazu, dass P sich den Uraposteln ebenbürtig zeigen kann (zu Act II 7, Wzs 354 f = ²341 f), indem auch er durch Handauflegung Geistesempfang bewirkt wie jene 8 15–17. Dies ist aber unhistorisch, da der Geistesempfang nach Gal 3 2 4 6 und der eignen Voraussetzung von Act 19 2 f einfach an Glauben und Taufe geknüpft war. Dadurch wird auch 18 25ᶜ verdächtig, eingesetzt zu sein, um Apollos unter P zu stellen. Wenn nun 25ᶜ, dann ist sicher nicht auch 26ᵇ vom letzten Vf. erfunden. Stammt also etwas aus Quellen, dann 25ᵃᵇ, nicht 26ᵇᶜ. Daher ist auch gar nicht sicher, dass geschichtlicher Kern von 26ᵇᶜ die Bekehrung des Apollos durch Aquila und Prisc(ill)a sei. 26ᵇᶜ dient vielmehr demselben Zwecke wie 25ᶜ. Dabei konnte der Vf. sehr wohl des guten Glaubens sein, die Geschichte richtigzustellen, da er sie sich von seinem spätern Standpunkt aus nicht anders denken konnte (zu Act I 2). Aber auch die nach Act 18 28 ausschliessliche Judenpredigt des Apollos in K ist zu beanstanden, da sonst I 3 6 kaum möglich wäre. Aus ἐπιστεύσατε I 3 5 darf man nicht etwa hiergegen entnehmen, dass Apollos in der Hauptsache noch Unbekehrte gewann. b) Annehmbar ist dagegen Act 18 24; und hieraus wird klar, warum die Warnung vor Einkleidung des Evangeliums in weltliche Weisheit I 1 17–4 13, wozu z. B. die Logoslehre und eine geistreiche Ausdeutung des AT mit glänzenden Allegorien wie bei Philo gehört haben könnte, so nöthig war. S. Exc. 2f zu 4 21. Dogmatische Gegensätze aber sind durch 16 12ᵃᵇ so gut wie ausgeschlossen, ebenso, dass Apollos in K auf eigenhändigen Vollzug der Taufe Werth gelegt und dadurch der Taufe zu Gunsten Todter (15 29) Vorschub geleistet habe (Keim im BL, Hnr 41–43). Dies hat in I 1 13–17 nicht den geringsten Anhalt und hätte die Gemeinde, die P doch ganz als die seine betrachtet (4 14 f 9 1 f u. ö.), von vorn herein gespalten; es ruht nur auf Act 18 25ᶜ und einer Ueberschätzung des Einflusses der heidnischen Mysterien mit ihren Weihen. Vgl. III 5d.

2. Nach des Apollos Weggang fällt wahrscheinlich die sogen. Zwischenreise des P nach K. Die Begründung kann jedoch erst XI 4 XVI 6 folgen. 3. Ein uns verlorner Brief des P, von dem schon I Clem. 47 1 (s. o. I 7b) nichts mehr weiss, und mindestens ein wichtiger Punkt seines Inhalts ist I 5 9–11 fraglos bezeugt. Ueber den sonstigen Inhalt s. XI 4b. Ob II 6 14–7 1 dazu gehörte, s. dort im Exc. 5. Vgl. auch oben II und zu I Kor 3 16. Ueber den apokryphen Briefwechsel zwischen P und den Kor, der offenbar aus Anlass von I 5 9 entstand, s. Htzm, Einl. ³498 (²549, Vetter, ThQ 1890, 610–639, Zahn, Gesch. des nt. Kanons II 592–611, Carrière et Berger, Correspondance apocryphe de St. Paul et des Cor (= RThPh 1891, 333–351), Hk, ThLZ 1892, 2–9). 4. Nicht lange vor I bildeten sich nach 1 10–12 in K, ächt griechisch, 4 Parteien. a) Chronologische Aufzählung ist unwahrscheinlich, da Benennung nach P erst dann Zweck hatte, wenn von Andern eine andre gewählt war. Apollos verdankte seine Bevorzugung wohl bloss seiner fesselnden Lehrweise (s. o. 1b). Kephas aber kann nur von Judenchristen zum Parteihaupt erhoben worden sein, und am ehesten von zugewanderten, deren persönlicher Lehrer er war wie für die Andern P und Apollos. Lag der Grund der Absonderung mit in Abneigung gegen den kor. Libertinismus, so konnten sich ihnen auch ängstliche Heidenchristen anschliessen (7 18ᶜᵈ 8 7 10–13). S. noch b und c am E. b) Dass die Christuspartei sich exegetisch nicht beseitigen lässt, s. zu 1 12. Dann kann aber auch 3 22 f nicht gegen ihre Existenz entscheiden (s. Erkl.). Dass I Clem. 47 3 f (s. o. I 7b) sie nicht nennt, beweist nur, dass er mit ihr nichts mehr anzufangen weiss. Die grundlose Zurückführung auf alexandrinische Religionsphilosophie, Gnosticismus, Essäismus u. a. kann

als beseitigt gelten, da II 10_{7} den festen Anhalt giebt, sie mit den schroffen Judaisten in II zusammenzufassen, sodass die Reihenfolge I 1_{12} sich nach der absteigenden Geistesverwandtschaft mit P richtet. Wie weit das Jüdische von der Kephaspartei geltend gemacht wurde, lässt sich genauer nicht sagen; jedenfalls darf man sie als juden*christ*lich, also als die mildere gegenüber der jud*aist*ischen Christuspartei bezeichnen. S. noch VII 6. c) Die Einwände gegen diese Fassung von II 10_{7}, in der sich Männer wie Hst und Bschl zusammenfinden, haben wenig Bedeutung.

Ausser von den Leugnern der Christuspartei werden sie neuerdings nur noch von Kk (Beitr. 327_{2}) und Hnr erhoben. Der scheinbarste noch ist der, dass II 10—13 nur Eindringlinge, nicht der Gemeinde angehörige Parteimitglieder bekämpft werden. Allein wenn P, principiell wie immer, das Χριστοῦ εἶναι nur an den Fremden prüft, von welchen es zuerst geltend gemacht worden war, so hindert dies nicht, dass auch ihre einheimischen Anhänger es sich angeeignet hatten, was bei Parteibildung höchst naturgemäss ist. Hiernach ist auch Kk's Rechnung, dass es in K zur Bildung zweier judenchristl. Parteien nicht genug Judenchristen gegeben habe, viel zu kühn. Wenn P I 3_{1-9} alle am Parteitreiben Betheiligten als Hörer seiner 1. grundlegenden Predigt in K voraussetzt, so passt dies nach Kk nicht auf die Judaisten in II, die sich nach 3_{1}f mit Empfehlungsbriefen erst einschleichen. Allein I 3_{1-9} ist viel zu schematisch, um Auswärtige gänzlich auszuschliessen; und von den nach I Gekommenen konnte P in I noch nichts wissen. Χριστοῦ εἶναι aber behaupteten auch diese von sich, und somit gehören sie zu derselben Partei. Bei Hnr greift hauptsächlich die Ueberschätzung einer Analogie mit den heidnischen Cultvereinen (III 5d) ein, die sich ausser nach ihrer Gottheit nach Stiftern oder Wohlthätern nannten (I 158f, ZwTh 1876, 483f 505f). In K habe man sich über den Rechten nicht einigen können; P billige 3_{22}f die Benennung nach Christus. Dies erklärt jedoch nicht von fern die Wichtigkeit, die er der Sache beilegt, und die Bekämpfung menschlicher Weisheit. Soll es aber (Hnr II 26_{1}) nur der Anlass für die besondre Form des Parteitreibens, nicht dessen Gehalt gewesen sein, so versteht man nicht, warum die ausser ihrer Unerweislichkeit dann auch müssige Hypothese der Herbeiziehung von II 10_{7} vorgezogen wird, die desto näher liegt, je weniger Hnr zwischen I und II einen Brief oder einen Besuch des P annimmt (VI 4d IX 2). Wohl aber versteht man, wie Hnr bei Mr S. IX 1 die Streichung von ἐγὼ δὲ Χριστοῦ I 1_{12} „verhältnissmässig wohlbegründet" finden kann, da hierdurch die Heranziehung von II 10_{7} gegenstandslos würde. Gegen letztere sagt er I 157, die Gemeinde würde doppelzüngig sein, wenn sie einschliesslich einer den Lügenaposteln zugethanen Partei P brieflich ihre Ergebenheit bezeugte, P aber kurzsichtig, wenn er dies nicht durchschaute. Dies hebt sich jedoch durch Hnr's nächsten Satz, wonach jene Apostel sich zur Zeit von I noch nicht deutlich geltend gemacht hatten. Dazu kommt I 16_{17}f. Vgl. u. 8b. Sonst sagt Hnr nur noch, Χριστοῦ εἶναι werde II 10_{7} nicht einmal für Eindringlinge, sondern für alle Christen als Characteristicum gebraucht (II 30f und dagegen unsre Erkl.). Da Hnr das Resultat erreicht, aus der eigentlichen Gemeinde allen Judaismus fernzuhalten, so kommt sehr wesentlich noch VII 3 in Betracht. Ws, Einl. § 19, 5f gewinnt dasselbe nur dadurch, dass er mit Hk, Dogmengesch. I 109_{2} = $^{2}133_{2}$ einen Besuch des Pt in K annimmt. Hiervon weiss aber erst Dionysius, seit etwa 170 Bischof von K, bei Euseb., KG II 25_{8}; und zwar soll Pt mit P zur Gründung der Gemeinde gekommen sein! Und P hätte, da er Kephas I 3_{4} nicht und 9_{5} (15_{5}) so ehrend nennt, 3_{10-15} 4_{15} auf jeden Fall gemildert. Ws benutzt seine Annahme dahin, dass sämmtliche Parteigänger persönliche Schüler ihres Parteihaupts, also οἱ Χριστοῦ lauter Fremde gewesen seien. Dies verstösst aber gegen ὑμῶν 1_{12}, möchten die Fremden noch so sehr Urheber der ἔριδες ἐν ὑμῖν 1_{11} sein, was Ws § 19, 6_{1} urgirt, und folgt auch nicht aus I 1_{2} (s. Erkl.) oder dem Fehlen von Χριστός 3_{22} (so Hst 217f). Und soll es wirklich ausgeschlossen sein, dass durch P Bekehrte sich einer der 3 andern Parteien zuwandten? Weiteres ergiebt sich erst VIIf.

d) Ueber den *Grad des Parteiwesens* s. zu 1_{10}. Es war eine Ver-

irrung neben andern. Von vorn herein unrichtig aber ist es, jeden in 5—15 getadelten Punkt einer bestimmten Partei beizulegen, was noch Räb durchführt. Er zeigt zugleich am besten, wie stark sich die Gelehrten dabei widersprechen. Nur 1 10—4 21 ist gegen die Parteien oder vielmehr gegen die Parteiung gerichtet. S. Exc. zu 4 21.

5. Nachrichten brachten P hierüber die Angehörigen der Chloë I 1 11. Ob sie in K oder Ephesus wohnte, ja, ob sie Christin war, lässt sich nicht sagen. Auch wenn es ihre Sklaven waren, können Stephanas, Fortunatus und Achaicus 16 15—17 trotz οἰκία mit ihnen identisch sein, da der Sklave mit Einwilligung seines Herrn heirathen durfte. Verständlicher aber ist 16 15—18, wenn Steph. (und F. und Ach.) selbständig war. Sind diese 3 von οἱ Χλόης verschieden, so dürften sie später als diese eingetroffen sein, da P sagt, sie hätten ihn (wieder) beruhigt. S. u. 8b und Wzs 278 = ²268. 6. Wann der 7 1 erwähnte Brief der Kor ankam, lässt sich nur vermuthen.

Nach Wzs noch vor οἱ Χλόης. Gewiss erscheint deren Nachricht 1 11 als neu und stand jedenfalls nicht auch in dem Briefe. Neuer als dieser aber braucht sie darum nicht zu sein; nur wegen ihrer Wichtigkeit braucht sie voranzustehen. Der Brief kann also auch von Steph., F. und Ach. mitgebracht sein. Hst 245f vermuthet wegen τὸ ὑμῶν 16 18, dass sie ihn erst veranlasst hatten. Jedenfalls unterbreitet darin die Gemeinde als ganze dem P Fragen zur Entscheidung, wohl sicher die mit περὶ δὲ eingeleiteten: 7 1 25 8 1 12 1 16 1 12. Darnach hatte sie aber doch so wenig wie die ungehörige Erwiderung 5 10ᵇ die Bitte um einen Besuch des Apollos gescheut; und des P Eingehen auf diese zeugt von derselben Grösse der Gesinnung wie des Apollos Ablehnung. Weislich geschwiegen hat der Brief über die Parteiungen, die Blutschande und die Störungen des Herrnmahls (s. 1 11 5 1 11 18 ἀκ.) und darnach gewiss auch über den Inhalt von 6 (wegen 6 12 s. Erkl.), wohl auch über den von 15, obgleich das Fehlen des περὶ δὲ dies nicht beweist, wie denn die Schleierfrage (11 2—16) sehr wohl berührt gewesen sein kann. S. noch XI 4b.

7. Schon vor I ist Tim nach K abgereist, aber erst nach Eintreffen des Briefes dort zu erwarten: 4 17 16 10.

Hatte er nicht zugleich unterwegs, etwa in Macedonien, zu thun, so deutet dies darauf, dass die schnellere Gelegenheit (zur See, s. XVI 1), mit welcher I ging, damals noch nicht bekannt war. Andrerseits machten gewiss nur bedenkliche Nachrichten seine Absendung nöthig (s. ἀφόβως und ἐν εἰρήνῃ 16 10f), also wohl die der Leute der Chloë, noch nicht die des Steph., F. und Ach. Deshalb erwartet P auch so dringend seine Rückkehr. S. VI 2 XI 5.

8. Das Bild der Gemeinde kurz vor I ist nach allem äusserst merkwürdig. a) Hochentwickeltes religiöses Leben, erbauende oder lehrhafte Vorträge von den schlichtesten Leuten oft aus dem Stegreif (zu 14 26), freiwillige Dienstleistungen 16 15f, löbliche Beobachtung der Vorschriften des P 11 2, ernste und anhaltende Andachtsübungen in den Familien 7 5, Verzicht auf Ehe bzw. ehelichen Umgang im Interesse einer wenn auch noch ziemlich äusserlich aufgefassten Heiligung 7 2—5 9 28 36 39, heilige Scheu vor Genuss von Götzenopferfleisch 8 11—13, und daneben rücksichtslose Geltendmachung der hierüber erhabenen Einsicht, Theilnahme an Götzenopfermahlen 8 9f, Haschen nach der auffälligsten, aber geringwerthigsten Redekunst im Gottesdienste 14 12 1—5, unverschleiertes Auftreten der Frauen dabei 11 2—16 und Durcheinanderreden nach Art Rasender 14 23, Ueberschätzung menschlicher Weisheit 3 18, Ueberhebung gegen P 14 36 4 3, Streitsucht 11 16, Parteiung 1 11f, Aufgeblasenheit 4 6—10 18, Anzweifelung der künftigen Auferstehung 15 12, Entweihung des Herrnmahles zu einem Gelage und Beschämung der hungrig dabeisitzenden

Armen 11 21, Processiren vor heidnischen Gerichten 6 1, Duldung eines sogar bei den Heiden unerhörten Falles von Blutschande 5 1f, Hurerei 6 12—20, Trunksucht, Betrug 6 8, Diebstahl, Raub: das war die Gemeinde Gottes, die „Heiligen". 5 11 6 9f sind keine Stilübungen. b) Judaistische Regungen sucht man darnach am wenigsten; und doch sind sie da (Exc. 3 zu 4 21).

Am deutlichsten allerdings 9 1—18, was Hagge (s. o. II) dem Zwischenbrief zuweisen konnte, und nach Vielen 4 18—21, was sich durch strengen Ton abhebt, wie auch ταχέως 4 19 mit 16 5—7 nicht leicht zu vereinigen ist (VI 4d). Und sonst werden sie nirgends bekämpft. Aber vor II 11 7 und überhaupt in II 10—13 passt I 9 1—18 nicht, und auch für 4 18—21 lässt sich kein passenderer Platz finden; 4 16—20 mit Hagge in demselben Brief hinter 16 9 zu setzen hilft nichts. 4 18—21 ist in seiner Strenge durch 8—10 vorbereitet, leitet durch πεφυσιωμ. 19 gut zu 5 2 über und handelt schliesslich von Sittlichem; τινές 18 sind gar keine Judaisten.

Das Schweigen des P lässt sich dann nur daraus erklären, dass der Judaismus noch unbedeutend war, und wenn es doch eine Kephas- und eine Christuspartei schon gab, so muss P darüber beruhigt worden sein (16 17f), was Hst 188 219 247, aber auch schon der mehr geschmähte als gelesene Hagge 503 505 521 mit Recht in den Mittelpunkt gestellt hat. Kk, Beitr. 160f will dies nicht für den ganzen Brief als maassgebend gelten lassen, aber nur, weil er darin Schonung für die Kor wider besseres Wissen angedeutet findet, während kein Grund ersichtlich ist, es nicht völlig ernst zu nehmen. So konnte sich P, besonders 5 3—5, mehr Autorität zutrauen, als sich nachher als gut erwies.

V. Der I. Brief ist nur im allgemeinen so disponirt, dass von 7 ab hauptsächlich Anfragen der Kor beantwortet werden. S. IV 6. Vorher will P offenbar erst die wichtigsten ihm mündlich zugekommenen Nachrichten erledigen.

Die über die Agapen (und die Verschleierung?) ist jedoch in die deutlich sich abhebende Gruppe der Gottesdienstfragen 11—14 verwiesen. Sonst ist die Verbindung lose, und z. B. 6 12—20 stände bei prämeditirter Anlage direct hinter 5 13. Die vielgerühmte Parallele zwischen 9 und 13, welche zwischen Anfang und Ende einer Gedankengruppe kunstvoll eingeschoben seien, löst sich dahin auf, dass 9 1—18 24—27 in ihre Umgebung kaum passen. Noch weniger stimmt Hnr's Behauptung (II 573), 8—10 und wieder 12—14 enthielten der Reihe nach die Stücke der Chrie. Eine in's Einzelne gehende Analyse ist hier um so weniger am Platze, als sie ohne umfängliche Vorausnahmen aus dem Commentar nicht möglich wäre und dort auch für rasche Orientirung übersichtlich gegeben wird. Nur suche man nicht schulgerechte Dispositionen in einem vielleicht bei der Handarbeit dictirten (Rm 16 22) Briefe, in dem sich nur Gedankengruppen sondern lassen. I) P beginnt nach dem 1) Gruss 1 1—3 geflissentlich 2) 1 4—9 mit Dank gegen Gott für den guten Stand der Leser, den er aber sichtlich nur in den Geistesgaben findet und für den Tag des Herrn besonders auf sittlichem Gebiet erwünscht, um sich sofort II) 1 10—4 21 gegen das Parteiwesen zu wenden, und zwar nach der 1) Grundlegung 1 10—16 2) 1 17—2 5 gegen die Werthschätzung menschlicher Weisheit bei und gegenüber der Predigt des Evangeliums. 3) 2 6—16 bezeichnet er dem gegenüber die göttliche Weisheit, die er in Form von Weisheit allerdings verkündigt, um jedoch 4) 3 1—4 sofort hinzuzufügen, dass die Kor die nöthige Reife dazu weder besassen noch angesichts ihres Parteiwesens jetzt besitzen. 5) 3 5—4 5 beschreibt er näher die Lehrer a) 3 5—9 als blosse Diener Gottes, denen b) 3 10—15 ein Gericht selbst noch bevorstehe, die man daher c) 3 16—23 weder überschätzen noch d) 4 1—5 vorgreifend verurtheilen dürfe. 6) 4 6—16 bringt den Abschluss a) 6—8 unter heftiger Ironisirung der Ueberhebung der Kor, b) 9—13 im Constrast zu der Niedrigkeit des P, aber c) 14—16 nicht ohne ein versöhnendes Schlusswort. 7) Ein Anhang und Uebergang 4 17—21 kündigt des Tim und des P eignes Kommen an. III) 5f wendet sich 1) 5 1—8 gegen die Duldung des Blutschänders und 2) 9—13 andrer Sünder, 3) 6 1—6 gegen das Proces-

siren vor heidnischen Gerichten und 7—11 gegen die zu Grunde liegenden Sünden überhaupt, 4) 6 12—20, zu 5 zurückkehrend, gegen Hurerei. Hieran schliesst sich nun von den im Briefe der Kor berührten Fragen am directesten IV) 7 1—40 die über Schliessung und Aufrechterhaltung der Ehe. Erstere wird ausser bei Gefahr der πορνεία widerrathen 1 f 8 f 25—40, letztere ausser bei Weglaufen des heidnischen Gatten geboten 10—17, ebenso der eheliche Umgang wegen Gefahr der πορνεία 3—7. Eingeschaltet ist 18—24 das Analogon, dass Beschnittene und Unbeschnittene, Sklaven und Freie bleiben sollen, was sie sind. V) 8 1—11 1 entscheidet P 1) 8 1—13, dass der Genuss von Götzenopferfleisch an sich erlaubt, aber, wenn er Schwachen Anstoss giebt, zu vermeiden sei, und führt dazu 2) 9 1—18 seinen Verzicht auf Unterhalt trotz seines Anrechtes und 3) 9 19—23 seine Accommodation an Juden wie Heiden an. 4) Der lose angeknüpfte Hinweis 9 24—27 auf das Beispiel der Wettkämpfer in Enthaltsamkeit und 5) 10 1—13 die an at. Typen angeschlossene Warnung vor Rückfall in's Heidenthum und in verwandte Sünden bereiten 6) 10 14—22 die Warnung vor Theilnahme an Götzenopfermahlen vor. 7) 10 23—11 1 kehrt zu 8 13 zurück. Betreffs des Gottesdienstes (11—14) tadelt P VI) 11 2—16 das unverschleierte Auftreten der Frauen, VII) 11 17—34 die Unzuträglichkeiten beim Herrnmahl, dann die Ueberschätzung des Zungenredens, indem er VIII) 12—14 umfassend von den Geistesgaben spricht. Er stellt 1) 12 1—3 fest, dass jeder Christ den Geist besitzt, 2) 12 4—30, dass alle 4—11 aufgezählten Gaben von demselben Geiste verliehen sind. Beim Uebergang zu 14 in 12 31ᵃ schaltet er 3) 12 31ᵇ—13 13 einen Preis der Liebe ein, sofern sie a) 13 1—3 selbst den grössten Gnadengaben erst Werth verleiht, b) 4—7 schon an sich die Uebelstände in K überwinden kann und c) 8—13 im Unterschiede von den Gnadengaben ewigen Werth hat. Nunmehr folgt 4) 14 1—25 der Beweis geringeren Werthes des Zungenredens besonders gegenüber der προφητεία und 5) 26—36 specielle Vorschriften über die Ordnung des Gottesdienstes nebst Abschluss 37—40. IX) 15 1—58. Gegen die Leugner der künftigen Auferstehung stellt P 1) 1—11 Jesu Auferstehung fest und führt 2) 12—19 aus, dass mit jener auch diese geleugnet werden müsste. 3) 20—28 weist er der Auferstehung ihre Stelle im Gang der letzten Dinge an, 4) 29—34 erweist er sie 29 aus der Taufe für Todte und 30—32 aus seinem eignen Verhalten, um nach einer Warnung 33 f 5) 35—58 den eigentlichen Anlass der Zweifel zu überwinden durch den Hinweis darauf, dass (35—49) der Auferstehungsleib nichts Fleischliches an sich hat und (50—57) der Mensch im Augenblick der Auferstehung bzw., was die Ueberlebenden betrifft, der Verwandlung Unvergänglichkeit „anzieht". Endlich X) 16 1—24 Geschäftliches und Persönliches. P ordnet 1) 1—4 die Art der Sammlung für Jerusalem, kündigt 2) 5—12 seinen und des Tim Besuch an und berichtet die Ablehnung des Apollos, mahnt 3) 13—18 zu Glaube und Liebe und zur Werthschätzung dienstbereiter Gemeindeglieder und fügt 4) 19—24 Grüsse und den Schluss an. Ueber die Abfassungszeit s. XVI 1 4ab, über die Ueberbringer zu I 16 11.

VI 1. Beim Uebergang in den Bereich des II. Briefs hat man das Gefühl, aus einem Park mit zwar verschlungenen, aber doch ziemlich übersichtlichen Gängen in einen pfadlosen Wald zu gerathen. Kein Weg scheint weiter zu führen. Tim erscheint wieder II 1 1, aber von seinen Erfolgen in K verlautet nichts; von den Parteien kehrt nur die 4. oder ihre Führer wieder, diese aber in desto unheimlicherer Gestalt, und der ganze Brief ist von versteckten polemischen Andeutungen durchzogen, die aber wenigstens in 1—7 nicht sowohl den Vorboten eines nahenden als dem letzten Grollen eines abziehenden Gewitters gleichen. 2. Die Auskunft, dass Tim über die Wirkung von I nichts zu berichten hatte, ist unstatthaft.

Denn dass er vor dem Eintreffen von I schon wieder abgereist war (Hfm), ist nach IV 7 ganz unwahrscheinlich; hätte er schuldbarer Weise den bestimmten Auftrag I 4 17 unausgeführt gelassen, so stände sein Name nicht II 1 1; wurde er ohne seine Schuld unterwegs aufgehalten oder von P zurückgerufen (Ws § 20, 7), so wäre dies in II trotz seiner Mitverfasserschaft, die auch den Passus 1 19 (wie Phl 2 19—23) nicht gehindert hat, um so sicherer erwähnt, je directer

bei Ws II auf I folgt und je mehr sich P II 1 17 wegen ἐλαφρία zu verantworten hat. II 12 18 müsste Tim nur dann genannt sein, wenn er mit der Collecte zu thun hatte. Und dies braucht nicht der Fall zu sein, zumal wenn die Anfrage hierüber erst nach seiner Abreise an P kam (IV 6 f) und der vor seiner Ankunft in K eingetroffene Bescheid I 16 1 f ohne sein Zuthun eine geregelte Befolgung erwarten liess. Es bedarf also nicht des Versuchs, den Besuch des Tim in K durch einen Beweis dafür zu erhärten, dass Tim in Asia zu P vor dessen Abreise nach Macedonien gestossen ist; II 1 8 liegt ein solcher übrigens nicht vor. S. Erkl. Speculationen über des Tim Erfolg sind jetzt noch gänzlich verfrüht. Da man über ihn absolut nichts erfährt, darf man erst nach Feststellung der erkennbareren Punkte urtheilen. S. XI 5.

3. Ausdrücklich bezeugt ist nun von Ereignissen zwischen I und II nur, dass Tit nach K gesandt wurde, um das gestörte Verhältniss zu P wiederherzustellen: II 2 13 7 6 f 13—15.

4. Damit verbindet sich zunächst die Annahme eines Zwischenbriefs. a) Ohne eine Zeile von des P Hand konnte der den Kor nach den Meisten damals noch unbekannte (XV 1) Tit eine so schwierige Mission, zu der er nach 7 13 f nur mit Mühe zu bringen war, kaum unternehmen. Vorausgesetzt ist, dass Tit ebenso wenig mit Titius Justus Act 18 7 identisch ist (so Wieseler, Gal-Brief 570—574, RE [1]XXI 276 2) wie mit Silas = Silvanus (s. o. S. 2 1). b) Ueber ein blosses Beglaubigungsschreiben aber führt schon dies hinaus, dass der durch „den Brief“ II 7 8 f hervorgerufene Umschwung in K sich nach II 7 7—15 erst unter den Augen des Tit, und zwar bei dessen letzter Anwesenheit vor II vollzog.

Dass der von den Kor längst ad acta gelegte I. Brief nachträglich diese Kraft bekommen habe, ist so unwahrscheinlich wie möglich; dass er aber schon bei seiner Ankunft gewirkt und Tit dies nur nachträglich constatirt habe (Hfm), wäre nur dann annehmbar, wenn Tim hierüber nichts zu melden hatte (s. o. 2). Das Natürlichste ist also, dass Tit den Brief, der die Besserung bewirkte, selbst überbracht hat. Aber selbst wenn ihm Tit erst gefolgt sein sollte, muss der Brief seine günstige Wirkung naturgemäss sofort geübt haben, während auf I nach allgemeinem Einverständniss zunächst eine Periode der Entfremdung von P folgte, deren nachträgliche Ueberwindung durch denselben Brief (II 7 8 f) eben unbegreiflich ist.

c) Vor allem aber passt auf I nicht II 2 4 7 8[a]. Mag I noch so viel streng klingende Stellen wie 3 3 4 6—10 18—21 5 2 6 6 5 8 11 22 14 36 15 34 enthalten: einen unter viel Herzensangst und Thränen geschriebenen Brief mit so viel Betrübniss für die Kor, dass er P zeitweise gereute, hätte sicher nie Jemand darin gefunden, wenn nicht die Annahme eines Zwischenbriefs unbequem wäre. Das beste Zeugniss hierfür ist die Auskunft, zu welcher Ws, Einl. § 20, 2 7 2 greifen muss: die „völlig ruhige“ Sprache der meisten Partieen habe sich P nur abgezwungen und seine „kühle Objectivität“ lasse „den Ton väterlicher Liebe vermissen“. Besonders merkwürdig aber wäre die noch viel heftigere Sprache in II, speciell 10—13, wenn hier die in I zurückgenommen bzw. entschuldigt werden sollte. Der Zwischenbrief muss weit heftiger gewesen sein als der ihm folgende. Vgl. XIII 3 und Kk, Beitr. 252—267. d) Die Einwände gegen einen Zwischenbrief haben wenig Gewicht.

Durfte P nicht (gegen Hnr II 52 f) zum 2. bzw. 3. Mal auf eine Mahnung (wider unzüchtiges Wesen) zurückkommen, wenn sie bis dahin nichts geholfen hatte? Musste er sie bzw. eine andre (s. u. 5) im Zwischenbrief enthaltene II 2 5—11 7 12 nachträglich erläutern, wenn sie nicht wie I 5 9 f verdreht, sondern erledigt worden war? Und Ws § 20, 7 sagt einzig, die Hypothese scheitere „unrettbar“ daran, dass schon der Zwischenbrief die Ersetzung des II 1 15 f in Erinnerung gebrachten Reiseplans durch den in I 16 5—7 gerechtfertigt haben müsste, während

es erst II 1 23 geschieht. Dabei ist die Ansetzung des Plans von II 1 15f nach I (s. X 1—5) nicht einmal berücksichtigt. Ein Zwischenbrief ist aber auch nicht durch II 1 8f ausgeschlossen; denn ob P hier mit dem nächsten Ereigniss nach I beginnen will, ist eben in Frage. Eher liesse sich sagen, Ja und Nein in der Ankündigung eines Besuchs II 1 17 hätten die Kor I 4 19 16 5—8 finden können. Keinesfalls aber missverständliche Angaben, worin das Ja und Nein nach der authentischen Erläuterung II 1 13 doch besteht. S. X 1b 5 XIII 5. Weiteres kann erst XII—XIV folgen.

5. Einen Hauptinhalt des Zwischenbriefs bildet natürlich die II 2 5—11 7 8—12 zu Ende geführte Sache. Wäre dies die des Blutschänders, so würde der Zwischenbrief dessen durch I 5 1—5 13 noch nicht erreichte Bestrafung kategorisch gefordert haben (Klp 52—56, Unters. 22—27). Nach Exc. zu II 2 11 wird es aber vielmehr eine besonders schwere Beleidigung gegen P sein. Neben der Forderung ihrer Bestrafung kann der Zwischenbrief dann auch auf die Strömung eingegangen sein, der sie ihren Ursprung verdankt. Dies ist

VII. Der Judaismus in K, d. h. die Christuspartei (IV 4). Erst aus II Kor ergiebt sich deren Wesen. 1. Ihre Häupter (vgl. II 10 7) sind nach 11 22 geborne Juden, die nach 11 4 ein andersartiges Evangelium brachten. Mit demselben Namen bezeichnet P das judaistische Gal 1 6f. Und auch sonst richten sich in II alle dogmatischen wie persönlichen Ausführungen und Andeutungen gegen Judaismus. S. VIII 3. 2. Für die Benennung nach Christus scheinen, um von allen Phantasien hierüber abzusehen (Uebersicht z. B. bei Htzm, ZwTh 1885, 233—245), die Briefe zunächst nur in II 12 1—5 den Anhalt zu bieten, dass die Partei sich häufiger Christusvisionen rühmen konnte, sodass P sich genöthigt sah, die seinen ihnen gegenüber geltend zu machen. Allein ekstatisches Wesen wäre neben strengem Judaismus trotz Act 11 27 21 9 oder gar 10 46 (Bschl, StK 1865, 258) ein ganz fremdartiger Zug, und P musste auch ohne solche Veranlassung auf diesen Punkt kommen (s. Exc. 2f zu II 12 1). Weit mehr jedenfalls, wo nicht einzig behaupteten jene das Χριστοῦ εἶναι, weil sie persönliche Schüler Jesu waren. Erst dies entspricht vollständig nicht nur der Parallele in I 1 12, sondern auch der Notiz II 11 18 5 12, dass sie sich fleischlicher Vorzüge rühmten. So Hgf zuerst in ZwTh 1864, 165 1, Klp 93, Hsr [2]III 268 299f, P [2]381f 421f, Hst 223f, Mangold zu Bleek, Einl. [4]521, Ws (s. o. IV 4c; dagegen Räb [2]285—309). Wer wie Bschl 266 meint, dass sie nur als Unbekehrte Jesus gekannt hatten, muss auf Ableitung der Benennung hieraus verzichten. Blutsverwandte Jesu bilden einen zu engen Kreis, der besonders die Urapostel nicht einschliessen würde. P an Gewandtheit in griechischer Rede zu übertreffen (II 10 10 11 6) war persönlichen Schülern Jesu sehr wohl möglich, wenn sie aus der Diaspora stammten oder sonst genug Verkehr mit Griechen hatten. 3. Ueber ihren Zusammenhang mit den Urapostelн entscheidet nicht der Name ὑπερλίαν ἀπόστολοι 11 5 12 11.

Sind dies die Urapostel, so konnten sich die Agitatoren in K mit Recht (Baur, P 294 = [2]I 309f, Hgf, z. B. Einl. 298) oder mit Unrecht (Hnr II 35—41) auf sie berufen; sind es die Agitatoren selbst, so kann Bschl 226f u. ö. (wie Hnr) diese als die falschen Brüder aus Gal 2 4 Act 15 1 5 24 von den Uraposteln aufs schärfste trennen, Hst 215—231 sie von Jerusalem aus, speciell von der Richtung des Jak empfohlen glauben. Als die Tübinger Schule in den ὑπ. ἀπ. die Urapostel und in diesen die von P bekämpften Gegner gefunden, setzten Bschl, Klp, Ws u. A. alles daran, die ὑπ. ἀπ. als die Judaisten in K zu erweisen und deren Zu-

sammenhang mit den Uraposteln zu leugnen oder wenigstens, wie Klp, möglichst abzuschwächen. Hnr aber, der noch wirksamer auch den dogmatisch judaistischen Charakter der Agitatoren, ihr „niet- und nagelfestes antipaul. Evangelium“, leugnen zu müssen glaubte, sah sich (wie ausserdem nach IV 4c) veranlasst, die Agitatoren gar nicht für Apostel zu halten, und mussste nun in den ὑπ. ἀπ. mit seinen Tübinger Gegnern die Urapostel sehen, freilich in der angegebenen Weise.

Sicher ausgeschlossen ist vorerst nur, dass die kor. Agitatoren Urapostel waren; denn dann würde P ihren Anspruch nicht einfach durch Χριστοῦ εἶναι wiedergeben und nicht so scharf wie II 11 13—15 auftreten. Auch könnte P im Vergleich mit ihnen gewiss nicht als ἰδιώτης τῷ λόγῳ 11 6 erscheinen (Act 4 13). Und doch ist 11 6a nur dann gut motivirt, wenn P d e n ὑπ. ἀπ. g e g e n ü b e r als ἰδ. τῷ λ. erschien. Dies führt also dahin weiter, in den ὑπ. ἀπ. die kor. Agitatoren zu erblicken, zumal da die Kor eine Vergleichung der Beredsamkeit des P und der in Palästina weilenden Urapostel gar nicht anstellen konnten. Hierfür auch Exc. 1a zu II 12 12. Ἀπόστολοι konnten auch Andre als die Zwölf (Exc. 4c zu I 15 11), am leichtesten solche wie Act 1 21f heissen, und ὑπερλίαν ἀπ. dann, wenn sie nur mit P verglichen wurden. Ὑπ. ἀπ. sagt P dann zwar kaum nach der Sprechweise, aber ironisch nach der Denkweise der Kor (wie bei Beziehung auf die Urapostel nach der der Agitatoren). Auch durch οἱ δοκοῦντες Gal 2 2 6 9 giebt er ja sicher nur einen Gedanken der Judaisten wieder; als Name in ihrem Munde wäre zwar οἱ στῦλοι passend, aber οἱ δοκ. mit oder ohne στῦλοι εἶναι höchst zweckwidrig. Durch ψευδαπόστολοι II 11 13 leugnet er die äussere Qualification der Agitatoren zu Aposteln, also Lehrbefähigung und deren Ausübung in der Mission, so wenig wie er 11 23 ihr διάκονοι Χριστοῦ nach i h r e r Fassung von Χριστός oder durch δόλιοι 11 13 das ἐργάται beanstandet, das sie nach 23—29 eben im Missionsdienst bewährten. Vgl. auch zu I 9 3. Nur wegen Unwürdigkeit sind sie f a l s c h e ἀπ. S. zu II 11 13—15.

Man meint freilich, P habe das Vergleichen seiner Vorzüge und Leistungen mit den ihrigen nach 11 13—15 unter seiner Würde halten müssen. Allein er konnte es einfach deshalb nicht vermeiden, weil die Kor es vorgenommen und zu seinem Nachtheil vollzogen hatten. Die für P an sich ganz sachgemässe Ignorirung dieses Umstandes hätte den Kor nur den 10 1 10 beschriebenen Eindruck verstärkt. Dass er I 9 5f neben sich nur Urapostel nenne, ist nicht einmal wahr; die kor. Agitatoren aber erwähnt er hier einfach deshalb nicht, weil sie noch wenig hervorgetreten waren (IV 8b). Das Recht auf Unterhalt durch die Gemeinden aber schreibt er I 9 7—14 allen Missionaren zu. Doch Wunder (II 12 12) sollen nur P und den Zwölf möglich gewesen sein. Nach Mt 12 27 auch den Jüngern der Pharisäer (vgl. Mt 7 22 Mc 9 38f), was desto glaubhafter ist, je weniger es ein Späterer erfunden haben würde; warum also nicht den judaistischen Missionaren? S. noch Exc. 1ab zu II 12 12. Ein „Zugeständniss“ (Ws, Einl. § 19, 6 M.) bildet diese Deutung der ὑπ. ἀπ. jedoch gar nicht. S. u. 4—6.

4. Entscheidend über die Beziehung zu den Uraposteln sind erst die E m p f e h l u n g s b r i e f e II 3 1. Die fast allgemeine Ansicht, wegen ἐξ ὑμῶν könnten sie aus beliebigen Orten herrühren, ist exegetisch (s. Erkl.) unrichtig. Aber auch sachlich. Bescheinigen mussten sie das Χριστοῦ εἶναι. Persönliches Schülerverhältniss zu Christus konnte aber nur von Jerusalem aus glaubhaft bescheinigt werden (über Ἑβραῖοι s. zu 11 22).

Klp sieht sich 107f 367f trotz scharfer Scheidung zwischen den Uraposteln und den kor. Judaisten genöthigt, als Urheber der Empfehlungsbriefe sogar einzelne Urapostel zuzulassen, und meint obendrein, dass eifrigen Superrevisoren der paul. Gemeinden solche öfters ausgestellt wurden; und bei Hnr machten wenigstens nach I 48 gewisse Heilige von Jerusalem

mit oder ohne bestimmten Auftrag der Häupter mit grossem Nachdruck geltend, dass P nicht gleiche Rechte wie die Zwölf zu beanspruchen habe. Wären aber die Betreffenden nur zu guter Aufnahme zunächst an Judenchristen empfohlen worden, so stände II 3 1 nicht πρὸς ὑμᾶς. Einer Gemeinde wie der in K konnten die ihnen an sich so fremdartigen Judaisten nur dann imponiren, wenn sie als besonders kundige Lehrer und von sehr berühmten Männern oder der ganzen Urgemeinde empfohlen waren.

Nun bleibt offen, dass bei Ausstellung der Empfehlungen ihre Unlauterkeit noch nicht bekannt war. Aber allermindestens steht fest, dass die Urapostel ihre doch wohl unzweifelhafte Macht nicht benutzt haben, um das Eindringen solcher Fanatiker in die paul. Gemeinden zu verhindern. Ja, wenn laut Gal 2 12 nach Antiochien τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου kamen, die, selbst wenn sie nicht von ihm abgesandt waren, doch ohne den Rückhalt an seiner Autorität Pt nie zur Wiederaufhebung der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen vermocht hätten, warum soll das Gleiche in K unmöglich sein? Freilich hätte dies eigentlich 5. der Apostelvertrag Gal 2 9f verhindern sollen. Aber warum hinderte er es in Antiochien nicht? Warum wurde den Judaisten in Galatien, die nach Gal 4 10 bereits Neumond- und Sabbatfeier usw. durchgesetzt hatten, von Jerusalem aus kein quos ego zugerufen? Begreiflich wird dies nur dann, wenn man erkennt, dass zwischen P und den Uraposteln ein tiefgreifender Gegensatz bestand und dass er durch den Apostelvertrag nur scheinbar überbrückt war. Das moralische Urtheil über die Duldung, wo nicht Begünstigung, die die Urapostel der judaistischen Verstörung paul. Gemeinden zu Theil werden liessen, kann nur dann anders als ganz verwerfend ausfallen, wenn sie redlich überzeugt waren, dass die Predigt des P irrig sei und dass zuerst er den Vertrag verletzt habe, während er ihn nur anders verstand (III 2 c). Um so mehr konnte dann sein Auftreten gegen Pt Gal 2 11—21 dazu führen, dass man sich an diese ohnehin innerlich unhaltbare Abmachung nicht mehr gebunden glaubte oder mindestens keine besondre Energie aufwandte, um P vor übereifrigen „Brüdern" zu schützen. Wie es scheint, hatte sich P selbst darein gefunden, auf den Apostelvertrag nicht mehr zu pochen. S. Exc. zu II 10 12—16 (und Rm 15 15—24, was nicht sicher ächt ist). 6. Ganz seltsam ist es, das Fortbestehen des Apostelvertrages daraus zu folgern, dass P entsprechend Gal 2 10 eine Collecte für Jerusalem sammelt, als ob er dies nicht gerade hätte thun können, um das gestörte Verhältniss wiederherzustellen. Sie ist ihm nach II 8f I 16 1—4 in der That von der höchsten Wichtigkeit. Gerade dadurch konnte er den Agitatoren in K ihren Rückhalt in Jerusalem entziehen und seine Gemeinden bei seinem Weggang nach dem Westen (II 10 15f) vor ähnlichen Invasionen sichern. Freilich meint man, die Hoffnung, dadurch etwas zu erreichen (9 11b—15), sei mit der heftigen Bekämpfung der Gegner, falls diese aus Jerusalem kamen oder dort ihren Rückhalt hatten, unvereinbar. Allein angesichts der Gefahr, seine Gemeinde dem einzig wahren Evangelium entfremdet zu sehen, und der Verwerflichkeit seiner Gegner hätte sich ein P durch noch so dringende Rücksichten auf die Stimmung in Jerusalem nie abhalten lassen, sie zu bekämpfen. Andrerseits konnte ihn bei seinem grossartigen Idealismus die Hoffnung nicht verlassen, dass seine gerechte Sache siegen und die Liebesgabe ungeachtet erneuten Zwistes die Urgemeinde günstiger stimmen werde; er konnte sich einfach nicht denken, dass sie für ihre so niedrig gesinnten Genossen eintreten werde. Seine Collecte beweist also keineswegs, dass zwischen ihnen und Jerusalem kein Zusammenhang bestand. Man kann nicht einmal be-

stimmt leugnen, dass P Rücksicht auf ihn nimmt; denn diese musste gerade darin bestehen, über ihn zu schweigen. Wahrscheinlich aber wusste er daneben, dass es in Jerusalem auch eine mildere Strömung gab (Hst 228—231), der man in K die Kephaspartei zuzurechnen hat. Dies spiegelt sich auch Gal 2 12, ja noch Act 15 7—21 in dem Abstand zwischen Pt und Jak.

VIII. Die Thätigkeit der Judaisten in K muss, während sie vor I kaum hervortrat (IV 8 b), 1. nach I einen bedeutenden Aufschwung genommen haben; ob durch Zuzug neuer Personen oder allein wegen ungünstiger Wirkungen von I (s. XI 5), steht dahin. Aus den zunächst nur für Eingeweihte verständlichen Andeutungen ist sie nicht leicht, aber doch mit aller erforderlichen Sicherheit zu ermitteln. Besondre Vorsicht ist nöthig, wo P sagt, er thue dies oder jenes nicht. Damit meint er theils, wie II 3 1 10 13—16 vgl. 12 durch Zusätze deutlich wird, dass es die Gegner thun, theils, wie 1 12f vgl. 17, dass man es ihm fälschlich vorwirft, theils, wie 2 17, beides. Doch bleiben eigentlich nur wenige Stellen mehrdeutig. 2. Das Deutlichste sind die Angriffe gegen die Person des P. Das schon I 4 3—5 9 3 berührte ἀνακρίνειν, worauf wegen I 4 13 auch δυσφημίαι II 6 8 gehen dürfte, übten die Judaisten a) aus Anlass der laut Exc. 1 zu II 13 2 und Erkl. zu II 2 1 unleugbaren Thatsache, dass P bei seiner letzten Anwesenheit (IX 2) die Energie gegenüber den Sündern verloren hatte. Nach 10 10 ist 1—4 (κατὰ σάρκα) und im weitern Sinne wohl auch 11 21 13 4 (ἀσθεν.) 6 (ἀδόκιμοι) 6 9 (ἀγνοούμενοι) zu deuten. Auch ἰδιώτης τῷ λόγῳ (11 6, vgl. 10 10) scheinen sie ihn genannt zu haben. Ob ἐγκακεῖν 4 1 16 auf einen Vorwurf anspielt, steht dahin. b) Desto muthiger, sagten sie, sei er in seinen Briefen: 10 9f 1. Ausser Stellen wie I 4 18—21 und dem I 5 9 citirten Briefe wird hier besonders I 5 3—5 gemeint sein, II 7 2^{bc} auch noch die Forderung (des Zwischenbriefs), den λυπήσας zu bestrafen. Wie dies nun aber bloss mit einem der obigen οὐ eingeführt wird, so kann auch leicht gesagt worden sein, P werfe sich zum Herrn des Glaubens auf 1 24 und wolle seine Macht zur Zerstörung, nicht zum Aufbau der Gemeinde brauchen, zumal da die Ablehnung hiervon durch οὐ 2 Mal wiederkehrt: 10 8 13 10. Dass man dies jedoch zugleich ein Zurücksinken zur διακονία τῆς κατακρίσεως 3 9 genannt, geht aus 7 3 nicht hervor. c) Die Mittheilungen über den Aufschub seiner Ankunft, für die er strenge Bestrafung der Sünder angedroht hatte, veranlassten ausser dem Vorwurf der Feigheit den der Zweizüngigkeit 1 12—23. d) Aus dem Verzicht auf das apostolische Recht des Unterhalts durch die Gemeinde (Exc. zu I 9 18) folgerte man, dass er sich selbst nicht als Apostel fühle, um e) hinzuzufügen, dass er sich an der Collecte schadlos halte: 12 16—18 7 2^{d} (καπηλεύειν 2 17 wird sich hierauf nicht beziehen). f) Ja, seine Leiden erklärte man für göttliche Züchtigungen: παιδ. 6 9, vgl. vor 4 7 und Exc. zu 1 11. 3. Total irrig aber ist die Meinung, dass man an P nur die Person, nicht das Amt bekämpft habe. a) Von Beschneidung, Sabbat und Speisegesetzen freilich verlautet nichts (I 10 25f); mit der Thür in's Haus zu fallen war man zu klug oder von Galatien her (Gal 4 10 5 2) gewitzigt. I 7 18^{cd} deutet keinesfalls auf eine judaistische Anforderung, gegen die die Sprache des P wie Gal 4 9 5 2—4 12 6 12f lauten würde, sondern auf spontane Neigung, die dogmatisch so unschuldig ist wie I 7 18^{ab}. Immerhin enthielt der Titel διάκονοι δικαιοσύνης II 11 15 schon das ganze Gesetzlichkeitsprogramm, während die arglosen Kor darunter ein-

fach den Gegensatz gegen heidnische Sittenlosigkeit verstehen mochten. Schon an sich sind Judaisten ohne Judaismus, d. h. ohne dogmatischen Gegensatz gegen P, ein Unding; und das Ideal, diesen Gegensatz aus dem Urchristenthum wegzubringen, wird gar nicht erreicht, wenn P ihn sogar nach der abschwächenden Deutung von 11 4 doch bereits drohen sieht. Factisch droht er gar nicht erst, sondern er ist da, und nicht bloss 11 4, sondern im ganzen Brief: 1 19 2 14—3 1 6—18 4 2—6 5 12 14—21 und besonders 10 1—12 12 13 3f. b) Der *Lehrpunkt*, mit dem die Judaisten begannen, da die Soteriologie zurückgestellt werden musste, war die *Christologie*: ἄλλος Ἰησοῦς ist der Kern des ἕτερον εὐαγγέλιον 11 4. Nicht nur auf Bekanntschaft mit dem irdischen Jesus beriefen sie sich (VII 2), sie blieben auch bei einem fleischlichen Messias stehen. Ihr Ἰησοῦς war Weibessohn und Davidssohn, was für P nach Rm 1 3 nur κατὰ σάρκα gilt; sein Tod, für P die Begründung alles Heils, galt ihnen als eine Folge von Schwachheit (Exc. zu II 13 4). Gottes Sohn aber, was II 1 19 so scharf betont wird, war ihr Jesus mindestens nicht im paul. Sinne des ἴδιος υἱός (Rm 8 32), der von Ewigkeit her τὸ πνεῦμα (II 3 17) = πνεῦμα ἁγιωσύνης (Rm 1 4) war und die ganze Menschheit in sich zusammenfasst (Exc. 2d zu I 15 49), und somit nicht als Heiland für alle Menschen ohne jeden Vorzug der Juden (Rm 3 29) und ohne jede Berufung auf Gesetzeswerke. Da ihr ἕτ. εὐαγγ. laut Gal 4 10 5 2 sein Ziel in der Einführung des mosaischen Gesetzes hatte, so kann man der Annahme gar nicht entgehen, dass sie, wenn auch vielleicht in K noch nicht, so doch z. B. in Galatien betont hatten, Jesus habe das Gesetz gehalten und zu halten geboten. Aus andern Kreisen als den ihrigen können ja so scharfe Formulirungen dieses Gedankens wie die allen Zusammenhang zwischen Mt 5 17 20 zerstörende Umgestaltung von Mt 24 34f zu 5 18f gar nicht stammen, mag derselbe auch gewiss mindestens theilweise dem Thatbestand entsprechen. Solchen thatsächlichen Angaben gegenüber war P machtlos; er konnte ihnen nur durch Schweigen begegnen und durch Betonung des universellen Charakters seines Messias und der γνῶσις von der Aufhebung nicht nur des Fluches, sondern auch der ferneren Geltung des Gesetzes durch Christi Tod (Rm 10 4 Gal 3 13 4 5 3 25), welche die den Judaisten durch den Teufel (II 4 4) unsichtbar gemachte Lichtgestalt des Erhöhten ihm vermittelt hatte (Exc. 2f zu II 4 6). Daher 10 5, dass er die judaistischen νοήματα gefangen nehmen will unter den Gehorsam gegen Χριστός, d. h. gegen den himmlischen Messias. Ἰησοῦ ἐσμεν hätten die Judaisten sagen können; absichtlich sagten sie Χριστοῦ, um den Ausdruck des P zu usurpiren und ihm das Χριστοῦ εἶναι abzusprechen: 10 7. Jetzt versteht man auch das Interesse der Apologeten, dogmatische Gegensätze fernzuhalten: der Gegensatz der Christologie involvirt es, dass die Judaisten dem P mit der Kenntniss des Messias *das Recht zum Apostel absprachen*. Sie konnten ja in K sei es ihr eignes Apostelrecht, sei es das der Urapostel, auf die sie sich beriefen, nur auf das Χριστοῦ εἶναι im *Unterschied* von dem des P gründen, und dies versprach *deshalb* Erfolg, weil ihr Schauen Jesu im Vergleich zu dem des P weit gewisser war und P sich auf die Urapostel und die 500 (I 15 6) für die Auferstehung Jesu u. a. selbst berufen musste. Oder was ist I 9 1 in Frage gestellt, wenn nicht die Qualification zum Apostel überhaupt, und zwar wegen Mangel des ἑωρακέναι Ἰησοῦν? Und wenn sie ihn nach II 6 8 einen πλάνος, d. h. gegenüber ἀληθεῖς nicht etwa einen Irrenden, sondern einen Verführer nannten, was durch πανουργία und δολοῦν 4 2 gesichert

ist, so meinten sie nicht „einen Lehrer, den man gewähren lasse, um seine Kraft . . der gemeinsamen Sache nicht zu entziehen“ (Hnr I 48). Wegen 4 2 gehören hierher auch die Vorwürfe 4 3 5 3 5 2 17 (nicht sicher 5 12 f 3 1). 4 4 nennt sie P ja geradezu ἄπιστοι.

Klp (besonders 74—99, Unters. 39—93) und Hst (196—217) haben durch eingehenden Nachweis hiervon der sonst ganz unmotivirt erscheinenden dogmatischen Polemik des P festen Hintergrund gegeben, wogegen Hnr, der II 33 wie Bschl, StK 1865, 256; 1871, 657—668 von P keine Lehrverschiedenheiten berücksichtigt findet, alles wieder zu Allgemeinheiten verflüchtigen muss. Und doch sagt er selbst II 55 f mit Recht, absichtlich sende P den Tit, weil er nach Gal 2 3 der classische Zeuge der Anerkennung des P und seiner Heidenmission durch die Zwölf sei, und meint S. 405 (vgl. 76), dass in K dem P in erster Linie die apost. Befugniss abgesprochen war. Ebenso muss Ws, der dies § 18, 4 1 f 19, 6 3 21, 2 für „völlig haltlos“ erklärt, § 19, 6 (ähnlich Bschl, StK 1865, 229) doch gelegentliche Anzweiflung seines Apostolats, d. h. seines Apostelrechtes zugeben, die aber bei principieller Anerkennung desselben gar nicht denkbar ist. Sehr irrig ist die Meinung, principielle Bestreitung sei nur dann möglich, wenn das Apostelrecht bloss den Zwölf zugesprochen wird, also ausgeschlossen, sobald man den kor. Agitatoren den Apostelnamen zuerkennt (VII 3). Das Recht hängt einfach am Χριστοῦ εἶναι, wie denn auch P das Recht auf Unterhalt I 9 5—14 Andern ebenso gut wie den Zwölf zuspricht. Das Χριστοῦ εἶναι aber besassen die kor. Judaisten ebenso gut wie die Zwölf, P aber nach ihrem Urtheil nicht.

4. Das Bild der Agitatoren entspricht dem Gesagten. Unberufen dringen sie in des P Arbeitsfeld 10 13—16, maasslos wie Narren 11 16—19 rühmen sie sich 10 12, sei es ihrer Erfolge 10 13 15 f, sei es ihrer äusserlichen Vorzüge, speciell der Bekanntschaft mit Jesus 5 12 11 18 22 f. Auf schändlichen, geheimen Wegen (4 2 2 17 11 3) verschaffen sie sich Anhang, aber nicht nur sich persönlich, sondern ihrem ἕτερον εὐαγγέλιον 11 3 f 4 2. Möglich, dass P ihnen die Zerstörung der Gemeinde Schuld giebt, die er 10 8 13 10 von sich abweist. Ja, sie gelten ihm 4 4 als ἄπιστοι, 11 13—15 3 als Satansdiener und falsche Apostel. Deshalb sind sie 4 3 (2 15) dem ewigen Verderben geweiht, und jedenfalls ihnen schleudert P I 16 22 das Maranatha entgegen. Und trotz alledem hatten sie den Kor so sehr imponirt, dass diese sich von ihnen in der schmählichsten Weise aussaugen und knechten liessen: 11 20. Leiden wie P hatten sie also wenigstens in K nicht zu erdulden; ein Gedanke wie Gal 6 12 ist jedoch II 11 22—29 1 5 nicht ausgesprochen, und auch 1 24 hat P wohl nicht an sie gedacht. Da P die Inconsequenz des Pt in Antiochien Gal 2 12 f moralisch entschieden zu ungünstig als Heuchelei auffasst, so bleibt möglich, dass er auch bei seinen kor. Gegnern das relative Recht ihres dogmatischen Standpunktes nicht genügend in Anschlag brachte. Dass sie dieses aber mit ganz niedrigen Mitteln verfochten, ist gewiss. So wird es begreiflich, dass in K 5. eine ganz infame Beleidigung gegen P ausgestossen wurde (Exc. zu II 2 11), deren Bestrafung erst P (im Zwischenbrief) fordern muss. Dem ersten Anschein nach verbindet sie sich nun gut (XI 2 a) mit der einer

IX.*) Zwischenreise des P nach K. 1. Diese ergiebt sich am sichersten aus II 2 1. Hgf, der z. B. Einl. 260 2 wie Baur, ThJ 1850, 139—165,

*) Zur Orientirung über den nachfolgenden Beweisgang. Nächst der Annahme eines Zwischenbriefs (VI 4 f) und einer Zwischenreise des P nach K ἐν λύπῃ (IX) ist der 1. Hauptpunkt die Widerlegung der Hypothese von XI 2 a, dass Zwischenreise und Zwischenbrief die ersten Hauptereignisse nach I seien, gestützt darauf, dass gerade damals der cRP (X), aber laut II 1 13—15 in hoffnungsvollster Stimmung, den Kor mitgetheilt worden sein muss

P[2] I 337—343, Hnr II 8—13, Märcker, StK 1872, 153—162 und Scholten, ThT 1878, 559—589 sie leugnet, ohne die unnatürliche Deutung von 2 1 zu theilen, muss die λύπη, an welche P 2 1 erinnert, in I 2 3 wiederfinden. Aber etwas ganz Andres als die Zaghaftigkeit im 1. Auftreten ist die Betrübniss über die, an denen P bereits Freude zu haben erwarten durfte II 2 3, und noch mehr die λύπη, die er selbst durch Strenge über sie bringen muss (dass λύπη zugleich activ und passiv ist, s. zu II 2 1). Ueberdies charakterisirt I 2 3 nur den Anfang, nicht die ganzen 1½ Jahre des 1. Aufenthalts. Weiter folgt die Zwischenreise aus Exc. zu 13 2. Auch οὐκέτι 1 23 passt viel besser, wenn P schon öfter in K gewesen war; sonst wäre οὐκ oder οὐ πάλιν angemessener. Denn οὐκέτι, das man freilich nicht mit Klp und Hnr, vollends unter Berufung „z. B." auf Xen., Cyrop. I 5 8 (7) IV 3 4 (3) durch *noch nicht* übersetzen darf (dagegen z. B. Kg zu Xen., Anab. I 10 12, zu Thuc. I 126 3 II 81 4), deutet an, dass das Kommen trotz einer bis dahin herrschenden Regelmässigkeit oder wenigstens eines Anrechts der Kor auf solche *nicht mehr* eingetreten ist. Vgl. XI 1 und Kk, Beitr. 174—211. 2. Die Leugnung der Zwischenreise ist schwer verständlich. Die Gründe liegen zum geringsten Theil in andrer Auslegung der genannten Stellen, die vielmehr meist augenscheinlich eine erzwungene ist; weit mehr liegen sie theils in dem Schweigen der doch gerade 19 1—20 3 so wenig genauen (vgl. auch zu II 11 27) Acta, wo 19 21 (s. Erkl.) nur eine neben dem Blick auf Jerusalem und Rom ganz bedeutungslose Anlehnung an I 16 5 ist, theils in Abneigung gegen die Ausnutzung der Zwischenreise zur Unterbringung der Pastoralbriefe durch Reuss, Wieseler, Otto, Eylau u. A. (s. auch XVI 4d) oder gegen hypothetische Mittelglieder überhaupt, theils in chronologischen Bedenken (XVI 3), theils in irriger Fassung andrer Stellen von II, z. B. 1 15, oder wie bei Hnr II 52: nach der in einer Demüthigung endenden Zwischenreise (VIII 2a) habe P 1 23 nicht Schonung als Grund seines Nichtwiederkehrens angeben oder von 12 12 13 2 einen Erfolg hoffen und 7 14 dem Tit die Kor nicht rühmen können. Bei seinem unerschütterlichen Bewusstsein von seiner apostolischen Ausrüstung konnte ihm eine Niederlage nur als etwas ganz Vorübergehendes erscheinen, zumal wenn seine Energielosigkeit etwa mit durch Krankheit verursacht war (Exc. 3 zu II 12 1). Dem Tit aber wird er nur dies (τι) gerühmt haben, dass die Kor früher ihm ganz ergeben gewesen seien; dass er sie wieder zu gewinnen hoffte, zeigt ja schon der Auftrag an Tit, dies auszuführen. Uebrigens verlieren Hnr's Einwände fast alle Bedeutung, wenn die Zwischenreise vor I fällt (s. XI 4 und besonders IV 8b).

X. Für deren Zeitpunkt kommen besonders die beiden Reisepläne des P in Betracht. Den einfacheren Reiseplan (eRP: Ephesus, Macedonien, K)

(XI 2cd XV 1—3), wenn nicht noch weit mehr Mittelglieder zwischen I und II eingeschoben werden (s. u.). Der 2. Hauptpunkt ist die Abtrennung des Abschnitts II 10 1—13 10 von II 1—9 (XII). Dafür, dass derselbe ein Theil des Zwischenbriefs war, spricht sein Inhalt (XIII), die Widerlegbarkeit der erhobnen Einwände (XIV 1—5), die Undurchführbarkeit seiner Ansetzung nach II 1—9 sowohl speciell bei 12 18 (XV 4) als auch im allgemeinen wegen der Schwierigkeit, nach der Beilegung des 1. Conflicts durch II 1—9 noch einen neuen, ebenso heftigen anzunehmen (XIV 6). Diese Schwierigkeit drückt aber ebenso den Versuch, der richtigen Auffassung des eRP dadurch gerecht zu werden, dass man dessen Mittheilung in eine Zeit der Aussöhnung zwischen 2 Conflictsperioden nach I, aber vor II 1—9 (—13) setzt (XI 3 XVI 5). Gewonnen würde dadurch, dass die Zwischenreise, weil in die erste dieser Perioden, nach I fallen kann; der 2. Conflict kann durch 10 1—13 10 überwunden worden sein, eventuell auch der 1. durch einen (gänzlich verlornen) Zwischenbrief. Allein auch durch möglichste Ausdehnung der Zeit zwischen I und II 1—9 (—13) kann diese Annahme nicht wahrscheinlich gemacht werden (XVI), und somit ist immer noch annehmbarer die, dass die Zwischenreise vor I fällt (XI 4) und nach I zunächst der eRP auf Grund guter Nachrichten aus K (XI 5), dann erst der (einzige) Conflict vor II 1—9, der durch den Zwischenbrief einschliesslich 10 1—13 10 überwunden wird.

theilt P I 16 5—8 als seinen gegenwärtigen mit, von dem complicirteren (cRP: Eph. oder überhaupt Asia nach XVI 4c, K, Mac., K) sagt er II 1 15f, dass er ihn früher gehabt. 1. Vor I? Hierfür spricht nicht etwa πρότερον (zu II 1 15); auch nicht, dass I 16 7 ἄρτι und 16 5c: *Mac. durchreise ich erst,* der Erwartung begegnen zu wollen scheint, als käme P direct nach K.

a) Dies setzt nämlich durchaus nicht bestimmt den cRP, sondern nur überhaupt ein Versprechen baldigen Kommens voraus, ohne dass von Mac. irgend die Rede gewesen zu sein braucht; jedes solche konnte den Kor durch die Ankündigung des langen Umwegs über Mac. aufgehoben scheinen, und es bedurfte hierfür einer Rechtfertigung, die eben darin liegt, dass ein Besuch vor der (inzwischen zum Zwecke der Collecte II 8f nöthig gewordenen) Reise nach Mac. nur ἐν παρόδῳ geschehen könnte. b) Ein solches Versprechen liegt nun aber I 4 18f wirklich vor, und wenn dies nicht in einen andern Brief verwiesen werden kann (IV 8b), will es mehr als bisher beachtet sein. Damit die Kor keine zu weit gehenden Erwartungen daran knüpften, bedurfte es der Einschränkung 16 5. Soll sie mit ταχέως noch genauer harmoniren, so darf man ergänzen: Mac. durchreise ich *nur* (zu I 4 2), was als Gegensatz zu 16 6a ebenso richtig ist wie das obige *erst* wegen 7 und der nachdrücklichen Wiederholung aus 5b in 5c. c) Ueberdies setzt 4 18 selbst wieder voraus, dass die Kor P eigentlich erwarten zu dürfen glaubten. Also schon auf der Zwischenreise (hierfür II 13 2), falls sie vor I fiel (XI 4), in dem I 5 9 citirten Brief oder durch Tim (IV 7) kann er sein Kommen in nahe Aussicht gestellt und dadurch 16 5—8 nöthig gemacht haben, ohne den cRP anzugeben. Dieser ist also vor I durchaus entbehrlich. d) Ja, 16 5c wäre sogar dann genügend veranlasst, wenn P auch nur eingeladen worden war, bald nach K zu kommen, was durch 16 12 nicht geradezu ausgeschlossen ist.

2. Ebenso wenig ist der eRP deshalb der letzte, weil er schliesslich II 2 12f 9 2 4 ausgeführt wird. Von Ephesus nach K konnte man nur zur See oder über Mac. reisen; sobald P mehr als 1 Mal seinen Plan zu ändern gezwungen war, wozu schon die Todesgefahr 1 8f besonders leicht Veranlassung bot, konnte er nur auf einen frühern zurückkommen. 3. Die Abänderung des cRP geschah laut II 1 23 2 1 einzig aus Schonung für die Kor. Läge sie nun I 16 5—7 vor, so müsste P damals λύπη in K zu finden gefürchtet haben; factisch war er gerade beruhigt worden (IV 8b). 4. Am wenigsten hätte er, wenn er λύπη befürchten musste, in demselben Briefe 4 19 angekündigt, er komme *bald* (s. o. 1b). Denn die Furcht vor λύπη veranlasste ihn nach II 1 23 vielmehr, *nicht mehr* nach K zu kommen. 5. Dazu kommt die Art der Selbstvertheidigung in II 1 12—2 4. Der Vorwurf wegen des Ausbleibens, das den Kor das eigentlich Anstössige war, wird nach 1 15—17 zugleich zu einem Vorwurf wegen Aenderung der Route, nämlich des cRP, da P bei diesem ja rascher, weil direct, nach K gekommen wäre, als wenn er über Mac. ging. Der cRP ist also der letzte, von dem die Kor wussten, als sie die Aenderung erfuhren; und zwar kann er ihnen erst nach I mitgetheilt worden sein.

An sich könnte er ja zugleich der erste, also vor I bekanntgegeben sein. Dann hätte Ws (s. VI 4d) Recht damit, dass ein Zwischenbrief ausgeschlossen sei. Allein auch abgesehen von der Nothwendigkeit, einen solchen zu statuiren, ist diese Annahme unstatthaft. P würde sich dann nämlich II 1 12—2 4 ohne Frage darauf berufen, dass er die Aenderung den Kor ja ganz offen und mit Angabe der Gründe (I 16 7a) mitgetheilt habe. Statt dessen spricht er gar nicht von Aenderung, sondern von Aufschub der Reise II 1 23 2 1, giebt also zu, dass die Kor das volle Recht hatten, ihn nach dem cRP zu erwarten, wenn nicht die höhere Rücksicht der Schonung dazwischengetreten wäre. S. Kk, Beitr. 248—252.

6. Die Abänderung des cRP geschah also nicht durch I 16 5—8, sondern durch die hiermit übereinstimmende (s. o. 2) Ankündigung (und Ausführung)

der (letzten) Reise nach K (wobei übrigens offen bleibt, dass auch I 16 5—8 vor Mittheilung des cRP ausgeführt war; s. XI 2a 3 XVI 4b). Die Kor müssen dann von dieser Absicht des P, seine (letzte) Reise zu ihnen doch über Mac. zu machen, wodurch ausser der Verzögerung der Abreise seine Ankunft in K noch weiter hinausgeschoben wurde, so zeitig Kenntniss erhalten haben, dass Tit dem P ihre Verstimmung in Mac. melden konnte, also um die Zeit, als Tit mit (oder kurz nach) dem Zwischenbriefe zu ihnen kam (VI 4b). 7. Genauer muss wegen XI 2c die (halbe) Zurücknahme des cRP im Zwischenbrief ausgedrückt gewesen, der cRP selbst aber den Kor früher, jedoch nach I, und zwar schriftlich mitgetheilt worden sein. Wie, s. XV 3.

a) An sich könnte man, um nicht zu viele Zwischenglieder zu erhalten, Ankündigung sowohl als Abänderung im Zwischenbrief suchen. Erstere wäre dann von vorn herein unbestimmt zu denken, sodass die Kor auf den 1. Blick den cRP, bei genauerem, vielleicht erst nachträglichem Zusehen auch dessen (halbe) Zurücknahme daraus entnehmen konnten. II 2 3 gestattet diese Fassung (s. Erkl.). Doch durch XI 2c wird sie unmöglich. b) Sind sonach Ankündigung und Abänderung zeitlich zu trennen, was nach II 2 3 ebenso gut möglich ist, so ist vor allem zu beachten, dass nicht nur die Abänderung (laut II 2 3) in einem Briefe (wenn auch nicht nothwendig mit ausdrücklichen Worten) erfolgte, sondern ebenso schon die Ankündigung laut II 1 13. Dafür, dass schon hier der cRP gemeint ist, s. die Erkl. Nach 1 17 war daran nun nicht erst die Abänderung, sondern schon die Festsetzung (βουλεύεσθαι) auf Leichtfertigkeit und Absicht zu täuschen zurückgeführt worden. Also hatten die Kor das Ausbleiben nicht einer erst nachträglichen Aenderung der Umstände zugeschrieben, sondern bei dessen Eintritt angenommen, das Versprechen des Kommens sei von vorn herein nicht ernst gemeint gewesen. 13[ab] versichert P das Gegentheil davon. Es ist nun zwar möglich, dass er in γράφομεν auch die Zurücknahme des cRP, die ja ebenfalls in einem Briefe geschah, mit einschliesst, kaum aber, dass er nur an diese, nicht auch an die 1. Ankündigung denkt, da sich 1 13 eben aus 1 17 erläutert. Am einfachsten scheint es dann, dass der Zwischenbrief den cRP und Tit die (halbe) Zurücknahme überbrachte, wenn er jenem erst nachfolgte. Allein wie dies schon wegen VI 4b unwahrscheinlich ist, so besteht auch gar kein Grund, ihn dabei mit einem 2. Zwischenbrief versehen zu denken — ausser dieser Combination. Völlig unmöglich wird dieselbe durch XI 2c. Also bleibt nur obiges Resultat.

XI. Nachdem durch X 1—6 feststeht, dass der cRP nach I fällt, lässt sich die Zeit der Zwischenreise des P bestimmen. 1. Orientirung. Nur auf fehlerhafter Uebersetzung von οὐκέτι II 1 23 (IX 1) beruht es, wenn Klp 34f und Hnr 51f meinen, P könne „schlechterdings“ nicht ganz vor kurzem, d. h. nicht nach I in K gewesen sein, weil er noch II 1 12—2 4 es rechtfertigen müsse, dass er seinen längst angekündigten Besuch *noch nicht* ausgeführt habe. Richtig übersetzt besagt οὐκέτι wegen des Zusammenhangs mit 1 15—17, dass es der cRP war, welchen P unausgeführt liess. Nach dessen Mittheilung an die Kor ist also die Zwischenreise unmöglich. Dagegen ergiebt sich hier nicht, dass sie nicht kurz vor dem cRP und deshalb nicht nach I stattgefunden haben kann (ausser wenn der cRP vor I fiele, wogegen X 1—5). Denn *nicht mehr* involvirt stets: seit dem letzten Male; dieses aber kann direct vorher liegen, wenn nur seitdem Anlass zur Wiederholung der Handlung war. Und diesen bietet wenigstens die Hypothese unter 2a reichlich. Aus οὐκέτι ergiebt sich also nichts als die Reihenfolge: letzter Besuch (d. h. Zwischenreise), cRP, Entschluss zum Wegbleiben. Zwischen diese Dinge können natürlich noch andre, z. B. der Zwischenbrief (s. u. 2a 3) oder I (s. u. 4) fallen. 2 a) Direct vor den Zwischenbrief fiele die Zwischenreise nach Ew 225—

228 und schon JbW II (1850) 227—229, Kk, P 129—133 224—231 (s. o. S. IX 5), Beitr. 245—252, Wzs 299—310 = ²287—298, Mangold zu Bleek, Einl. ⁴527 1, Pfl, Urchr. 103f; ähnlich Eylau 1873, 4—11 und Hagge 514f. Wegen ungünstiger Nachrichten durch Tim oder Andre reiste P rasch direct oder auch in Ausführung des eRP (X 6) nach K. Er fand dort die Zustände sehr schlimm, erfuhr wenigstens nach Ew, Wzs, Mangold zu Bleek ⁴531 1 = ³473 1 und Pfl jene infame Beleidigung (VIII 5), verlor seine Energie, musste unverrichteter Dinge (nach Ephesus) zurückkehren und suchte nun durch den (von Tit überbrachten) Zwischenbrief sein Ansehen wiederherzustellen. Für den Fall des Gelingens, also verclausulirt, theilte er hierin oder nach Hagge (unentschieden Kk, Beitr. 242f 257) schon bei der Abreise aus K den cRP mit (X 7). b) Eylau's Einwände sind unzutreffend.

Er meint 1884, 20, in der λύπη zwischen Reise und Brief habe P dem Tit die Kor nicht wie II 7 14 rühmen dürfen, wogegen s. IX 2. S. 20—24 30f nimmt er an, dass sich in K inzwischen von selbst ein Umschwung zum Bessern vollzogen habe. Allein der Zwischenbrief, welchen Tit auch nach Eylau 30 37 mitbekam, ist doch ein Thränenbrief (2 4); jener Umschwung kann also, falls er überhaupt stattfand, P damals noch gar nicht berührt haben.

c) Wohl aber wird die ganze bestechende Combination an II 1 13—15 scheitern, was ebenso in den Mittelpunkt gerückt werden muss wie I 16 17f (s. IV 8b). Der cRP ist in der festen Zuversicht mitgetheilt, die Kor würden insgesammt bis zum Ende der Welt P als Gegenstand ihres Rühmens im jüngsten Gericht erkennen. Von dieser πεποίθησις ist die Stimmung, in der nach Ew usw. (s. a) der Zwischenbrief geschrieben ist, das genaue Gegentheil. Ferner nennt P seinen Besuch, der doch zu unnachsichtlicher Bestrafung der Schuldigen führen sollte, eine Gnadengabe (Gottes) für die Kor: eine Provocation, wie sie unvorsichtiger nicht gedacht werden kann. Hiernach kann der cRP auf keinen Fall in dem strengen Zwischenbrief mitgetheilt sein. Mit dieser Ansicht steht Vf. doch nicht so ganz allein, wie er in EWK 81f glaubte. Er bedauert, damals Eylau 1884, 19 37 noch nicht gekannt zu haben, dessen ganz unhaltbare Constructionen zur Unterbringung der Pastoralbriefe sich ohne Schaden des über die Kor-Briefe Behaupteten ausscheiden lassen. d) Einwände gegen obigen Schluss aus II 1 13—15 sind kaum denkbar.

S. vor allem die Erkl. Ein πεποιθέναι in der λύπη findet sich allerdings auch 2 3; aber diese positive Wendung ist nur ein äusserst zarter Euphemismus für die negative, dass die Kor des P Kommen ἐν λύπῃ selbst nicht gewünscht haben. 1 15 ist alles Derartige durch 14ª ausgeschlossen: die πεποίθησις ist ganz buchstäblich zu nehmen, da die Einsicht der Kor, auf die sie sich stützt, vorerst nur dem bereits völlig wiedergewonnenen Theile der Gemeinde (1 14) eignet, während des Conflicts also nicht vorhanden war. Und wollte man annehmen, was übrigens den Hauptanstoss unbeseitigt liesse, χάρις werde P nicht im Zwischenbrief selbst gesagt haben, nachträglich aber sei es unbedenklich, so wäre dabei nicht beachtet, wie vorsichtig P noch in II auftreten muss, um die Vorwürfe bezüglich der Reisepläne zu widerlegen. Kk, Beitr. 244f beweist nur, dass P seinen Besuch als eine χάρις betrachten, nimmermehr aber, dass er ihn den Kor als solche bezeichnen durfte.

3. Eylau hat nun 1884, 36f auch bereits einen Theil der Combination vollzogen, die in EWK 82 als die zunächst zu prüfende bezeichnet wurde: nachdem der Zwischenbrief und Tit die λύπη der (nach dem eRP ausgeführten) Zwischenreise wieder gut gemacht und P dies erfahren, theilt er den Kor den cRP mit; er kann ihn (wegen der Todesgefahr 1 8f; s.

aber X 3) nicht ausführen und zieht sich dadurch den Vorwurf 1 17 zu. Nur müsste dies eben dahin erweitert werden, dass sich damit eine vollständige Auflehnung gegen P verband; denn erst unmittelbar vor II erhält P durch Tit die Nachricht, dass der schwere Conflict beigelegt ist (VI 4b). Gegen diese Hypothese gilt aber das schon in EWK Bemerkte.

War nämlich der Conflict der Zwischenreise durch den Zwischenbrief bereits beigelegt, sodass P jene unbedingte Zuversicht 1 13—15 fassen konnte, so müsste nach Mittheilung des cRP ein neuer Conflict ausgebrochen sein, um dessen willen erst es geschah, dass P den cRP unausgeführt liess; auch müsste er ausser dem 2. Zwischenbrief, der die Ankündigung des cRP enthielt, einen dritten geschrieben haben, in dem er die Zurücknahme derselben mittheilte bzw. andeutete (X 7). Aber wie konnte der Zwist, wie konnte besonders die Sache des Beleidigers (oder des Blutschänders) nach ihrer Erledigung noch einmal aufleben, sodass P noch in II Verzeihung für ihn anrathen musste? Ja, selbst wenn der Anlass des 2. Conflicts ein andrer war als der des 1., hat die zweimalige Aufeinanderfolge von Entzweiung und Aussöhnung, da sie sich jedesmal auf das ganze Verhältniss des P zu seiner Gemeinde erstreckt, so wenig innere Wahrscheinlichkeit, dass sie erst dann in Betracht kommen kann, wenn sich keine glücklichere Auskunft zeigt. Sicherlich kann die Schwierigkeit nicht durch die Vermuthung gehoben werden, die günstige Nachricht, welche P zur Mittheilung des cRP bestimmte, sei irrig gewesen; denn dies ist sogar dann unwahrscheinlich, wenn, wie bei Eylau 1884, 30 36f, nicht Tit selbst sie überbrachte. Die Entscheidung s. XVI 4—6.

4. Jedenfalls empfiehlt sich hiernach trotz Mangels jedes positiven Beweises aus I sehr der Versuch, die Zwischenreise vor I anzusetzen. a) Freilich nicht als Rückkehr von einem Ausflug gegen Ende des Gründungsaufenthaltes (zu Th II). Diesen würde P kaum als 2. Besuch zählen. Noch weniger denkbar ist es, dass er die bei dem kurzen 2. Aufenthalt (πάροδος I 16 7) empfangene Demüthigung (IX 2) ruhig hingenommen und durch seine Abreise nach dem Orient geradezu besiegelt habe; von einem damals zur Wiederherstellung seiner Autorität geschriebenen Briefe wissen wir aber wenigstens nichts. b) Setzt man die Zwischenreise in den ephesinischen Aufenthalt vor I, so darf sie erst nach des Apollos Abreise aus K fallen, da dieser, über welchen P so günstig urtheilt (Exc. 2f zu I 4 21), die bei ihr zu Tage kommenden Sünden gewiss nicht geduldet hat; andrerseits wegen I 4 18 nicht zu kurz vor I und, was hiermit zusammentrifft, wegen I 5 9—11 nicht nach dem dort citirten Brief, da sonst schon sie die Aufklärung des dort berührten Missverständnisses herbeigeführt haben würde.

Und zwar fällt sie am besten nicht ungefähr 1 Jahr (Hst 189), sondern ganz kurz vor jenen Brief, sodass dieser, ganz wie in 2a der Zwischenbrief, als der Versuch gefasst werden kann, das auf der Zwischenreise verlorne Ansehen zurückzugewinnen. Den cRP enthielt er dann um so weniger (2c X 3 5). Zu fallen braucht er selbst nun aber nicht etwa kurz vor den Brief der Kor. Denn I 5 10a ist nicht sowohl Missverständniss als Verdrehung (s. Erkl.), forderte also nicht rasche Rückfrage der Kor, sondern konnte als Seitenhieb auch noch spät angebracht werden; und von dem vermuthlichen Inhalt des Briefs der Kor (IV 6) kennzeichnet sich sons nichts als Antwort auf den verlornen des P. Zudem würde, je näher vor I, die Veränderung der kor. Zustände, z. B. das Auftauchen von Parteiungen, über welche P erst durch die Leute der Chloë unterrichtet wird, desto schwerer erklärbar. Immerhin ist, wenn die Zwischenreise dem I 5 9 citirten Brief unmittelbar vorherging, wenigstens dies unwahrscheinlich, dass sie noch vor den ephesinischen Aufenthalt in die Zeit zwischen Act 18 23 und 19 1 falle.

c) Zur Ansetzung der Zwischenreise vor I stimmt, dass ihre λύπη nach II 12 21 nur durch Sünder, nicht durch Gegner veranlasst scheint; eine

nach 2 1—4 neu zu befürchtende λύπη kann natürlich neue Urheber, nämlich die Judaisten und ihren Anhang haben, und der Anschluss von 2 5 beweist nicht, dass dem 1—4 erwähnten Briefe ἐν λύπῃ die Zwischenreise mit der λύπη durch den λυπήσας (direct) vorherging, sondern nur, dass die bei baldigem Besuch zu befürchtende λύπη von dem λυπήσας drohte. Ἄρτι ἐν παρόδῳ I 16 7 aber passt, obgleich ἄρτι natürlich nicht = πάλιν ist, mindestens ebenso gut, wenn P vor I schon einmal, und zwar unter λύπῃ, ἐν παρόδῳ in K gewesen war, wie wenn er einen Besuch ἐν π. nach X 1 bloss angekündigt hatte. d) Hierbei heben sich auch die zum Theil allerdings sehr erheblichen Einwände gegen die Ansetzung der Zwischenreise vor I.

Vgl. Wzs, JdTh 1876, 626, Kk, P 226f, Beitr. 154—174; dagegen Klp 34—38, Hst 187 1. Richtig ist, dass P in I immer nur von der 1. Anwesenheit in K (2 1—4 3 1 f 6 10) spricht. Aber wenigstens ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς I 2 1 lässt dabei die Kor darüber, dass die 1. Ankunft gemeint sei, auch ohne ein τὸ πρότερον wie Gal 4 13 ebenso wenig in Unklarheit wie παρὼν πρὸς ὑμᾶς II 11 8 (Kk, Beitr. 175f), wo die Zwischenreise doch nach Allen, die sie überhaupt annehmen, vorüber war. Als dem P dagegen ein neuer Besuch ἐν λύπῃ in Aussicht stand, konnte die Erinnerung an den früheren auch noch in II mit sehr frischen Farben auftauchen und sein nächstes persönliches Auftreten als unmittelbare Fortsetzung des letzten erscheinen lassen. Dass er während eines kurzen und von Conflicten erfüllten Besuchs unbedingt missionirt haben müsse und dadurch der schematische Satz I 3 6 unmöglich werde, ist gewiss nicht durchschlagend. Dass der Brief der Kor noch so viele von je her naheliegende Fragen wie I 7 8 12 zu stellen hat, findet Kk selbst auffällig schon angesichts des 1½jährigen Aufenthalts des P in K; auffälliger wird es kaum durch die Zwischenreise, wenn damals zur Erörterung solcher Dinge keine Ruhe vorhanden war. Auch auf ἐάν I 5 11 und τινές 6 11, während P laut II 12 21 seit der Zwischenreise von πολλοὶ πόρνοι usw. wusste, darf man kein Gewicht legen (zu I 6 11). I 4 18 war bei der Ungeduld der Kor sehr rasch (vgl. übrigens b) möglich, wenn des P Demüthigung auf der Zwischenreise (IX 2) oder die Ankunft hervorragender „Apostel" seine Rückkehr überhaupt in Frage zu stellen schien. Diese Demüthigung konnten die Gegner, deren schlimmste allerdings gewiss erst nach I ankamen, sehr wohl so wie II 10 1 10 ausbeuten, ohne sie selbst mit erlebt zu haben. Dass P in I über die Zustände in K überall (1 11 f 5 1 11 18 16 17 f 7 1 u. ö.) nur durch Dritte unterrichtet erscheint, versteht sich leicht, da diese Nachrichten das Neuere waren. Wirklich auffällig ist dagegen, dass das Missverständniss des verlornen Briefs I 5 9—11 nach den auf der Zwischenreise vorhergegangenen Erörterungen über denselben Gegenstand noch möglich war, und dass P bei Erwähnung des Blutschänders und der πορνεία, von der er I 5 1 nur durch Hörensagen weiss, nicht wie II 12 21 an die Zwischenreise erinnert. Indessen I 5 10 ist vielmehr Verdrehung (s. o. b). Für alles Uebrige aber ist festzuhalten, dass P von den trüben Wahrnehmungen der Zwischenreise wie von seiner Demüthigung vor den Augen der Kor um so lieber schwieg, als er sie durch den verlornen Brief überwunden zu haben glauben durfte und noch neustens über die Zustände beruhigt worden war (IV 8b). Das selbstbewusste Auftreten gegen den Blutschänder lässt allerdings eine auf der Zwischenreise vorhergegangene beschämende Energielosigkeit nicht ahnen. Doch s. IX 2 und zum Ganzen XVI 6.

5. Folgerungen über den cRP und Tim bei Ansetzung der Zwischenreise vor I. a) Die πεποίθησις II 1 15 und die Mittheilung des cRP muss möglichst bald nach I gesucht werden, ehe P Kunde von dem erst direct vor II beglichenen Conflict erhielt. Will man nicht unmotivirte Mittelglieder einschieben und die oben (s. 3) beanstandete Verdoppelung von Entzweiung und Aussöhnung künstlich herbeiführen, so muss P über die Wirkung von I zunächst günstige Nachrichten erhalten haben. b) Hierzu nicht erforderlich, aber doch naheliegend ist die Vermuthung, dass dies durch den zurückkehrenden Tim geschah (vgl. VI 2). Eine Spur hiervon s. schon

bei HAGGE 517. Die gewöhnliche Meinung, des Tim Nachrichten seien ungünstig gewesen, ist reine Combination. Das einzige Thatsächliche, dass sie keine Erwähnung finden, erklärt sich mindestens ebenso gut, wenn sie günstig waren und durch die ungünstigen des Tit überholt wurden. Die Vermuthungen über des Tim Furchtsamkeit (I Tim 4 12), die seinen Misserfolg mit verursacht habe, werden hierbei gegenstandslos. Ἀφόβως und ἐξουθ. I 16 10f begreift sich hinreichend aus der Aufgabe, energisch auf Besserung zu dringen, c) speciell die Bestrafung des Blutschänders durchzusetzen. Handelt II 2 5—11 (s. Exc.) doch nicht mehr von ihr, so lässt sich (s. a) nur annehmen, dass sie damals, vielleicht unter des Tim Augen, vollzogen worden ist, wenn auch wohl nur durch Excommunication (Exc. 2 zu I 5 5). Gerade diese nur im ersten Eifer vollzogene That konnte später einen Theil der Gemeinde sei es im Interesse des Betroffenen, sei es wegen der auch für ähnlich Gravirte drohenden Consequenzen reuen und zu den Vorwürfen in VIII 2b führen (vgl. Exc. 8c zu II 2 11), die dann wieder die Vertagung des in der ersten Freude (durch wen, s. XV 3) mitgetheilten cRP (und den Zwischenbrief, der sie den Kor kundgiebt) nöthig machen.

XII. Jetzt erst lässt sich untersuchen, ob der Zwischenbrief (VI 4f X 7 XI 2f) etwa ganz oder theilweise in II 10 1—13 10 enthalten, also zunächst, ob dies von 1—9 abzutrennen ist.

So zuerst SEMLER, Paraphrasis II. epist. ad Cor. (1776), Anmerkung 350 (vgl. 296), nur dass er 10 1—13 10 für jünger als 1—8 (über 9 s. Exc. 1 zu 9 15) hält, dies in Anm. 353—355 358 366 nur für 12 19—13 10 wiederholt, auf Blatt b[3f] der Einl. bloss 12 14—21 13 1—10 für 1 oder 2 nachgesandte Briefe zu halten geneigt ist und für diese Stücke Anm. 352f auch eine Blattversetzung aus der Gegend von I 2 3 5 9—13 offen lässt (in seiner von KEGGEMANN ausgearbeiteten Dissertation De duplici epist. ad Rom. appendice 1767, verbessert in SEMLER's Paraphr. epist. ad Rom. 1769, 277—311, die überall citirt wird, steht von der Sache kein Wort). Ebenfalls nach 1—8 bzw. 9 setzten 10 1—13 10 GREEVE, De brieven van P, MICH. WEBER, De numero epistolarum ad Cor. VIII—XII = S. 167—225 (1806f), wohl auch H. E. G. PAULUS in den Heidelb. Jahrbb. der Litteratur 1812, 703 (vgl. BERTHOLDT, Einl. 3383—3395) und DAVIDSON nach HTZM, Einl. 247=[2]255=[3]229 (unter 12), neuestens KK, Beitr. 308—375; vor 1—7 bzw. 1—9: WEISSE, Philos. Dogmatik I (1855) 145, HTZM, RE[1] XIX (1865) 734, ZwTh 1871, 300—302, PKZ 1871, 301—303 (später nicht mehr), besonders aber HSR, Vier-Capitel-Brief 1870, minder eingehend auch in der nt. Zeitgeschichte [2]III 302—308 = P[2] 424—432, und ausser HAGGE, VLT, ST, die zugleich weiter gehen (s. o. II und I 7c), auch WAGENMANN, JdTh 1870, 541 1, MICHELSEN, ThT 1873, 424 (wirklich ohne 13 1—10?), LIPSIUS, JpTh 1876, 531, SEUFERT, ZwTh 1885, 369, PFL, Urchr. 105—110, BRÜCKNER 177—180.

1. Die Verschiedenheit des Tones und Inhalts ist allgemein zugegeben. 1—9 in der Hauptsache ruhige, ja freudig gehobene Sprache, 10 1—13 10 heftigste Erregung. Der Contrast lässt sich kaum stark genug schildern. Inhaltlich erkennen die Leser nach 1 13f (vgl. 11 3 2f) wenigstens theilweise P als Gegenstand ihres Ruhms, sodass er sich nicht scheut, ihnen 5 12 Material dazu gegenüber den Judaisten zu geben; 12 11 heisst es: ich müsste von euch empfohlen werden — von Rühmen ist vollends keine Rede — statt dessen haben sie ihn jedoch durch ihre Geringschätzung gezwungen, wie ein Wahnsinniger sich selbst zu rühmen (11 1 16 12 11), von den Judaisten aber haben sie sich das paulusfeindliche Evangelium gefallen lassen (11 2—4), ja sie lassen sich von ihnen bereitwillig unterjochen, ausbeuten und in's Angesicht

schlagen (11 19 f). Nach 7 4—16 ist P über alle Erwartung getröstet, erfreut und voll καύχησις, dass sie insgesammt (7 13 15) Tit mit Furcht und Zittern aufgenommen und auf den strengen Brief hin Busse gethan (7 8 f) und Gehorsam, Eifer, Sehnsucht, Liebe gegen P, gegen die Sünder Entrüstung und Vergeltung, sich selbst als rein bewiesen haben (7 7 11 15 8 7); nach 12 20 f fürchtet er, mit strengen Strafen gegen Verleumdung, Aufgeblasenheit und eine grosse Zahl schon bei seiner 2. Anwesenheit gewarnter, aber immer noch nicht bekehrter Unzüchtiger auftreten zu müssen. S. besonders Kk, Beitr. 308—334 347—350. 2. Keine Erklärung hierfür bieten wechselnde Stimmungen, Ortsveränderungen, Störungen (11 28) oder neue ungünstige Nachrichten. Sie rechtfertigen es auf keinen Fall, dass P einen so widerspruchsvollen Brief wirklich absendet. Insbesondere ist es ganz undenkbar, dass er das reiche Lob der Willigkeit und die dringende Aufforderung zur Collecte (8 f) stehen liess, wenn er 12 16—18 den Argwohn berichten muss, dass er sie für sich verwende. 3. Die einzige mögliche Erklärung aber widerspricht dem Thatbestand. Gewiss würde sich alles lösen, wenn P, nachdem er 1—9 seine Aussöhnung mit der Gemeinde als ganzer vollzogen, 10 1—13 10 desto sicherer nur seine zugewanderten Gegner und die von ihnen bethörte Minderheit zu Boden schlagen wollte. Dieses jetzt fast allgemein angenommene und als höchst weise gepriesene Vorgehen ist nun zwar eigentlich recht bedenklich; denn das Losschlagen auf die Gegner war gar nicht ausführbar, ohne bei der übrigen Gemeinde selbst noch sehr empfindliche Stellen zu treffen und die ganze Aussöhnung, zumal wenn sie gerade nach Klp 23 57—64 noch keine völlig abgeschlossene war (s. u. 4), wieder in Frage zu stellen, da die Gemeinde bis ganz vor kurzem insgesammt den Standpunkt dieser Gegner getheilt hatte. Aber möchte die Ansicht noch so sachgemäss sein: man muss fast glauben, sie sei noch von Niemandem am Texte durchgeprüft worden. Hsr's (S. 3) unvorsichtige Identification der in 10 1—11 Bekämpften mit den ὑμεῖς in 7 7—16 wird siegreich widerlegt; ob sie für 11—13 nicht doch zutrifft, fragt man nicht. Thatsächlich werden in 10 1—13 10 a) die Gegner genau wie I 4 18 9 3 II 2 17 3 1 4 3 f 5 12 vgl. I 15 12 durch τινές, ὁ τοιοῦτος u. a. von der Gemeinde geschieden: 10 2—6[a] 7[bcd] 10—12 11 4[a] 12—15 18—23, vgl. 11 5 12 11[d], und dies wird durch das allgemeingiltige τὶς 11 16 12 6 nicht aufgehoben. b) Mit ὑμεῖς ist zunächst an den ohne weiteres deutlichen Stellen überall die Gesammtheit nicht nur formell angeredet, sondern auch wirklich gemeint. Oder sollen die, zu denen P seine Boten gesandt hat (12 17 f), gekommen ist (10 13 f 11 8) und wieder kommen will (12 14 13 1), über deren Gebiet hinaus er seine Thätigkeit zu erweitern gedenkt (10 16), von denen er keinen Unterhalt genommen (11 7—11 12 13—16[a]), aber eine Collecte erwirkt und sie dadurch angeblich übervortheilt hat (12 16[b]—18), denen er gepredigt und dadurch gedient (11 7 f), unter denen er Zeichen und Wunder gethan hat (12 12), von denen er Wachsthum im Glauben und Empfehlung seiner Person erwartet (10 15 12 11[c]), um die er sich beeifert, um sie als reine Braut Christo darzustellen (11 2), in denen Christus lebt (13 5[def] gegenüber 4 4), zu deren Auferbauung er sein Amt empfangen hat (10 8 13 10) und übt (12 19[d] 13 7—9) und die er deshalb seine Kinder (12 14) oder Geliebte nennt (12 19[d], vgl. 11 11 12 15) — sollen dies wirklich nur seine judaistischen Gegner und ihr kor. Anhang oder auch (nach Klp

415f) nur der letztere sein? c) *Für die an sich auf die Gegner passenden* ὑμεῖς folgt aus dem unzerreissbaren Zusammenhang zwischen 12 19d 11 2 12 11c—12 13 5def und ihren Umgebungen: die *ganze* Gemeinde fordert eine Selbstvertheidigung von P (12 19ab), auch die Streitsüchtigen und Unzüchtigen 12 20f bilden nicht eine verführte und von der Gesammtheit trennbare Minderheit; die ganze Gemeinde, welche eine Braut Christi sein sollte, ist wegen Anschlusses an das judaistische Evangelium dem Abfall von der lautern Liebe zu dem wahren Christus ausgesetzt (11 3f), als ganze zeigt sie sich geneigt, P für nahezu wahnsinnig zu halten (11 1 16) und zwingt ihn zu wahnsinnigem Selbstruhm (12 11b), weil sie als ganze die Kraft Christi in ihm zur Bestrafung der Sünder bezweifelt (13 3f 6), während ihr eigner Glaubensstand nicht über allen Zweifel erhaben ist (13 5abc, vgl. 10 15 und dagegen 1 24). Auch 10 7a 9 geht wegen 10 8, und 11 6 wegen 11 7 auf die Gemeinde. d) 12 11 sind obendrein für Jeden, der die ὑπερλίαν ἀπόστολοι in K sucht, *Gemeinde* (ὑμεῖς) *und Gegner ausdrücklich geschieden*; ebenso noch unbedingter bei den einzigen noch übrigen Anreden in 2. Person 11 19f (auch I 4 10 heisst die ganze Gemeinde ironisch φρόνιμοι) 10 6 (s. u. f) 1f, wo die Bestrafung der τινές fest beschlossen ist, die der ὑμεῖς vermieden werden soll. e) Die *Unzüchtigen* 12 21—13 2 sind ohnehin nimmermehr auf judaistischer Seite zu suchen. Wer wie Klp 115f 419f 535 in 12 20—13 2 besonders freche, den Judaisten zu berechtigtem Anstoss gereichende, also nicht zu ihnen gehörige Unzüchtige usw. bekämpft denkt, hebt, zumal da auch 12 20 ὑμεῖς steht, das einzige Mittel zur Verbindung von 1—9 und 10 1—13 10 (s. vor a) selbst wieder auf. f) *Der Uebergang zur Verhandlung mit den Gegnern* wäre nur bei deutlichster Markirung annehmbar. Statt dessen liegt er weder 10 1 (s. Exc.) vor noch 10 6. Hier die obige Disposition (s. vor a) zu finden ist schon deshalb irrig, weil sie weder für 10 1—13 10 noch für 1—9 zutrifft; denn 10 1—13 10 werden nicht Gegner im Unterschied von der Gemeinde bekämpft (s. a—e), und laut ὅταν ist der Gehorsam der Gemeinde (gegen 1—9, speciell 7 15) noch gar nicht vorhanden. Obendrein soll 10 6 nach 2 gar nicht durch den Brief, sondern bei der nächsten Ankunft des P ausgeführt werden. g) *Die ganze antijudaistische Polemik in 1—9 müsste fehlen*, wenn es mit jener Disposition Ernst wäre. Nur Stellen wie 5 12 wären statthaft, wo sie im Interesse der Aussöhnung mit der Gemeinde berührt wird. h) Die stärksten dieser Unzuträglichkeiten vermeiden Wzs 321f = ²309f und Hnr 73—77: P verhandle 10 1—13 10 über *die Gegner vor und mit der Gemeinde*, damit sie erkenne, was für Leuten sie gefolgt sei; dies werde ihr von selbst zur Busspredigt. Allein diese wäre der Art, dass sie die 1—9 besiegelte Aussöhnung sofort wieder aufhöbe (s. c). Hnr 76f muss daher zu einer Auskunft greifen, die besser als alle Beweise zeigt, wie schlecht es mit der Einheit von II steht: die Gegner seien, wie aus der Weise ihrer Bestreitung und aus 12 11—13 13 erhelle, von der Gemeinde bereits verurtheilt; es „gebühre" aber P, „in einer Angelegenheit, in der die Gemeinde nach schweren Irrthümern die rechte Stellung bereits gewonnen, das letzte Wort mit dem Gewicht seines Ansehens und der Kraft seines Selbstgefühls", d. h. mit einer nur durch die äusserste Gefahr entschuldbaren Heftigkeit zu sprechen. 4. *Allerdings ist das Lob der Gemeinde in 1—9 nicht zu überschätzen.* Durch ἀπὸ μέρους 1 14 wie durch 6 12f wird es ein-

geschränkt; den Hauptschuldigen hat nur die Mehrheit bestraft (2 6), P findet vor seiner Ankunft doch noch einen Brief nöthig, und Tit soll ihm abgesehen von der Collecte auch noch in andrer Weise die Wege ebnen (s. das 2. καί 8 6). Aber durch II vollzieht er trotz alledem mit der Gemeinde als einheitlicher seine Aussöhnung: 2 9—11 7 2—16. Musste Hnr diese auch in 10 1—13 10 eintragen (3h), so ist es gewiss bezeichnend, dass Klp 57f u. ö. nur durch das entgegengesetzte Extrem Einheit in 1—13 schaffen kann, indem er mittels ganz unerlaubter Einschränkung in πάντες 7 13 15 (vgl. 11 16 2 3) nur den Kern der Gemeinde im Unterschied von der sogar „numerisch nicht unerheblichen Minorität“ (112) unter judaistischem Einfluss gemeint findet. Das allgemeine Lob 8 7 könnte ja vielleicht etwas zu freigebig ausgefallen sein; von der ausdrücklichen Erklärung aber, der frühere Zustand der Auflehnung gegen P sei beseitigt, lässt sich nichts abdingen. Besonders bemerkenswerth ist es, dass P in 1—9 Vorwürfe, zumal wenn man 6 14—7 1 ausscheidet (s. dort Exc.), eigentlich nur den Judaisten, und weit weniger heftig als in 10 1—13 10, macht (2 17 3 1 4 3f 5 12), während die alten Vorwürfe gegen P nur noch einmal zur letzten Klarstellung ihrer Unrichtigkeit berührt werden (1 24 3 1 5 12f 3 5 4 5 3 2 2 17 6 3 8f 7 2f 8 20), ausführlicher einzig der wegen des Ja und Nein in den Reiseplänen 1 15—2 4, der eben erst seit dem Zwischenbrief (X 7) hatte erhoben werden können. Allerdings zeigt er, dass das Zutrauen zu P noch kein unbedingtes war; aber alle Concessionen nach der Richtung hin, dass 1—9 im vorletzten, nicht im letzten Stadium der Aussöhnung geschrieben ist, können die Zugehörigkeit von 10 1—13 10 zum Briefe nicht begründen, so lange die Angeredeten nicht verschieden sind (s. o. 3). 5. Positive Beweise für Einheit von II sind Obigem gegenüber gänzlich ohne Belang.

a) Wenn sich Stellen aus 1—9 und aus 10 1—13 10, z. B. 2 17 4 2; 1 12 24 und 11 20; 10 1 8f gegenseitig erläutern (Htzm, ZwTh 1879, 492; 1871, 301), so ist dies in 2 auf ähnliche Situationen bezüglichen Briefen ebenso gut möglich wie in Einem. Für 12 16—18; 13 10 12 20f; 10 18 12 1—6 bzw. 11 1 16 wird sich übrigens in XIII 4—6 zeigen, dass sie ein früheres Stadium darstellen als 7 2; 1 23—2 3 7 7f; 3 1 5 12f. Der Leidenskatalog 11 23—27 mit seinen vielen Todesgefahren ist auch ohne die eine in 1 8f verständlich. S. noch Kk, Beitr. 363—366. b) Sollten τὶς, ὁ τοιοῦτος und σατανᾶς 2 5—7 11 auf I 5 1 5 zurückweisen, wogegen aber Exc. 6 zu II 2 11, so bewiese dies nur, dass noch dieselbe Frage schwebt, nicht aber, dass kein Brief dazwischenfällt. Ebenso können Vorwürfe wie die des Wegbleibens, der σοφία σαρκική u. a. aus I noch in II 1—9 wiederkehren, wenn auch 10 1—13 10 vorher geschrieben ist. II 1 12 kann übrigens ebenso gut oder schlecht auf II 10 2f wie auf I 2 4f zurückgehen (Exc. 2b zu I 4 21). Gegen Htzm, Einl. 247 = ²255f = ³230 s. noch Kk, Beitr. 211—223. Directe Beziehungen zwischen II 11 19 13 9; 12 21; 10 17 und I 4 10; 5 2; 1 31 liessen sich übrigens nicht minder leicht urgiren. c) Wzs 315—322 = ²303—310 und schon JdTh 1876, 641—651 meint freilich, durch 1—9 bereite P absichtlich von langer Hand her den Hauptschlag in 10 1—13 10, speciell durch 3 5 18—21 u. a. dogmatisch seine Apologie vor, und zwar um so sicherer, als sich 7 5 an 2 13 anschliesse, also 2 14—7 4 Episode sei. Hiergegen erinnert aber Hnr selbst (75f) mit Recht, 1—9 sei Selbstzweck, ja Hauptzweck. Wzs hält jenes Verfahren sogar für ständig in den polemischen Briefen des P. Allein 2 Beispiele könnten dies selbst dann nicht stützen, wenn es zuträfe, dass alles vor Gal 5 1 und Rm 9 1 der Vorbereitung hierauf diene. Und S. 193—195 = ²186—188 giebt Wzs die Gleichheit der Anlage der paul. Briefe im Grunde selbst preis. S. Kk, Beitr. 334—343. d) Hnr 78 eignet sich im Grossen Wzs's Behauptung aber doch an, indem er in 1—9 und 10 1—13 10 die 2 Hauptheile der antiken Vertheidigungsrede, Erzählung, was die Hauptsache sei, und

Widerlegung der Gegner sieht. Allein dies steht nicht nur ganz fremdartig neben der andern Angabe Hnr's (75), 1—9 solle die Aussöhnung mit der Gemeinde vollziehen; es trifft auch gar nicht zu. Das Meiste in 1—9 ist überhaupt keine Erzählung. Und was P 1 8 f 2 12 f 8 1—5 16—22 9 3—5 erzählt, ist nicht, wie es eine Vertheidigungsrede doch verlangt, der Sachverhalt, an den sich der Streit knüpft, sondern etwas, was ihm fern von K begegnet ist; was er aber 7 5—16 aus K erzählt, die Wiedergewinnung der Gemeinde, dient ihm nicht im entferntesten als Grundlage zur Bekämpfung der Gegner. Ganz werthlos ist auch Hug's Declamation (Einl. II § 108 am E.), man werde doch nicht Demosth. de corona wegen des gemäss obiger Zweitheilung verschiedenen Tones in 2 Reden zerlegen wollen. S. Kk, Beitr. 343—346. e) Die übereinstimmende Structur, wonach in 1—9 wie in 10 1—13 10 auf einen antijudaistischen Haupttheil mit 6 14 bzw. 12 19 ein antiethnischer folgt, würde, wenn sie zuträfe (s. Exc. 1 zu 7 1), gerade für Zerlegung von II in 2 Briefe sprechen. Denn noch viel seltsamer als die Vertheilung der antijudaistischen Polemik auf 2 Theile Eines Briefs (3 g) wäre die der Warnung bzw. Strafandrohung wegen heidnischer Laster.

XIII. Mit der Abtrennung von 10 1—13 10 ist auch die zeitliche Priorität vor 1—9 gesichert. 1. Zwar nicht bezüglich des Blutschänders.

Hsr 7—9 findet das Mittelstadium zwischen I 5 1—5 13 und II 2 5—11 7 12, was übrigens nach dem Exc. zu 2 11 gar nicht vom Blutschänder handelt, in II 13 1. Das zu rasch gesprochene Urtheil fordre erst Zeugenverhör; zu diesem und zur Vollstreckung sage P, von den Kor aufgefordert, II 13 1 sein Erscheinen zu. Merkwürdig wäre dabei schon, dass sie durch denselben Brief, der dies ankündigt, sich veranlasst finden, die Bestrafung auszuführen, obgleich sich P der mit so viel Spannung erwarteten Probe seiner Wundermacht durch Ausbleiben entzieht. Ferner ständen die Rügen gegen die Gemeinde, die P II 7 8—12 als zu streng zugiebt, nicht sowohl im Zwischenbrief 10 1—13 10, der 7 8 doch gemeint ist, als in I. Vor allem aber handelt 12 21 13 2 von vielen Sündern und mitten darin 13 1 um so weniger von Einem, da πᾶν ῥῆμα dasteht. Die 2—3 Zeugen können natürlich für jeden Fall andre sein; gerade für den des Blutschänders waren Zeugen wohl überhaupt nicht nöthig. Somit ist auch nicht sicher, dass δοκιμή 13 3 eine Wunderprobe bedeutet; es braucht nur ein kraftvolles Auftreten im Unterschied zu dem energielosen am Schluss der Zwischenreise (IX 2) zu sein, da es sich nach 12 21 13 2 um dieselben Personen wie damals handelt. Doch wird die Ankündigung eines Strafwunders in I 5 3—5 allerdings hier noch nachklingen.

2. Auch Hsr's (19—22) Annahme über die Personen der Gegner ist unhaltbar.

Die Pseudapostel 11 13—15 sollen nach 11 4 einen der ὑπερλίαν ἀπόστολοι, d. h. der Zwölf eingeladen haben, die kor. Wirren zu schlichten. Nur den Zwölf gegenüber mache P 11 7—12 22—33 12 1—7 geltend (hiergegen VII 3). Statt jenes Urapostels seien aber nach 3 1 minder bedeutende Judaisten mit Empfehlungsbriefen gekommen, die ihren Standpunkt würdiger als die Pseudapostel vertraten. Allein Empfehlungsbriefe 3 1 und Selbstempfehlung 10 12 18 schliessen sich gar nicht aus; der ruhigere Ton in 1—9 aber erklärt sich auf Hsr's eignem Standpunkt weit besser daraus, dass die Kor sich dem Einfluss der Pseudapostel seitdem entzogen hatten. Uebrigens lauten die Vorwürfe 2 17 4 2 immer noch auf sittliche Unlauterkeit. Aber auch ὁ ἐρχόμενος 11 4 (s. Erkl., besonders f) ist weder ein Einzelner noch erst zu erwarten. Und wäre er es, so schadet sich Hsr durch die Auslegung, P bestreite nicht, dass dessen Jesus, Geist und Evangelium das wahre sei, da Klp 21 mit Recht einwenden kann, einen Geistesverwandten des P würden sich die Pseudapostel nicht citirt haben.

3. Um so sicherer Recht hat Hsr bezüglich der Stimmung der Kor gegen P im allgemeinen. Ein Zustand heller Auflehnung, wie er sich 10 1—13 10 spiegelt, ist nur vor der Zeit von 1—9 nachweisbar, und hierbei ist um so mehr stehen zu bleiben, je schwerer sich noch ein zweiter nach 1—9 denken lässt (XIV 6 XI 3) und je weniger 10 1—13 10 dorthin passen würde (XV 4 XVI 5). Der Conflict vor 1—9 erklärt auch die Heftigkeit des P in 10 1—13 10. Und nach

VI 4c muss der Zwischenbrief äusserst heftig gewesen sein. 4. Ebenso steht es bei der Collecte. Wenn es für einen Mann von auch nur einigem Zartgefühl eine innere Unmöglichkeit ist, während er unter dem Verdachte der Unterschlagung steht, zu reichlicher Beisteuer aufzufordern (XII 2), so kann letzteres in 8 f nur nach der Zeit des Verdachts in 12 16—18 fallen, zumal da dieser in 7 2 gleichzeitig mit 8f als vorhergegangen berührt wird. Nach seiner Beseitigung findet Klp 13 die Garantiemaassregeln 8 19—21 freilich widersinnig. Allein selbst wenn (gegen XII 4) 1—9 schon das allerletzte Stadium der Aussöhnung bezeichnete: semper aliquid haeret. Klp selbst würde solche Maassregeln sicher nie mehr unterlassen, wenn ihm auch nur zeitweilig das Vertrauen zu seiner Verwaltung fremder Gelder versagt gewesen wäre. 5. Die Reisepläne. Nach XI 2 c 5 enthielt der Zwischenbrief eine ausdrückliche oder halbe Zurücknahme des cRP (ganz ähnlich Klp 43: des eRP), nicht auch, wie X 7a noch offen blieb, dessen erstmalige Mittheilung. Auf Grund des Widerspruchs zwischen Plan und Zurücknahme oder der Unklarheit der letzteren konnten die Kor den Vorwurf der Zweizüngigkeit erheben. Diese Merkmale bietet nun 10 1—13 10 nicht bloss im allgemeinen, sofern P 13 10 12 20f andeutet, es sei besser, den Kor noch Zeit zu lassen, sondern auch speciell darin, dass daneben 12 14 13 1 10 6 Sätze stehen, aus denen man ohne Gewaltsamkeit die Bestätigung der früher gemachten Ankündigung baldigen Besuchs herauslesen konnte. Begreiflich genug, wenn P selbst schwankte. Den Vorwurf feigen Ausbleibens hat man schon I 4 18 erhoben, den des Widerspruchs von 16 5—8 mit 4 19 hätte man erheben können, in Verbindung mit dem der Zweizüngigkeit (II 1 13 17) aber erst nach solchen ausdrücklichen Erklärungen (VI 4d), wie sie sich eben in 10 1—13 10 aufzeigen lassen. Dazu stimmt es, dass er in dieser Verbindung in 10 1—13 10 nicht vorkommt, dagegen in 1—9 der einzige ist, der eine ausführliche Widerlegung erfährt: 1 15—2 4, vgl. XII 4. Freilich könnte das in 10 1—13 10 Aufgezeigte auch in einem verlornen Zwischenbriefe gestanden haben. Allein dann wäre dessen Gedanke, P wolle nicht in λύπῃ kommen, 13 10 12 20f lediglich wiederholt, und zwar, wenn dies mit 1—9 zusammengehörte, zu einer Zeit, wo in K λύπῃ gerade nicht mehr zu befürchten war. Ja, dasselbe, was 2 1—4 als vergangener Zustand beschrieben wird, erscheint 13 10 als ein gegenwärtiger, und der schon EWK 84 a gegebene Hinweis darauf, wie ausgezeichnet ἔγραψα 2 3 (vgl. 7 8) als directe Zurückweisung auf γράφω 13 10 passt, ist um so wichtiger, als Kk, Beitr. 277 durch deren vermeintliches Fehlen die Priorität von 10 1—13 10 widerlegen zu können glaubt. Auch φειδ. 1 23 wird auf οὐ φείσ. 13 2 zurückweisen. Höchst irrig meinen Bschl, StK 1871, 672 und Klp 18, das Ganze falle mit der Meinung Hsr's (15f), dass der fragliche Besuch der Wunderprobe (s. o. 1) gegolten habe. Um eine Bewährung der beim vorigen Besuch zu vermissenden Energie gegenüber den Sündern (13 3) handelte es sich auch dann, wenn das Wunder in I 5 3—5 nicht mehr erforderlich war (XI 5 c), und sie war wichtig genug, um dem Besuch bzw. seiner Verzögerung so viel Bedeutung zu verleihen. 6. Selbstempfehlung (II 3 1 5 12) lässt sich zwar schon in I 2 16 4 1 3 11—15 5 4 9 1—23 14 18 15 10 entdecken bzw. in einem verlornen Zwischenbrief vermuthen. Ganz durchherrschend ist sie aber 10 1—13 10; und die ängstliche Sorgfalt, womit P 3 1 5 12 sie vermeidet, deutet darauf, dass sie dem letzten Briefe sein Gepräge gegeben hatte. Wenn ferner Wzs, JdTh 1876, 642 mit Recht findet, 5 12 sei schon für

den Zwischenbrief maassgebend gewesen (s. Erkl.), so liefert 12 11 11 18 hierzu bestens die Bestätigung. Eigentliche Beweiskraft besitzt aber erst die ganz eigenthümliche Verknüpfung mit dem ἐκστῆναι 5 13, die gar zu deutlich auf 12 1—6 weist. S. Erkl. Vgl. noch zu 10 10, und einen letzten Beweis XV 2 4 ab.

XIV. Einwände gegen 10 1—13 10 als (Theil vom) Zwischenbrief lassen sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus erheben. 1. Es fehlt vor allem die Aufforderung, den Beleidiger zu bestrafen (vgl. VIII 5).

Angedeutet zwar könnte man sie 10 6b finden; aber dass dies die einzige Form sei, in welcher P sie aussprach, ist zu unwahrscheinlich. Auch Hagge und Vlt (s. o. II) befriedigen nicht, da sie in II 2 5—11 7 12 den Blutschänder gemeint finden und deshalb genug gethan zu haben glauben, indem sie auch I 5 in den Zwischenbrief setzen. Die Annahme aber, Tit habe die Forderung mündlich überbracht, würde nicht einmal genug helfen, da auch der Anfang des Briefs fehlt (über den Schluss s. u. 4). Hsr 28 fasst daher 10 1—13 10 als Zusatz zu einem Schreiben der Epheser (über den Blutschänder und die Collecte), Kk der Macedonier (Beitr. 346f 360f), Pfl des mitbeleidigten Tim (Urchr. 106f; s. Exc. 4 zu II 2 11). Indessen jede Hilfshypothese ist unerwünscht. Hagge 511 und Vlt 305f lassen I 4 21 direct vorhergehen, gewinnen jedoch dadurch zu 10 1 nicht einmal einen besonders guten Gegensatz.

2. Dies alles darf aber an der Trennung von 1—9 und 10 1—13 10 nicht etwa irre machen, so lange nicht die Beweise für diese widerlegt sind.

Wer dieselben durchschlagend findet, darf nicht dafür verantwortlich gemacht werden, dass er nicht mehr alle Theile des Zwischenbriefs aufzuzeigen vermag. So gut wie ein ganzer Brief (I 5 9) verloren gehen konnte, so gut auch Brieftheile. Kk, P 226, Beitr. 279 meint sogar, I und II seien vielleicht nur deshalb erhalten, weil sie zugleich an auswärtige Gemeinden gerichtet seien (wogegen übrigens zu I 1 2), während die Kor kein Interesse hatten, ihre Schande zu verewigen. Dass keinerlei Vorstellung von Heiligkeit der Briefe sie dazu zwang, ist bekannt. S. die Literatur zu Th IX 2. Untergang oder Verstümmelung wurde aber auch nicht etwa durch Verbreitung von Abschriften schon in den 1. Decennien verhütet. In der Metropole Rom hat I Clem. von der Existenz von II Kor keine Ahnung; s. o. I 7b und die Dürftigkeit von I Clem. 5 6f gegenüber II Kor 11 23—26.

3. Zu dem, was an den Kor-Briefen vorgegangen sein müsste, fehlt es auch durchaus nicht an Analogien.

Sehr allgemein hält man Rm 16 3 (1)—16 für einen Brief des P nach Ephesus. Den Eph-Brief hatte Marcion als Brief nach Laodicea, Orig. und noch B* und ℵ* ohne jeden Ortsnamen. Freilich hat dies Spuren hinterlassen, wie auch der Rm-Brief bei Marcion mit 14 23 schloss und 16 25—27 nach Orig. u. A. vielfach vor 15 1 stand. Dies sind aber Glücksfälle. Wurden die Aenderungen früh genug vorgenommen, so kann kein Codex und kein Kirchenvater davon berichten. Wenn man sieht, wie noch um 153—180 Tatian bei Herstellung seines εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων am Text unsrer Evangelisten fast ebenso souverän streicht, ändert und umordnet wie diese an dem ihrer Vorgänger (sonst könnten sie nicht so grossartig differiren), so darf man das Entsprechende an den Kor-Briefen keinesfalls für unmöglich erklären. Nach allgemeiner kritischer Ansicht, die jetzt auch Wendt bei Mr 7 16—23 anerkennt, hat der Vf. der Acta ein fremdes Reisetagebuch, ohne das „Wir" zu ändern, seinem Werke einverleibt; nach Overbeck, Zur Gesch. des Kanons 5—18 wurde noch um 160—175 am Hbr-Brief der briefliche Anfang, weil er einen Nichtapostel als Vf. nannte, gestrichen und 13 22—25 zugefügt; nach Hk, TU II 2, 106 22, Dogmengesch. I 278 2 363 2 = 2 311 2 402 1 wurden die Namen des Jak, Pt u. A. den Briefen unbekannter Vf. erst damals vorgesetzt. Diese Annahmen (vgl. noch Htzm, Einl. 142 2 = 2 145 2 = 3 124 2) gehen sämmtlich viel weiter als das, was bei den Kor-Briefen zu statuiren wäre. Noch Dionysius, seit etwa 170 Bischof von K, klagt bei Euseb., KG IV 23 12, dass seine Briefe οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν, ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες . . οὐ θαυμαστὸν ἄρα εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥᾳδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβουλεύκασιν. Wer die oben an II Kor vermutheten

Aenderungen deshalb für unmöglich erklärt, weil die Textgeschichte nichts davon berichtet, zeigt nur, dass er von deren erster und folgenreichster Periode keine Vorstellung hat.

4. Vermuthungsweise lässt sich der Hergang bei den Kor-Briefen theils aus Absicht, theils aus Irrthum erklären.

Hagge 530 f meint: als die zerlesenen Originalien nach Absterben der Generation, die wegen persönlicher Bekanntschaft mit P ein Interesse an der Urform der Briefe hatte, für die gottesdienstliche Vorlesung abgeschrieben werden mussten, habe man das Lehrhafte in I, das persönlich Apologetische in II zusammengestellt. An sich wäre nicht einmal dies unmöglich. Einfacher ist die Sache bei Hsr, Kk und Pfl (s. o. 1): ein Sammler der paul. Briefe schrieb nur den paul. Theil des gemeinsamen Briefs ab, und zwar an den Schluss der Kor-Briefe. Aber auch ohne solche Hypothesen kann man annehmen, so gut wie 6 14—7 1 (s. dort Exc. 5) sei 10 1—13 10 dem Abschreiber als Fragment in die Hände gekommen, einerlei, ob es durch Absicht oder Zufall dazu geworden war. Das Briefpapier war aus kleinen Blättchen zusammengeleimt, die sich mit der Zeit lösen konnten. 6 14—7 1 wurde da, wo das Blatt irrthümlich eingelegt war, 10 1—13 10 am Schlusse angereiht. Stand 13 11—13 hinter 9 15, so erklärt sich die Versetzung an's Ende höchst einfach, wenn erst der nächste Abschreiber sie vornahm, dem II 1—13 als Ganzes erschien und der somit nur einen Irrthum zu berichtigen glaubte. Sollte I 16 22 (22f?) der Schluss des Zwischenbriefs gewesen sein, so könnte er ähnlich wie II 6 14—7 1 seine jetzige Stelle erhalten haben. Vgl. Kk, Beitr. 358—360.

5. Auch von Kk's Standpunkt aus, der 10 1—13 10 ebenfalls abtrennt, aber es erst nach 1—9 ansetzt, lässt sich die vorgetragene Hypothese nicht widerlegen.

a) Dass mehrere Punkte auch bei Kk sich erklären, z. B. dass die Zweizüngigkeit in 10 1—13 10 nicht mehr widerlegt zu werden braucht, wenn dies 1 15—2 4 schon geschehen war, und dass P seinen Selbstruhm nicht erst in 10 1—13 10 an seine Ekstasen geknüpft hatte (Beitr. 277 f), ist richtig, aber nicht ausschlaggebend, da oben nur dies behauptet ist, dass sie auch zu unsrer Fassung passen, nicht, dass sie sie beweisen. b) Die Bemerkungen gegen Hsr's Hypothese bei Kk 270—273 treffen die unsre nicht. Insbesondere sind Auseinandersetzungen mit Judaisten in 10 1—13 10 ganz am Platze, wenn dessen Anlass, τὸ πρᾶγμα II 7 11, in einer von ihnen verursachten Beleidigung gegen P bestand. c) Nach Kk 278f hätten die Gegner auf den in 10 1—13 10 erneuten Selbstruhm des P bezüglich seiner Ekstasen nur mit noch heftigeren Schmähungen als der in 11 1 16 12 6 referirten eines ἄφρων antworten können; also könne P nicht mit dem milden ἐξέστημεν 5 13 erwidern. Allein S. 374f erklärt Kk die Wirkung von 10 1—13 10 selbst für eine günstige. Jedenfalls kommt, ob die Gegner weiter schmähten, nicht in Betracht, wenn die Gemeinde sich von ihrem Einflusse freigemacht hatte und P 5 13 den alten Vorwurf nur noch zu abschliessender Constatirung seiner Unrichtigkeit möglichst mild berührt. Kk's Zweifel aber, ob ἐξέστη überhaupt ein Vorwurf sei, ist 5 13 sicher unstatthaft. S. Erkl. d) Laut II 10 15f will P nach Kk 276f in K längere Zeit bleiben und von da noch nicht in Angriff genommene Missionsgebiete aufsuchen; er könne also damals nicht den cRP gehegt haben, der ihn nach K nur für kurze Zeit und dann in seine alten macedonischen Gemeinden führen sollte. Indessen ist einerseits zu der 13 1f angedrohten Bestrafung und zum Beweis des Festhaltens an dem Grundsatz 12 14 ein längerer Aufenthalt als der 1 15 in Aussicht genommene gar nicht nöthig; andrerseits bildet 10 15f eine ferne, auf das Missionswerk des P im grossen gerichtete Perspective (vgl. ἐλπίδα 10 15 neben ἐβουλόμην 1 15), die P nur im Gegensatz zum Eindringen in schon angebautes Arbeitsfeld erwähnt und mit der daher eine Reise nach Macedonien vor dem nochmaligen Besuch in K sich recht wohl verträgt; das Wachsen des Glaubens der Kor 10 15 kann P auch in Macedonien abwarten. Ja, selbst die Reise nach Judäa 1 16 darf nicht als im Widerspruch mit 10 15f stehend betrachtet werden, da P sie, als er Letzteres schrieb, anerkanntermaassen nach Vollendung der Collecte vor allen andern zu unternehmen gedachte. e) Von einigem Gewicht ist nur der Einwand, dass 10 1—13 10 nicht sowohl unter Thränen

(II 2 4) als im Zorn geschrieben sei. Allein dass sein Anlass, die Abwendung der Gemeinde, P in θλῖψις und συνοχὴ καρδίας gebracht und ihm in Momenten, in denen der Zorn nicht die Oberhand hatte, auch Thränen ausgepresst, wird man nicht leugnen wollen (vgl. πενθήσω 12 21). Gerade diese Stimmung aber haftete angesichts der Fraglichkeit eines günstigen Erfolgs des Briefs (2 12 f) naturgemäss am festesten in der Erinnerung, und nach Eintritt desselben durfte nur noch sie, nicht mehr der Zorn den Kor gegenüber erwähnt werden. Und so buchstäblich braucht man die Thränen 2 4 doch wohl nicht gerade auf die Zeit des Schreibens zu beziehen wie KK, der S. 258 f (vgl. 272) darauf sogar den Schluss baut, dass P den Zwischenbrief eigenhändig geschrieben, weil er, hätte er beim Dictiren geweint, sich anders ausdrücken müsste. Letzteres ist übrigens um so weniger zu fordern, als ἔγραψα 2 4 nur Wiederaufnahme von ἔγρ. 2 3 ist wie umgekehrt Phl 3 18 λέγω von ἔλεγον, und dieses λέγω, das KK als Muster anführt, somit gar nicht im Gegensatz zu γράφω gesetzt ist.

6. KK's eigne Hypothese erweist sich bezüglich 10 1—13 10 als undurchführbar.

Nach KK fand die Zwischenreise in λύπῃ erst nach I statt. Bei der Abreise von K kündigte P seine Wiederkehr nach dem cRP an, vielleicht auch nochmals in dem uns verlorenen Zwischenbrief. Tit, der bei dessen Ueberbringung zum 1. Mal und zwar ohne Begleiter nach K kommt, findet gute Aufnahme, erreicht die Bestrafung des ἀδικήσας (KK's Ansicht über diesen s. Exc. 4 b zu II 2 11) und bringt die Collecte in Gang. P sendet ihn dann von Macedonien aus mit 2 macedonischen Brüdern (II 8 18 f 22 f) zur Ueberbringung von II 1—9 13 11—13 wieder nach K. Die inzwischen erstarkte judaistische Agitation bereitet ihnen aber dort einen so übeln Empfang, speciell auch durch Verdächtigung ihrer Verwendung der Collecte, dass sie unverrichteter Dinge zurückkehren. An ein Schreiben der in ihrem (ihren? s. XV 4 a) Gesandten beleidigten macedonischen Gemeinden, das Tit auf seiner 3. Reise nach K bringt, hängt P II 10 1—13 10 an. Seine bald folgende letzte Anwesenheit in K verläuft befriedigend. Psychologisch ebenso unwahrscheinlich wie XI 3 ist hieran vor allem die Verdoppelung von Conflict und Aussöhnung, wie KK 242 im Grunde selbst anerkennt. Mühsam versucht er 366—374 sie abzuschwächen: bei der 1. Rückkehr aus K habe Tit dem P zu rosig berichtet und P die Aussöhnung durch reichliches Lob besiegeln zu müssen geglaubt, bei der 2. hätten besonders die macedonischen Gesandten sehr schwarz gemalt und P seine Erregung nicht bemeistert. Selbst KK's Ausdehnung der Zeit zwischen I und II auf mindestens 2 Jahre (228 233 f, vgl. XVI 4) hilft wenig, da er die Wiederkehr des Conflicts vor des Tit 2. Ankunft (mit II 1—9) S. 371 377 selbst eine schnelle nennt. Und sie ist um so auffälliger, als die judaistischen Agitatoren, die sie verursachten, nicht bloss bei des Tit 2. Besuch, sondern schon bei des P Zwischenreise in K waren (210 f). Auch die Garantiemaassregeln 8 18—22 sind (gegen KK 338) recht unwahrscheinlich, wenn noch keine andre Verdächtigung als 1 13 17 vorhergegangen war. Vollends durchschlagend aber ist XV 4.

XV. Bedeutend gestützt wird XI 2 c 5 XIII durch die Betrachtung der Reisen des Tit. Nach VI 3 f hat er den Zwischenbrief überbracht (oder ist ihm kurz nachher gefolgt). II 7 7 meldet er dessen günstige Wirkung, 8 16 f 6 überbringt er II, um zugleich die Collecte zu Ende zu führen, die er προενήρξατο. Wann dies? 1. Nicht bei Ueberbringung des Zwischenbriefs.

Zweck seiner damaligen Reise war es sicher höchstens für den Fall, dass ihm zuvor die Wiedergewinnung der Gemeinde gelungen war; doch bliebe möglich, dass nach dieser die Kor ihren Eifer (7 7 11) auch im Sammeln zeigten. Aber a) ein Anfang war dies nicht mehr, da die Kor nach 8 10 9 2 schon ἀπὸ πέρυσι angefangen hatten, ja gerüstet waren, wenn dies auch nach Exc. 2 zu 9 15 zu verstehen ist; und für diese letzte Anwesenheit des Tit wäre, auch wenn seitdem ein Jahreswechsel (XVI 2) eingetreten war, ἀπὸ π. ein viel zu starker Ausdruck. b) Προ- in προενήρξατο würde dabei gänzlich vernachlässigt (s. Erkl.). HNR 64 2 fühlt dies, schlägt es aber ohne Angabe der versprochenen Gründe nieder. BSCHL, StK 1871, 674 muss zu der Ausflucht greifen, προεν. wolle „nur im Gegensatz zu ἐπιτελέσῃ den

Begriff des Anfangens rhetorisch betonen". Berücksichtigt ist das προ- von Wzs 319 = [2]307, JdTh 1876, 647f: Tit sei nach Meldung seines günstigen Erfolgs in K aus Macedonien sofort wieder dorthin zurückgekehrt, und II werde ihm erst nachgesandt. Προεν. würde dann allerdings correct seine vorletzte Sammelthätigkeit vor II bezeichnen. Allein bei dem grossen Werth, welchen P auf die Garantiemaassregeln 8 18—24 legt, durfte er sie den Kor nicht erst nach Eintreffen der Abgesandten mittheilen. Ueber die Aoriste 8 17[b] 18 22 9 3 s. zu 2 4. c) Kaum glaublich ist, dass P einem den Kor Unbekannten (VI 4a) die schwierige Mission anvertraut hat, sie als Executor des Zwischenbriefs zur Botmässigkeit zurückzuführen, mochte Tit aus andern Gründen (VIII 3a) noch so geeignet dazu sein.

2. Allseitig befriedigt dagegen die Annahme, dass Tit vor Ueberbringung des Zwischenbriefs schon einmal in Collectensachen in K war. Hierzu stimmt auf's Beste, dass genau dasselbe auch durch die Priorität von 10 1—13 10 vor 1—9 gefordert ist, nämlich wegen 12 18; denn Aorist des Briefstils kann 18[ab] zwischen 17 und 18[cd] nicht sein. Jenes 1. Mal war Tit also von 1 Bruder begleitet, das übernächste Mal, als er II überbrachte, nach 8 18f 22f von zweien. Vgl. ferner Exc. 1b zu II 9 15. a) Jener 1. Besuch fällt nun nicht vor I. Die I 16 1—4 beantwortete Anfrage der Kor wird zwar nicht ein erstmaliges und spontanes Anerbieten der Kor gewesen sein, da P dies wie II 8 3 bei den Macedoniern eigens anerkennen würde, sondern eher eine Bitte um Anweisung zur bessern Einrichtung der auf Schwierigkeiten stossenden Sammlung. Aber in der Antwort würde P es erwähnen, wenn Tit schon in seinem Auftrag bei ihnen gewirkt hätte. b) Höchst passend dagegen ist hierfür die Zeit kurz nach I.

So Hsr 21 1, [2]III 295 = P[2] 415f, Hagge 517. Nur ist der Beweis nicht stichhaltig, dass Tit nach II 12 18 einmal erfolglos und unter Verdruss, erst das nächste Mal mit gutem Erfolg (7 15) in K thätig gewesen sei. Gegen Klp wäre er es allerdings. Denn Klp 16f muss den Argwohn, da er ihn statuirt und 12 18 doch gleichzeitig mit 7 15 geschrieben denkt, erst nach des Tit Weggang auftauchen lassen, wobei schwierig bleibt, wie P ihn vor II noch erfuhr. Allein 12 18 könnte gerade als anerkannt betonen, dass gegen Tit in Collectensachen Niemand etwas einzuwenden gehabt hatte, und würde dann nur 1 Anwesenheit desselben fordern. Recht wird Hsr aber trotzdem haben (s. u. 3).

Genauer nämlich kann P die Sendung des Tit zur Betreibung der Collecte nur in einer Zeit gewagt haben, wo er über die Stimmung in K des Besten versichert war, also nach Eintreffen der günstigen Nachrichten über die Wirkung von I (s. XI 5ab). Ungünstig könnte man diese hierbei nur dann denken, wenn Tit vor ihrem Eintreffen abging. Das wäre aber eben sehr unvorsichtig gewesen. 3. Und hier vollendet sich nun die Hypothese. Tit überbrachte damals den cRP und zwar um so eher schriftlich (X 7), als er, den Kor unsres Wissens damals noch unbekannt, ohne ein Empfehlungsschreiben kaum abgesandt werden konnte, durch dessen Hinzutritt zu I, II, dem Zwischenbrief und dem I 5 9 citirten sich also die Zahl der ermittelbaren Briefe des P nach K auf 5 erhöht. Ihm einen Inhalt von grösserer Tragweite beizulegen hat man keine Veranlassung. S. übrigens Exc. 1 b c zu II 9 15. Während oder nach der Anwesenheit des Tit aber gewannen die Judaisten die Oberhand, es fiel die schwere Beleidigung gegen P (VIII 5), Tit sah sich, falls er noch anwesend war, genöthigt, zu P zu reisen. Er kehrte mit (oder kurz nach) dem Zwischenbrief zurück und gewann die Gemüther wieder für P, wozu gewiss die Nachricht von dessen Todesgefahr II 1 8f nicht wenig beitrug; er meldete ihm dies in Macedonien und kam mit II als sein Vorläufer zum 3. Mal nach K. Dass er aber nach

Mac. einen Brief der Kor mitgebracht (Bleek, Einl. § 150 M., Hfm zu II S. 350—356 = ²335—342), ist eine Vermuthung, die sich weder aus II 1 1—2 11 erweisen lässt, noch irgend etwas aufhellt. 4. Völlig undurchführbar ist Kk's Ansetzung der Reisen des Tit; seine Einwände gegen die oben vertretene erledigen sich leicht.

a) Auf des Tit 2. Reise nach K (mit II 1—9), die er laut 8 18 f 22 f mit 2 Brüdern unternahm, soll 12 18 zurückweisen, wo nur von Einem Begleiter die Rede ist; der in 8 18 f soll übergangen werden dürfen, weil nur der in 8 22 seinen Auftrag ausschliesslich von P empfange (351 f). Aber nach 8 23 sind Beide ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, was Kk 371 anerkennt. Und da 12 18 der Verdacht der Unterschlagung nur bezüglich des Tit für möglich gilt, sagt Kk 357 mit Recht, 12 18ᵇ sei nur chronologische Näherbestimmung zur Unterscheidung der verschiedenen Reisen des Tit. Dann wird es aber nur um so undenkbarer, dass P die Zahl der Begleiter ungenau angebe, zumal da ἀδελφός dann nicht mehr eine besonders nahe Beziehung zu P, sondern nur den allgemeinen Begriff „Christ" ausdrückt, sodass sich grammatisch zu ἀδ. ebenso gut Τίτου wie μοῦ ergänzt. Somit wäre es allerdings selbst dann unerlässlich, ausser der Reise des Tit mit 2 noch eine mit 1 Begleiter, und zwar zur Förderung der Collecte, anzunehmen, wenn dies „lediglich dieser Stelle zulieb" (356) geschähe; doch s. o. 1 f. b) Kk hätte sogar die Möglichkeit, sie in des Tit 1. Reise (zur Ueberbringung des Zwischenbriefs) zu finden; seine S. 355 f aus der Nichterwähnung eines Begleiters 2 12 f 7 6 13—15 geschöpften Gründe dafür, dass Tit damals allein reiste, fallen weg, sobald man annimmt, dass sein Begleiter eine untergeordnete Stellung einnahm (was Kk bezüglich des nach seiner Fassung 12 18 gemeinten S. 357 selbst sagt), oder dass er nicht mit zu P zurückkehrte. Allein helfen würde die vorgeschlagene Combination für Kk doch nichts; denn in dem von Tit auf seiner 3. Reise überbrachten Brief (II 12 18) kann P den Verdacht der Unredlichkeit des Tit nicht durch Hinweis bloss auf dessen 1. Reise widerlegen wollen, wenn derselbe sich doch nach Kk an die 2. knüpfte. Somit wird Kk's Position auch durch II 12 18 in ihren Grundfesten erschüttert; 10 1—13 10 muss vor II 1—9 angesetzt werden. c) Die durch II 12 18 geforderte Ansetzung einer Reise des Tit (mit 1 Bruder) in Collectensachen (s. o. 2) wird nicht etwa hinfällig durch den Einwand, dass es dann unklug und taktlos gewesen wäre, bei Absendung von II 1—9 wieder denselben Tit mit der Förderung der Collecte zu betrauen (Kk 274 349 f); denn dazwischen hatte ja Tit vor Abgang von II 1—9 höchst günstige Nachrichten (7 6 f 13—16 8 7) mitgebracht, und im übrigen mussten ihn die Garantiemaassregeln 8 18—22 vor Verdächtigungen schützen. d) Noch weniger Gewicht hat der andre Einwand Kk's (275 356 421), Tit könne vor Ueberbringung des Zwischenbriefs noch nie in K gewesen sein, weil ihn P nach II 7 14 zu jener schwierigen Mission erst ermuthigen muss. Gerade wenn er die kor. Verhältnisse aus eigner Anschauung kannte, lag die Scheu vor einer Aufgabe, die P auf der Zwischenreise zu lösen nicht gelungen war, nahe genug.

XVI. Abschluss durch genauere Zeitbestimmung. 1. I ist nach 16 8 einige Zeit vor Pfingsten, nach 5 7 wohl genauer kurz vor (nicht: um) Ostern geschrieben, ja, wenn 5 7 gut bedacht ist, vor Ostern eingetroffen.

Hierzu stimmt, dass Tim nach 16 10 f bis Pfingsten wieder in Ephesus sein soll. Dass I zur See nach K ging und ihm so zuvorkam (IV 7), ist dabei durchaus möglich. Denn am 5. März, dem Fest der Einweihung des Schiffes der Isis (Corpus inscriptt. lat. I 338 387), begann die Schifffahrt, obgleich sie nach Vegetius (Ende des 4. Jahrh. n. Chr.), De re militari IV 39 (bzw. V 9), der übrigens weniger genau den 10. statt des 5. März nennt (s. noch Livius 37, 9 5), noch bis 15. Mai wie wieder vom 14. Sept. bis 11. Nov. als gefahrvoll galt (s. auch Act 27 9); nur vom 11. Nov. bis 5. März war für die Meisten mare clausum. Ein Grund zu der Annahme, I sei nach Ostern überbracht worden, ist also nicht vorhanden; im Gegentheil wird die Zeit für Tim knapp, wenn er erst nach I in K zu erwarten ist, dort wirken und nach Hnr etwa 2½ Wochen zur Rückreise über's Meer bis Ephesus brauchen soll.

2. Das Nächstliegende ist nun, dass des P Rückkehr aus Hellas über Philippi Act 20 2—6 schon auf das nächste Osterfest fällt, die 3 Monate in Hellas also etwa December—Februar. Nun ist nach II 8 10 9 2 die Collecte in Achaja ἀπὸ πέρυσι begonnen, nach I 16 1—4 aber noch nicht. Bei obiger Voraussetzung besagt also ἀπὸ π. nicht: vor etwa 12 Monaten, sondern: im Laufe des vorigen Kalenderjahres (Exc. 3 zu II 8 10). Mit einiger Wahrscheinlichkeit darf man nun annehmen, dass P sich nicht an den attisch-olympischen Jahresanfang mit der Sommersonnenwende oder den römischen mit dem Januar, auch nicht an den für bürgerliche Verhältnisse nach Schr [2]I 27 f nicht in Betracht kommenden jüdisch-rituellen mit dem Nisan (April) hielt, sondern an den jüdisch-bürgerlichen mit dem Tischri (Oct.), zumal da hiermit der syrisch-macedonische mit der Herbst-Tagundnachtgleiche zusammentrifft und P sich gerade in Macedonien befand. Jüdische Zeitbestimmungen wendet er auch I 16 2 8 (5 7) im Verkehr mit den Kor an wie auch sein Begleiter in seinem Tagebuch Act 20 6 27 9. Somit wäre II zu Beginn des neuen Kalenderjahres im Oct. oder Nov. geschrieben. 3. Zwischenreise, Zwischenbrief usw. zwischen I und II werden hierdurch keineswegs wegen Zeitmangel ausgeschlossen.

a) Hnr II 46—50 glaubt dies annehmen zu müssen, ausser wenn P schon vor Pfingsten aus Ephesus vertrieben wurde, was unwahrscheinlich sei. Falle II Ende Oct., so müsse Tit schon mindestens 14 Tage vorher in Troas zu erwarten gewesen, also schon im Juli aus Asia nach K gereist sein; auf die Seereise dahin rechnet Hnr 2½, auf K selbst 2 Wochen, auf die Rückkehr zu Land bis Neapolis bei Philippi 29, auf die Ueberfahrt nach Troas (wie Act 20 6) 5 Tage, etwa 20 auf Aufenthalt in Macedonien. b) Als maassgebend für die Dauer der Seereise gilt dabei leider immer noch Cicero, ad Atticum VI 8 4 (bzw. 3) 9 1 III 9 1, der wie sein Bruder zwischen Ephesus (bzw. Asia) und Athen 14 bzw. mehr Tage brauchte. Es ist aber ganz irrig, anzunehmen, dies sei, weil Cicero's Bruder Beamter war, eine sehr schnelle Beförderung. Cicero klagt VI 8 4 bzw. 3 im Gegentheil in den stärksten Ausdrücken über ihre Langsamkeit. Ein Kauffahrer gelangt nach Thuc. II 97 1 f von Abdera im Süden Thraciens an die Mündung der Donau, etwa 130 geogr. Meilen, bei günstigem Wind in 4 Tagen und 4 Nächten (1 geogr. oder deutsche Meile = 4 Seemeilen oder Knoten = 5 milia passuum = 40 griech. Stadien = 7,4 Kilometer). Genau hiermit übereinstimmend legt Herodot IV 86 seiner Berechnung der Grösse des schwarzen Meeres ohne weiteres zu Grunde, dass im Hochsommer ein Schiff in 24 Stunden höchstens 32½ Meile durchlaufe. Reiches Material s. bei Movers, Phönicier II 3, 191—199, Stephan in Raumer's Histor. Taschenbuch 1868, 49 2, Friedländer, Sittengeschichte Roms II[6] 22—34, Baumeister, Denkmäler des klass. Alterthums III 1622 f, auch Breusing, Nautik der Alten 11 f. Sie berechnen, während ein Dreiruderer nach Xen., Anab. VI 2 2 bzw. 4 2 (vgl. auch die wohl noch nicht berücksichtigte Stelle Xen., Hell. II 1 30) in 16 Stunden etwa 32 Meilen macht, die Fahrgeschwindigkeit gewöhnlicher Schiffe auf 1¹/₁₂—1²/₃, im Durchschnitt auf 1²/₅ Meile stündlich, also auf die kleine Hälfte der modernen Postdampferleistungen. Dem entsprechen ziemlich genau auch die Touren des P nach dem „Wirbericht" (zu Act I 4), die doch Hnr selbst einen „lehrreichen Commentar zu . . der Art, wie P reiste" nennt: Act 21 1 16 11[a] werden in je 1 Tag etwa 11—14 Meilen Luftlinie zurückgelegt, sodass 16 11[b] auf den 2. Tag recht gut bereits die Ankunft in Neapolis fallen kann, dessen Entfernung von Samothrake kaum grösser ist. Stunden sind dabei nicht angegeben, aber Nachtfahrten, da jedesmal eine Station erreicht wird, sicher ausgeschlossen. In 2 Tagen und vielleicht 1 Nacht fuhr P Act 20 15[ab] etwa 26, Act 28 13 bei günstigem Wind sogar etwa 46 Meilen. Also gerade nur Act 20 6 geht die Fahrt nicht so rasch. Hiernach sind 3 Tage zwischen Ephesus und K (etwa 50 Meilen) bei directer Fahrt ausreichend und 5—6 Tage reichlich bemessen. S. noch zu Act 28 13. c) Die Land-

reise von K nach Neapolis bei Philippi wird man nach KIEPERT's Karten*) einschliesslich aller Krümmungen auf nicht mehr als 630 Kilometer schätzen dürfen, die sich in 18 Marsch-Tagen zu je 35 Kilometer oder 7 Marschstunden um so sicherer zurücklegen lassen, wenn dazwischen Rasttage fallen (s. u. d). Herodot IV 101 legt seinen Entfernungsberechnungen bei zwanzigtägigem Marsch 37 Kilometer Tagesleistung, Procop, bell. Vandal. I 1 zu E. sogar 39 zu Grunde; nur bei neunzigtägigem Marsch setzt Herodot V 53 bloss 28 an. P wandert Act 21$_{7}$f an 1 Tage etwa 53 Kilom. So die Karten und Abulfedae tabula Syriae ed. KÖHLER 1766, S. 81; nach den Itinerarien (ed. WESSELING 149f 584f) 65 bzw. 46 Kilom. Nach ROBINSON, Palästina III 790f und BÄDEKER ist der Weg zu Pferde in 12 Stunden bequem zurückzulegen. d) Von der Abreise des Tit (mit oder auch kurz nach dem Zwischenbrief), die nach II 2$_{12}$ sicher von Asia aus erfolgte, bis zu seinem Zusammentreffen mit P in Mac. genügen also 5 Tage bis K, 14 dort, 18 bis Neapolis, 5, die auf die Ueberfahrt nach Troas zu rechnen gewesen wären, 5 für des P Ueberfahrt von Troas nach Neapolis. Giebt man, obgleich Tit sich sicher so sehr wie möglich beeilt hat, da er wusste, mit welcher Sorge er erwartet wurde, noch 14 Tage zu, so sind es zusammen immer nur 2 Monate; Tit brauchte erst Ende August (oder Anfang Sept.) aus Asia abzureisen. Bis dahin bleiben also nach des Tim Rückkehr vor Pfingsten weit mehr als 2, unter Umständen fast 4 Monate. Diese reichen für die Zwischenreise des P nach XI 2 ebenso gut wie für die 1. Reise des Tit nach XV 2; auch für das Erstarken des Judaismus vor ihr bleibt noch Raum.

4. Indess auch ein grösserer Zeitraum zwischen I und II lässt sich unschwer gewinnen**), wie er für Hypothesen nach Art von XI 3 oder XIV 6 unerlässlich, aber auch für die übrigen vielleicht wünschenswerth ist. Nur muss die Ausdehnung gleich 1 (bzw. 2) Jahre betragen.

Denn feststehend ist I vor Pfingsten bzw. Ostern und die letzte Abreise aus Philippi direct nach einem späteren Ostern (s. o. 1f). Man kann nun a) 1 Jahr zur Dauer der Wirksamkeit des P so hinzurechnen, dass alle Ereignisse der Tabelle auf S. 3 mit Ausnahme der 2 letzten je 1 Jahr früher fallen (nach Wzs könnte man das Jahr statt dessen aus der in Act für die cäsareensische Gefangenschaft angesetzten Zeit gewinnen). In Act steht dem, wenn P das eingeschobene Jahr nur nicht, unter Ueberschreitung der Frist von 19$_{8\ 10\ 22}$ 20$_{31}$, in Ephesus verbrachte, bloss der summarische Bericht 20$_{1}$f, aber wenigstens keine Zahlangabe entgegen. b) Oder man nimmt ohne jede Aenderung der Jahre in der Tabelle an, dass I am Ende des 2. ephesinischen Jahres geschrieben ist und P, nachdem er I 16$_{5\ 8}$ ausgeführt hatte oder nicht, noch ein Jahr bis in den Sommer in Ephesus blieb, um dann gemäss II 2$_{13}$ nach Macedonien zu gehen. Dies ist Act gegenüber noch leichter zulässig. Vgl. IX 2. Bei beiden Annahmen kann ἀπὸ πέρυσι II 8$_{10}$ 9$_{2}$, anders als oben unter 2, bedeuten: *vor etwa 12 Monaten.* Begann die Ausführung der Collecte in

---

*) Weder das itinerarium Antonini Augusti ed. WESSELING 320—331 = edd. PARTHEY et PINDER 151—157 mit seinen Zickzackwegen noch die fast noch unzuverlässigere tabula Peutingeriana, als „Weltkarte des Castorius“ 1888 von MILLER herausgegeben, darf zu Grunde gelegt werden. Die mit ersterem von HUG, Einl. II § 104 und HNR begangenen Fehler sind in [1]65 unsres HCs nachgewiesen.

**) Freilich nicht durch Verlegung des Gal 2$_{1-10}$ berichteten Apostelconvents auf die Reise des P in Act 18$_{22}$ statt in Act 15, indem für die sogen. 3. Missionsreise des P (zu Th I 9) mehr Spielraum bliebe, wenn die sogen. 2. noch vor den Convent, also vor 51—52, fiele. Denn obgleich jene Verlegung nicht bloss auf apologetischer Seite durch WIESELER, Chronol. des apost. Zeitalters 179—206, Gal-Brief 553—579, sondern auch auf kritischer durch STN, P (Amsterdam 1874) 92—114 175—186, SCHOLTEN, Bijdr. (s. o. I 6) 44—49 und schon ThT 1878, 585f, VOLKMAR, ZSchw 1884, 150—162; 1885, 33—71 und umfassender in: P von Damascus bis zum Gal-Brief 1887 vorgenommen ist, muss sie bei Seite gelassen werden, besonders weil der Vf. der Acta, wenn er wirklich die Heidenmission von vorn herein unter die Norm von Act 15$_{28}$f stellen wollte, den Convent vor 11$_{20}$ oder mindestens vor 13$_{1}$ eingereiht haben würde.

K bald nach, die Inaussichtnahme (8 10) nicht zu lange vor I, so kann II in den 2. Sommer statt in den 1. Herbst nach I fallen, nicht aber in den 2. Spätherbst nach I, da wegen ἀπὸ π. zwischen der Inangriffnahme der Collecte und II nicht 2 Jahresanfänge liegen dürfen (Exc. 3f zu II 8 10). Der Zwischenbrief fällt dann etwa 1 Jahr nach I. So ungefähr Hagge 515f und Eylau 1873, 5—12; 1884, 8—11 30 37f. c) Endlich kann man auch versuchen, I an's Ende schon des 1. ephesinischen Jahres zu setzen. II folgt dann erst nach $2^1/_2$ Jahren. S. u. 5g. In allen 3 Fällen ist, auch wenn I 16 5 8 ausgeführt wurde, der cRP und dann nach XV 3 auch der 1. Besuch des Tit von Asia ausgegangen (s. διελθεῖν II 1 16) wie der zweite (s. o. 3d), nicht von Macedonien, das vielmehr eins der Ziele des cRP ist. In Asia (Ephesus?) würde P dann lange nach dem auf I folgenden Pfingstfest geblieben bzw. (zeitweilig) wieder gewesen sein. Als mitbestimmend hierfür darf auch die Geringfügigkeit der auf der Zwischenreise in K vorgefundenen Collecte gelten, die die schon I 16 3f geplante Reise nach Jerusalem aufzuschieben gebot. Zum Ganzen s. Kk, Beitr. 223—241. d) Die Anknüpfung einer Reise nach Illyrien (Rm 15 19) mit Ueberwintern in Nikopolis (Tit 3 12) an die Zwischenreise nach K gemäss I 16 5 8 bei Eylau 1873, 13; 1884, 29—38 lassen wir ebenso bei Seite wie das Gleiche ohne apologetische Abzielung (IX 2) bei Kk, P 208, Beitr. 418f, welcher Tit 3 12f für ein ächtes Fragment des P hält, bei Hsr [1] II 669 ([2] III 261) = P [2] 372 im Anschluss an die Zwischenreise vor I (s. übrigens II 10 15) und bei Mangold, Rm-Brief (1884) 121—124 an die letzte Reise nach K Act 20 1f.

5. Einen specifischen Werth gewinnen alle Versuche, die Zeit zwischen I und II auszudehnen, durch die Unausführbarkeit der Combination in XI 2 und die Schwierigkeiten derjenigen in XI 4: sie bieten die Möglichkeit, eine wie in XI 3 oder XIV 6 mit Verdoppelung des Conflicts und der Aussöhnung denkbar zu machen. Als befriedigend erreicht kann dieses Ziel aber nur dann gelten, wenn längere Zwischenzeiten gerade da sich einschieben lassen, wo eine psychologisch schwer zu erklärende Umstimmung der Kor, zumal zu neuer Auflehnung gegen P nach bereits geschehener Aussöhnung angenommen werden muss; und dies leistet nur eine aus andern Gründen undurchführbare Hypothese.

a) Die 4 Ansätze A B a b S. 88 nebst dem aus EWK (= XI 3) versuchen, ausgehend von Hagge's nur halb geglückter Trennung des I. und II. Briefs durch $1^1/_2$ statt $^1/_2$ Jahr (ähnlich Eylau), obiger Forderung Schritt für Schritt näher zu kommen. Hypothesen, bei denen Zwischenbrief oder Zwischenreise geleugnet oder Zwischenreise oder cRP vor I gesetzt wird, kommen natürlich nicht in Betracht. Aber auch die von Kk schliesst sich nach XIV 6 selbst aus. Mit der Tabelle auf S. VIIIf kann die untenstehende nicht verschmolzen werden; denn sie ruht auf der Auslegung von II 1 13—15 (vgl. XI 2c), der noch fast Niemand Folge gegeben hat. Die verschiedenen Möglichkeiten müssen also hier frei formulirt werden; die in b ist S. IX unter Z näher ausgeführt. Die Angabe der Jahreszeiten (F., S., H., W.; O. = Ostern) wolle man dabei nur als ganz allgemeinen Anhalt und das Ganze als blosses Schema betrachten, das gerade dann Werth hat, wenn es vermeidet, durch Berücksichtigung individuell zugespitzter Constructionen den Blick zu verwirren. Im Druck etwas eingerückt sind die 3 Ereignisse, welche sich nach den verschiedenen Hypothesen je an 2 verschiedenen Orten einreihen. ✳ = grössere Zwischenzeit, Coll = Beginn der Collecte in K. Die andern Abkürzungen s. S. VIIIf.

b) Der Einfachheit wegen ist aus der Tabelle auf S. 3 nur die letzte Columne der Jahre zu Grunde gelegt, also immer mit dem Vorbehalt, dass jedes Ereigniss auch 1 Jahr früher fallen kann. Ebenso ist weggelassen die oben unter 4a angegebene Möglichkeit, wonach P 54—57 in Ephesus gewesen wäre; sie lässt sich mit allen 5 Ansätzen von A bis b verbinden. Um die denkbar weitesten Abstände zwischen I und II zu ermöglichen, ist II in allen Columnen ausser der 1. (und der letzten) noch vor, nicht nach dem Jahreswechsel angesetzt. S. Exc. 3 zu II 8 10. c) Durch den Ansatz für I auf 56 (s. o. 4c) sind B und b gegenüber A und a

	Gewöhnlich	Hagge	A	B	EWK	a	b
P in Ephesus	55—58	55—58	55—58	55—58	55—58	55—58	55—58
I. kanon. Brief	vor O. 58	vor O. 57	vor O. 57	vor O. 56	vor O. 57	vor O. 57	vor O. 56
				*			
Coll (T1.R?) . . .	F. 58	F. 57	F. 57	57	F. 57	–	—
		*	*	*	*		
ZR (mit Bld?) . . .	S. 58	H. 57	F. 58	F. 58	H. 57	S. 57	F. 56
		*					
(1.?) ZB (= 4CB?)	S. 58	F. 58	F. 58	F. 58	(H. 57)	(S. 57)	(F. 56)
							*
Coll (T1.R?) . . .	—	—	—	—	—	S. 57	S. 57
					*	*	
cRP in πεποίθησις . . .	S. 58	F. 58	F. 58	F. 58	F. 58	F.58 | H.57	H. 57
						| *	*
Bld	—	—	—	—	F. 58	F. 58	F. 58
(2.?) ZB (= 4CB?)	—	—	—	—	F. 58	F. 58	F. 58
II. kanon. Brief	H. 58	S. 58	S. 58	S. 58	S. 58	S. 58	S.(H.) 58
P in Korinth	W.58/59	W.58/59	W.58/59	W.58/59	W.58/59	W.58/59	W.58/59

verbunden, andrerseits A und B durch übereinstimmende Reihenfolge der Ereignisse, a und b durch eine hiervon noch stärker als in EWK abweichende. d) Das Ziel besteht nun genauer darin, die grösseren Zeiträume einerseits vor dem cRP bzw. dem ihm vorausgehenden Collectenbeginn zu fixiren zur Erklärung der Ausgleichung des Conflicts der Zwischenreise, andrerseits nach dem cRP zur Erklärung des neuen Conflicts, der zu der (halben) Zurücknahme des cRP führte. Ist der Collectenbeginn das 1. Ereigniss nach I wie bei Hagge, A, B und EWK, so ist obendrein bereits nach ihm ein Zeitraum nöthig, um den Conflict der Zwischenreise begreiflich zu machen, während bei a und b die 1. Nachrichten nach I (durch Tim) sofort ungünstig lauten und den Conflict der Zwischenreise ohne weiteres erklären. e) Die nächstliegenden Schritte bleiben dem Ziel noch ziemlich fern. Zwischen der Zwischenreise und dem Zwischenbrief wie bei Hagge ist ein längerer Zeitraum überflüssig, ja unwahrscheinlich. Man kann ihn aber in A und B nicht etwa dadurch an die wirklich passende Stelle zwischen dem Zwischenbrief und dem cRP verlegen, dass man mit der Zwischenreise auch den Zwischenbrief auf Herbst 57 ansetzt; denn es waltet hier noch die Voraussetzung, dass II dem Bericht des Tit über die Wirkung des Zwischenbriefs und letzterer der Zwischenreise unmittelbar gefolgt sei. Deshalb ist auch die Vergrösserung des Zeitraums in B um 1 Jahr ohne Nutzen für die Hauptwendepunkte vor und nach dem cRP. Ausserdem dehnt sie kaum den Abstand zwischen Collectenbeginn und Zwischenreise aus; denn ersterer muss laut Exc. 3 zu II 8 $_{10}$ noch in's Vorjahr vor II fallen. Letzteres würde auch gegen eine oben deshalb von vorn herein weggelassene Parallelcolumne zu EWK gelten, die sich von dieser wie B von A nur durch die Datirung von I auf 56 statt auf 57 unterschiede. f) Das wesentliche Mittel, ausgiebige Zeit für beide Hauptwendepunkte vor und nach dem cRP zu erreichen, besteht darin, dass man (so a b) denjenigen Zwischenbrief, welcher die günstige Wendung vor II bewirkte, nicht mehr aus Anlass der Zwischenreise, sondern eines neuen Conflicts geschrieben denkt. Letzterer muss die Beleidigung gegen P mit sich gebracht haben, da sie erst II 2 $_{5-11}$ 7 $_{8-12}$ als beigelegt erscheint; von der Zwischenreise ist er dann durch eine Zeit der Beruhigung getrennt. Ob P schon der Zwischenreise einen (ersten) Zwischenbrief folgen liess, ist hierbei untergeordnet. Durch die Klammern unter EWK, a und b soll nicht seine Zeit, sondern seine Existenz überhaupt als fraglich bezeichnet werden. Einen Anhalt, ihn mit Bestimmtheit zu erschliessen, gewähren die Kor-Briefe nicht; denn alles, was in II über den letztvorhergegan-

genen Brief gesagt wird, bezieht sich nach diesen Hypothesen auf 10_{1}—13_{10}. g) Allein nach EWK ergiebt sich ein längerer Zwischenraum doch nur vor dem cRP, und selbst unter a nur entweder vor oder nach diesem. Beides zusammen wird erst durch b erreicht, eine Combination, die nach mündlicher Mittheilung im allgemeinen Lipsius vertrat (einen 1. Zwischenbrief lehnte derselbe ab). Gegen sie vgl. aber Exc. zu II 8_{10}.

6. Resultat. Durch das Fehlschlagen des Versuchs unter 5, eine allseitig befriedigende Combination mit zweimaligem Conflict zu finden, werden derartige Hypothesen noch nicht gänzlich ausgeschlossen. Verhältnissmässig am annehmbarsten wäre noch die 2. Gestalt von a. Als genauere Ausführung derselben kann die letzte Columne auf S. IX gelten, sobald man nur zwischen I und II bloss $1^1/_2$ statt $2^1/_2$ Jahr denkt. Den raschen Umschwung zum Guten vor dem Collectenbeginn und cRP könnte man als Wirkung des 1. Zwischenbriefs betrachten. Allein nicht nur, dass dessen Existenz nicht bewiesen werden kann (s. o. 5^f); auf allen diesen Versuchen lastet die psychologische Unwahrscheinlichkeit der Erneuerung des Conflicts nach seiner Beilegung so schwer, dass die Ansetzung der Zwischenreise vor I immer noch die geringeren Schwierigkeiten zu bieten scheint (XI 4). Bei einer complicirten Hypothese kann es leicht begegnen, dass die an jedem Specialpunkte überwiegend wahrscheinlichen Annahmen mit einander nicht vereinbar sind; man darf also nur an den entscheidenden Punkten Sicheres, an den übrigen nur Mögliches verlangen.

XVII. Der zweite Brief hat nach Abtrennung von 10_{1}—13_{10} nur 2 Haupttheile: 1—7 und 8f. Jeder weiter gehenden Disposition nach logischen Kategorien spottet 2_{12}f. Es ist bemerkenswerth, dass Pfl, Urchr. 113 es übergeht. Die Anlage tritt vielmehr 1_{8}f 2_{12}f 7_{5}—$_{16}$ hervor: P erzählt bestimmte, ihm den Kor gegenüber wichtige Dinge aus der letzten Vergangenheit und knüpft daran lose seine trotzdem wohlbedachten Ausführungen.

I) Nach der 1) Zuschrift 1_{1}f beginnt er 2) 1_{3}—$_{11}$ mit einem Preis Gottes für die mit der Trübsal, speciell mit seiner letzten Lebensrettung verbundene Kraft des Trostes für die Kor. Durch den Hinweis auf die Fürbitte und das Dankgebet der Kor hierbei bahnt er sich den Uebergang zu dem Nachweis 3) 1_{12}—2_{4}, dass er den Vorwurf der Unlauterkeit in seinen Briefen, speciell bezüglich seines angekündigten Besuchs in K, nicht verdiene. 4) 2_{5}—$_{11}$ geht er auf die Hauptursache, weshalb er jenen zur Vermeidung von λύπη aufgeschoben hatte, ein, um für den Beleidiger (oder den Blutschänder?), nachdem die Mehrheit ihn bestraft hat, Verzeihung auszusprechen bzw. zu befürworten. 5) 2_{12}f schreitet er, ganz briefmässig, in der Erzählung weiter zur Beschreibung seiner Unruhe über des Tit Erfolg in K. Da dieser aber wegen der Anfechtung seines Apostelrechts in Frage stand, schliesst er hieran ganz sachgemäss, was nach der Fortsetzung der Erzählung in 7_{5}—$_{16}$ als gegenstandslos erschienen wäre und doch zur letzten Klarstellung der streitig gewesenen Punkte durchaus nöthig war, nämlich 6) 2_{14}—4_{6} eine Vertheidigung seiner apostolischen Stellung 2_{14}—3_{6^a} und ihrer Ausübung (3_{12}) 4_{1}—$_{6}$ im Gegensatz zu dem judaistischen Buchstabendienst 3_{6^b}—$_{18}$. 7) 4_{7}—5_{10} fügt er hierzu die Vertheidigung seiner apostolischen Person gegen den Vorwurf, seine Leiden seien Strafen Gottes. Er weist nach, dass sie a) vielmehr Heilsveranstaltungen sind (4_{7}—$_{12}$) und b) ihm nichts von seiner Kraft rauben, die ihm der Ausblick auf das zukünftige Leben erhält (4_{13}—$_{18}$). c) Dessen Eintritt beschreibt er 5_{1}—$_{8}$ näher, um den Kor damit zugleich die auch für ihre Erwartungen wichtige Veränderung mitzutheilen, die sich gegenüber I 15_{35}—$_{52}$ ihm inzwischen ergeben hatte. d) Der Hinweis auf das Endgericht 5_{9}f bahnt ihm den Uebergang zu 8) 5_{11}—6_{10}: weitere Vertheidigung (vgl. 4_{1}—$_{6}$) seiner apostolischen Thätigkeit (5_{11}—$_{13}$), diesmal 5_{14}—6_{2} durch Eingehen auf den Inhalt seines Evangeliums und 6_{3}—$_{10}$ auf seine siegreiche Ueberwindung aller äussern und

innern Bedrängniss. Nunmehr 9) 6 11—13 7 2—16 der Abschluss: a) 6 11—13 7 2—4 versichert P, dass er völlig beruhigt sei, und bittet die Kor um das Gleiche. Zur Begründung für beides erzählt er b) 7 5—7, was er seit 2 14 zurückgestellt hatte, nämlich sein Zusammentreffen mit Tit, erklärt c) 7 8—12 die Differenz durch die Wirkung seines letzten Briefs für beigelegt und berichtet d) 7 13—16 noch die Freude des Tit hierüber. Ueber die Ausscheidung von 6 14—7 1 s. Exc. 1 zu 7 1.

II) Nachdem die Aussöhnung mit der Gemeinde besiegelt ist, kann P in 8f zu reichlicher Beisteuer für die Brüder in Palästina auffordern 8 7—11[c] 9 6f unter Hinweis auf das Beispiel der Macedonier 8 1—5, auf die Maassregeln wegen der Wichtigkeit wie wegen der Sicherstellung der Collecte 8 6 16—9 5, auf den Segen Gottes 9 8—11[a], der, wenn auch nach 8 11[d]—15 Niemand seine Kräfte überschreiten soll, zu reichlichem Geben in Stand setzt, und auf die Dankbarkeit der palästinischen Gemeinden und ihre davon zu erhoffende grössere Anerkennung der paulinischen 9 11[b]—15. Hierauf kann unmittelbar 13 11—13 gefolgt sein (XIV 4).

III) Dass 10 1—13 10 sich auch nicht auf Grund der Disposition von II als Glied hiervon erweisen lässt, s. XII 5 b—d. Ist es aber auch Fragment, so hat es doch einen einheitlichen Inhalt. Freilich ist dieser im Einzelnen sachlich nicht durchgreifend geordnet. P kommt in der Erregung öfters auf schon Behandeltes zurück oder lässt Ansätze zunächst unausgeführt. Ersteres s. 10 1f 9—11 11 6 oder 11 7—12 12 13—15, was 11 5f wie 12 11f an eine Vergleichung mit den ὑπερλίαν ἀπ. anknüpft; Letzteres s. 11 1 16, während dazwischen 7—12 mit ἀφροσύνη nichts zu thun hat. Ebenso ist 12 20—13 4 eigentlich schon in 10 6f mit enthalten. Gerade hierin liegt aber doch zugleich eine Disposition angedeutet: 1) 10 1—12 18 vertheidigt sich P gegen die Geringschätzung seiner Person und die Bestreitung seines Apostelrechts im Vergleich mit den Judaisten in K, 2) 12 19—13 10 kündigt er strenge Bestrafung der Sünder in der Hoffnung an, dass sie überflüssig sein möchte. In jener Selbstvertheidigung wendet er sich gegen die Vorwürfe, dass er nur aus der Ferne stark, im persönlichen Auftreten schwach sei 10 1—6 8—11 11 6, dass sein Verzicht auf Unterhalt durch die Kor in Mangel an Anrecht dazu seinen Grund habe 11 7—15 12 13—16[b], wogegen er sich an der Collecte schadlos halte 12 16[c]—18, und dass ihm der zum Apostel qualificirende Zusammenhang mit Christus abgehe 10 7. Bei der Vergleichung mit den ὑπερλίαν ἀπ., welche in Letzterem wie in 11 12—15 schon mit enthalten ist und deshalb keinen abtrennbaren Abschnitt bildet, erweist P seine Ueberlegenheit 10 12—18 an den von Gott verliehenen Missionserfolgen und an der Missionsmethode, welche Eindringen in fremdes Arbeitsfeld und ungehörigen Selbstruhm vermeidet, sodann unter der Maske eines Narren, die 11 1—5 16—21[b] gerechtfertigt wird, 11 21[c]—29 an seinen Thaten und Leiden im Dienste des Evangeliums und 11 30—12 10 an seinen Visionen und Offenbarungen, endlich 12 11f an den von einem Apostel zu erwartenden Wunderthaten.

XVIII. Ihrer Bedeutung nach sind die Kor-Briefe so vielseitig wie kein andres paul. Schriftstück. 1. Schon für die Lehre des P geben sie reiche Ausbeute.

a) Ueber seine Eschatologie und seine Christologie, über seine Fassung der Gemeinde, der γνῶσις, des Gewissens wüssten wir ohne sie äusserst wenig, über die des Abendmahls nichts. Und dabei handeln nur I 15 II 3 5 in grösserem Zusammenhang von Lehrpunkten; die übrigen Aufschlüsse müssen desto willkommener sein, je gelegentlicher sie zur Sprache kommen. Vgl. zu I 12 12f, Exc. zu I 1 30 3 4 4 4 6 20 8 6 7 10 13 22 11 34 12 11 II 7 1 8 9. Der Nothwendigkeit, Judaisten in K zu bekämpfen, verdanken wir es insbesondere, dass P den Schleier von seinem Bilde des himmlischen Christus gelüftet hat (Exc. zu II 3 17 4 6). Aber auch der Gegensatz von Buchstaben- und Geistesreligion und die Versöhnungslehre kommen deutlich zum Ausdruck (II 3 6—18, Exc. zu 5 21). Die Ausdeutung des Todes Christi und die Rechtfertigungslehre werden allerdings I 1 30 6 11 11 24f (15 56?) II 3 9 5 21 15 nur gestreift. b) So wenig aber hieraus gefolgert werden darf, dass erstere dem P minder grundlegend sei, so verkehrt ist es, wenn Hnr II 552—572 578—594 die Theologie des P lediglich aus den Kor-

Briefen und den damit direct verwandten Theilen des Rm-Briefs (6—8) erhebt und die Auseinandersetzungen über Glauben und Werke und die damit verbundenen typologischen und allegorischen Deutungen des AT, speciell Rm 1—4 und Gal 3f, für etwas an sich Unwesentliches, ihm nur durch die geschichtliche Nothwendigkeit der Bekämpfung des Judaismus Abgefordertes erklärt. P war nach Phl 3 5—9, was auch Hnr natürlich für ächt hält, ein Pharisäer, dem die selbsterworbene (ἐμή) Gerechtigkeit nach dem mosaischen Gesetz als das einzige Mittel zur Erlangung der Seligkeit galt. Ehe er ein gesetzesfreier Christ und Heidenapostel werden konnte, musste er also dem Gesetz, und zwar durch das Gesetz (Gal 2 19), absterben und sich die Ueberzeugung von der Gerechtsprechung des Sünders auf Grund des Glaubens und von der Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden erst in schwerem Kampfe erringen, indem er Rm 7 7—25 in sich selbst durchlebte, und diese Ueberzeugung musste ihm somit stets die unveräusserliche Grundlage seines christlichen Denkens bleiben. Hat er sie nicht zum Gegenstand seiner Predigt und seiner Briefe an die Kor gemacht, so ist dies nur darin begründet, dass den Kor jeder Gesetzesstandpunkt fern lag und auch die Judaisten ihn noch nicht geltend gemacht hatten. Ein erschöpfender Ausdruck des paul. Denkens sind die Kor-Briefe also nicht, wie dies von Briefen eines Judenchristen an eine heidenchristliche Gemeinde, die für seine ererbte religiöse Vorstellungswelt so wenig Verständniss hatte, auch von vorn herein nicht zu erwarten ist. Den Heiden musste P ein Heide immer erst werden. Man braucht aber die Kor-Briefe nicht erst zu überschätzen, um von ihrem unvergänglichen Werthe durchdrungen zu sein, und von P nicht erst das Unmoderne abzustreifen, um seine Grösse würdigen zu können. c) Hnr 571f glaubt durch die Beiseiteschiebung der Polemik gegen die Werkgerechtigkeit zugleich das Hauptbinderniss gegen die Annahme der Aechtheit der Briefe an die Kol, Eph und Phil beseitigt zu haben, ohne zu bemerken, dass dies in positiven Abweichungen bezüglich der Christologie, der Soteriologie, der Ekklesiologie und in andern Anstössen, durchaus nicht im Fehlen der Rechtfertigungslehre besteht, schon weil sonst der Eph-Brief wegen 2 5—9 unanfechtbar wäre und umgekehrt die Kor-Briefe längst hätten für unächt erklärt werden müssen, und dass man durch Construction eines P, der ohne tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Gesetz Christ und Heidenapostel werden konnte, nur B. Bauer, P-N, Johnson und St (S. IX) in die Hände arbeitet (s. o. I 2). d) Wie sehr P im AT wurzelt, zeigt sich auch darin, dass er von at. Beweisen sogar den Kor gegenüber Gebrauch macht (s. III 3b), denen das AT doch schwerlich durch die Proselyten in ihrer Mitte und durch seine ungefähre Uebereinstimmung mit der heidnischen Religiosität (Hnr II 562—564) schon so sehr an's Herz gewachsen war. Die Zahl der at. Beweise wird allerdings durch ihre Kühnheit stellenweise so weit übertroffen, dass man sie theils, wie I 9 9f, durch Auslegung unschädlich machen, theils, wie I 10 4, P absprechen zu müssen glaubte. Glücklicher Weise haben diese irrigen und seltsamen Ausdeutungen des AT auf den Gesammtsinn kaum Einfluss. Für die rabbinische Grundlage bei P s. Wabnitz in Séance de la faculté protestante de Montauban le 10 Nov. 1887.

2. Unschätzbar sind die Kor-Briefe als Quelle für die Zustände des Urchristenthums. Zu dem farbenreichen Bilde einer jungen heidenchristl. Gemeinde, das sie entrollen, kann das ganze übrige NT nicht eben viel Neues hinzufügen. S. III 3—5 IV 8 und besonders Hsr und Wzs. Aber auch die Stellung des Judaismus und der Urgemeinde zur paul. Mission erfährt eine Beleuchtung (s. VIIf) so hell wie im Gal-Brief. Man lernt hier verstehen, wie felsig und voll Dornen der Acker war, auf dem der Same des Christenthums ausgestreut werden musste, und wie rasch der feindliche Bruder bereit war, Unkraut dazwischen zu säen. Um so höher aber lernt man die Kraft des Evangeliums schätzen, die alles das zu überwinden vermocht hat. Soweit Personen dies herbeiführen konnten, ist es 3. vor allen die Gestalt des P, die uns aus den Kor-Briefen in ihrer ganzen Grösse entgegentritt. a) Schon die in

der Sprache erkennbare Fähigkeit, den geistigen Bedürfnissen der Gemeinde allseitig zu genügen, ist nichts Geringes.

Hatte P auch geflissentlich jeden Versuch vermieden, in die Predigt vom Gekreuzigten menschliche Weisheit einzumischen (I 2 1—5), so zeigen doch seine Briefe schon in Bildern wie 4 9 9 24—27 14 7f 15 32 eine Vertrautheit mit hellenischem Denken und Wesen, die seine Erfolge begreiflicher macht. Freilich liess sie sammt Citaten wie I 15 33 sich im alltäglichsten Verkehr erlernen; es folgt hier ebenso wenig wie oben unter 1 b, dass sie sein eigentliches Lebenselement war. Deutlich mit Bewusstsein gebrauchte Begriffe wie ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς, ψυχή, συνείδησις, σάρξ (II 4 16 I 14 14f, Exc. 4 zu I 3 4, Exc. zu I 8 7 und Exc. 4 zu II 7 1) zeigen allerdings, dass der Hellenismus einen nicht geringen Einfluss auf P besass. Allein man muss sich sehr hüten, aus dem überwiegend hellenistischen Charakter seiner Sprache zu rasch auf hellenistische Denkweise zu schliessen. Mit einer Sprache, die man fix und fertig im Umgang erlernt, eignet man sich durchaus nicht den ganzen Gedankengehalt an, der sich in ihr versteinert hat. Und P wurzelt obendrein mit seinen charakteristischsten Begriffen, wenn auch nicht mit ebenso vielen Ausdrücken, im AT. Deshalb haben auch Hnr's Zusammenstellungen II 573—604 weitaus nicht die Tragweite, die er ihnen beimisst. Insbesondere ist ebenso wenig, wie in I 8—10 oder 12—14 ein Aufbau nach Art der Chrie oder in II nach Art der antiken Vertheidigungsrede (s. V am A., XII 5c) vorliegt, in der Aneinanderreihung von Gründen aus der Geschichte, dem Denken, der Erfahrung, der Natur (I 15, vgl. 9 11 2—16) oder in dem Operiren mit Gegensätzen wie Fleisch und Geist, Weisheit und Thorheit oder in Uebergangsformeln wie μὴ γένοιτο (nach Jos 22 29 u. a., s. zu Gal 2 17; in den Kor-Briefen übrigens nur I 6 15, und ganz nach der schlichten at. Weise) eine Geistesverwandtschaft mit dem Stoiker Epiktet, dessen Vorträge erst sein Schüler Arrian im 2. Jahrh. n. Chr. herausgab, oder eine Wirkung der Atmosphäre der Rhetorenschule in Tarsus (Hnr II 576f 403f) irgend mit Sicherheit zu erkennen. Es ist vielmehr die elementare Gewalt der guten Sache, die den Worten des P ihre Wirkung sichert, und das Durchdrungensein der ganzen Person vom Inhalt ist es, das die sachgemässe Gestaltung der Beweisführung von selbst mit sich bringt. Nichts ist ja eindringlicher und überzeugender als der Ausbruch des hellen Zornes II 10 1—13 10, wo die Rückkehr zu schon behandelten Dingen obendrein jede vorbedachte Anordnung unannehmbar macht, ohne doch der Wucht des Einzelnen wie des Ganzen irgendwie Abbruch zu thun. Im übrigen lassen sich besonders in II neben einer überaus zartfühlenden Ausdrucksweise (s. vor 5 12, zu 1 14 9 4 12 21, XI 2d, Exc. 2 zu 1 11 und Exc. 3f zu 2 11) überschwängliche, predigtartige Wendungen beobachten, die vielleicht von der Schwierigkeit zeugen, nach der Entfremdung der Gemeinde einen ungezwungenen Ton wiederzufinden: 1 3—11 2 14—17 4 4 6 15 17 7 12 8 2—5 9 10—14. Vgl. noch Hsr ²III 229f = P ²336f, der in den Kor-Briefen überhaupt eine liturgische, für Vorlesung im Gottesdienst berechnete Haltung erblickt.

b) Der Erfolg aber, dass jener Zornesausbruch die Abwendung der Gemeinde nicht besiegelte, sondern gerade überwand, war nur durch die gewaltige Persönlichkeit des P möglich. Er hatte mehr erarbeitet als die Andern alle (I 15 10), er war im höchsten Sinne der Vater der Gemeinde geworden (4 15), sein Beispiel, seine Liebe und das Bild seiner Leiden im Dienste seiner heiligen Sache hatten sich den Herzen doch zu tief eingeprägt, und bei seiner unbedingten Lauterkeit (II 1 12f 4 2 5 11) war in der Streitsache das Recht ganz auf seiner Seite (VIII 4 am E.). Man darf sich vom geschichtlichen Standpunkt aus nur freuen, dass P durch dieselbe in die Lage gekommen ist, seinen Mund gegenüber den Kor aufzuthun (II 6 11), um ebenso, wie er, der ἰδιώτης τῷ λόγῳ ἀλλ᾽ οὐ τῇ γνώσει (11 6), in der Entscheidung der Fragen und dem Tadel der Irrwege des Gemeindelebens die durchschlagende Kraft seiner christlichen Grundsätze gezeigt hat, auch das innerste Wesen seiner Persönlichkeit und sein Thun und Leiden im Dienste seines Herrn zu einem so unvergleichlichen Ausdruck zu bringen, wie wir ihn ausser

I 9 16 4 9—13 II 4 7—15 6 3—10 11 22—31 12 7—10 nur etwa noch I Th 2 1—12 Gal 4 12—20 Rm 9 1—3 11 13f Phl 1 19—26 3 4—14 besitzen. Das Meiste hiervon hat aber nicht bloss geschichtliche Bedeutung für das Bild des P, sondern zugleich

4. religiösen Werth für alle Zeiten. Die durch und durch religiöse Natur des P, in der das Abhängigkeitsgefühl (I 15 10 II 3 5 4 7, Exc. 2 zu I 9 18) ebenso stark entwickelt war wie das Seligkeitsinteresse (II 4 17f, Exc. 2a zu 5 10, vgl. I 9 23), ist eben vorbildlich für immer. a) Selbst seine anfechtbarsten Ansichten haben immer eine Seite, die von ungleich grösserer Wichtigkeit und der unbedingtesten Anerkennung sicher ist.

Mag seine Schätzung der Ehe ebenso unhaltbar sein (Exc. 3 zu I 7 40) wie seine at. Beweise; dass das Interesse des Herrn allen irdischen Interessen vorgehen muss (7 32—34), bleibt gewiss. Mag sein Urtheilsspruch gegen den Blutschänder zu weit gehen; in seinem Eifer um die Heiligkeit der Gemeinde (II 11 2) steht er rein da (Exc. 3 zu I 5 5). Mögen die Beweise für die Verschleierung der Frauen schwach sein (Exc. 2 zu I 11 16); die Forderungen der guten Sitte in der verschiedenartigen Stellung der Geschlechter behalten stets ihr Recht. Mag P über den Genuss von Götzenopferfleisch nicht für alle Fälle eine genügende Auskunft gegeben haben (Exc. 1 zu I 11 1); dass der Christ durch den Glauben ein Herr über Alles, um der Liebe willen aber ein Knecht Aller sei (I 8 4—6 10 26 29f 8 7—13 6 12 10 23f), wird immer von neuem die Richtschnur für alle praktischen Entscheidungen bilden. Mag P über die Nähe des Weltendes I 15 51f wie I Th 4 15 17 im Irrthum gewesen sein: dass man irdischen Besitz so haben soll, als besässe man ihn nicht (I 7 29 31), bleibt bestehen. Mag er sich über die Natur seiner Visionen und seiner damit verbundenen Anfälle getäuscht haben; die Demuth seiner Frömmigkeit zeigt sich kaum irgendwo herrlicher als hier (Exc. zu II 12 10). Mag seine Werthschätzung der Auferstehung Jesu wie der Gläubigen auf einer äusserlichen Betrachtung ruhen (zu I 15 17 19 32 am E.); sie zeigt doch, dass Christus sein Ein und Alles war und dass P sein Heil einzig durch ihn und in einem Leben mit ihm haben wollte. Mag er über den Zustand nach dem Tode vielleicht binnen weniger als Jahresfrist Entgegengesetztes gelehrt haben; gleich ist er sich geblieben in der glühenden Liebe zu seinem Herrn, die eine Trennung von ihm nicht zu fassen vermag (Exc. 1—3 zu II 5 10). Mag er die ewige Verdammniss Vieler und die ewige Beseligung Aller unvermittelt nebeneinanderstellen; beides ist Ausdruck tief religiöser Ideen, und die Theologie ist über diese Antinomie noch heute nicht hinausgekommen (Exc. 5f zu I 15 28). Mag er seine hohe Anschauung, dass alle Christen den heiligen Geist besitzen, angesichts der Fleischlichkeit der Kor haben preisgeben müssen (Exc. 2f zu I 3 4); das Ideal, dass man durch Christus ein neues Geschöpf und ein Tempel Gottes sei (II 5 17 I 6 11 19 3 16), hat er unverrückt festgehalten. Mag er den stossweisen Wirkungen des Geistes noch einen bedenklichen Spielraum gestattet haben; dass der Geist die stetige Triebkraft des neuen Lebens und die Quelle aller ächt christlichen Regungen sei, hat er mit voller Klarheit erkannt (Exc. 5f zu I 14 40), und es waren nur seine eignen Urtheile über das Zungenreden, auf denen fussend die Kirche später auch der προφητεία ihre Schranken gezogen hat.

b) Nicht alle Einzelheiten also, um so mehr aber die grossen religiösen Grundsätze sind es, die die Kor-Briefe zu einer unerschöpflichen Fundgrube für christliches Denken und Leben machen. Ein besonderer Reiz liegt hierbei noch darin, dass sie oft in so überraschenden Wendungen wie I 3 23 6 17 7 23 8 3 15 45 (vgl. 1 17 4 12f 7 15 II 1 12) und aus Anlass der einfachsten Fragen zu Tage treten und zeigen, aus welcher Tiefe P alle seine Entscheidungen schöpfte. Man vgl. nur zu I 4 7 II 13 8 und Exc. 4c zu I 7 40. Das Evangelium eine Gotteskraft und Gottesweisheit I 1 18 24, Christus der heilige Geist, der zur Freiheit vom Buchstabendienst führt II 3 17f, der Tod überwunden I 15 54f 57 II 5 5, der Christ ein neues Geschöpf 5 17, niedergeworfen, aber nicht zu Grunde gerichtet 4 9, nichts habend und doch alles besitzend 6 10, die Gemeinde ein Leib, an

dem jedes Glied mit dem andern leidet und sich freut I 12 12—27, alles zu ihrer Auferbauung und zur Ehre Gottes geschehend 14 26 10 31—33, der Sklave frei in Christus, der Freie ein Knecht Christi 7 22 3 23 9 21, die Liebe über der Erkenntniss 8 1 und als die grössere mit und neben Glaube und Hoffnung 13 13: herrlicher kann das christliche Ideal wohl nicht gezeichnet werden. Für jeden Geistlichen insbesondere ist es vorbildlich, dass P sich nur als Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse weiss I 3 5 4 1 und Allen zum Diener wird, um auf alle Weise Etliche zu gewinnen 9 19—23 10 33, nicht als Herr über den Glauben seiner Gemeinde, sondern nur als Mithelfer an ihrer Freude II 1 24 4 5; dass er alles erträgt, um dem Evangelium nur keinen Anstoss zu bereiten I 9 12, aber andrerseits auch den Zwang auf sich liegen fühlt, zu predigen 9 16, und zwar nicht in Ueberredungskunst von Weisheit, sondern in Aufweis von Geist und Kraft 2 4 f, weil er selbst geglaubt hat II 4 13; dass er nicht sich, sondern Christus verkündigt 4 5 und sich durch Kundmachung der Wahrheit jedem menschlichen Gewissen im Angesichte Gottes empfiehlt 4 2 5 11, sodass wiederum die Gemeinde ihm ein Empfehlungsbrief wird 3 2 f I 9 1 f; dass er nicht ihr Hab und Gut, sondern nur sie selbst sucht und für sie sich abarbeitet und aufbraucht II 12 14 f, ja selbst unter Schmähungen segnet I 4 12 f. Für jeden auf religiösem Gebiet Forschenden wie für jeden zum Richter Berufenen hat P II 13 8 die Richtschnur gegeben, dass wir nichts gegen die Wahrheit vermögen, also dies auch gar nicht versuchen sollen. Jedem Christen ohne Unterschied aber werden die Worte des P zur Mahnung, allezeit Gott wohlgefällig zu sein II 5 9 und nach dem vorgesteckten Ziel zu streben I 9 24—27, sich auch in den schwersten Lagen als Diener Gottes zu erweisen II 6 4—10, für Christus zu leben 5 15 I 6 19, nicht das eigne Wohl, sondern das des Andern zu suchen 10 24, Schwachen keinen Anstoss zu geben 8 9—13, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu thun 6 7, im Fleische lebend doch nicht dem Fleische gemäss zu streiten II 10 3, sich gerade, wenn man zu stehen meint, vor dem Falle zu hüten I 10 12, über seine Fehler nicht die Traurigkeit der Welt, sondern die göttliche Traurigkeit zu hegen II 7 10 und sich nicht seiner doch nur empfangenen Vorzüge, sondern einzig des Herrn zu rühmen I 4 7 15 10 II 3 5 4 7 10 17 f. Dafür weiss P aber auch den Trost zu bieten, dass Gott die Versuchung überwinden lässt I 10 13, dass in den grössten äusseren Leiden der innere Mensch von Tag zu Tag erneuert wird II 4 16 und dass gerade in den Schwachen die Gnade Gottes sich verherrlicht, an der sich deshalb der Fromme auch völlig genügen lässt II 12 9 f: ein Ausspruch, dessen Tragweite ebenso dem religiösesten Wort des AT, Ps 73 25 f, gleichkommt wie der letzten Lösung für alles irdische Elend, Rm 8 28 (Biedermann, Dogmatik § 738).

Erklärung
des ersten Briefes an die Korinther.

I. Haupttheil 1 1—9: Eingang. 1) 1 1—3: Zuschrift. Die in I Th vorliegende kürzeste Form ist hier wie anderwärts mit deutlicher Rücksicht auf die Verhältnisse der Leser erweitert. [1]*Paulus, berufener Apostel Christi Jesu durch Gottes Willen, und Sosthenes, der* christl. *Bruder,* [2]*der Gemeinde Gottes, die sich in Korinth befindet, in Christus Jesus Geheiligten, berufenen Heiligen sammt allen, welche anrufen den Namen unsres Herrn Jesus Christus an jedem Orte — ihres und unsres* Herrn. [3]*Gnade* sei *euch und Friede von Gott unsrem Vater und dem Herrn Jesus Christus.* **1.** Sosthenes ist schwerlich der jüd. Synagogenvorsteher von K (so besonders Hfm), der nach Act 18 17 an der Anklage gegen P hervorragend betheiligt war (vgl. III 2 b); weit eher ein den Kor bekannter Mitarbeiter des P. Genannt ist er, weil hervorragendere von diesen offenbar nicht anwesend waren. Ueber Tim s. IV 7, über Silvanus (II 1 19) zu I Th III; über Tit XV 2a 3. Auch von Rufus und Urbanus z. B., der ganz wie Tim Rm 16 21 συνεργός heisst, wissen wir nur aus Rm 16 13 9. Sosthenes mag den Brief auf Dictat geschrieben haben (16 21), erscheint aber zugleich als Mitverfasser (s. jedoch zu I Th 1 1). Anders Tertius Rm 16 22. Διὰ θελήμ. θεοῦ steht zu fern, um zu κλητός allein zu gehören. Κλ. ἀπόστ. ist also für P ein schon in sich abgeschlossener Begriff gegenüber solchen, die sich selbst zu Aposteln machten (II 11 13—15); erst dann unterscheidet er nur von Menschen (Gal 1 1) und direct von Gott berufene Apostel (mehr s. Exc. 4c zu 15 11). Sich selbst als einen der letzteren zu bezeichnen, war für P den Kor gegenüber durchaus nicht überflüssig (VIII 3b); noch nöthiger aber, sie **2** im Hinblick auf die 1 10 zu erwähnenden Parteiungen daran zu erinnern, dass sie eine einheitliche, Gott gehörige Gemeinde, und zwar in der innern Gemeinschaft mit Christus (zu I Th 1 1) Geheiligte seien. Dass der Brief an die Christen der ganzen Welt mit gerichtet sei (τῇ ἐκκλ. . σὺν πᾶσιν κτλ.), ist nur bei Abfassung im 2. Jahrh. möglich, die Einschränkung auf die in Achaja (Mr) trotz II 1 1 unerlaubt, die auf die in K anwesenden (judaistischen) Fremden (Hst) dadurch verwehrt, dass nicht ἐκ παντὸς τόπου steht. Also will P die Kor gegenüber ihrem Parteitreiben erinnern, dass sie auch noch zu der grösseren Einheit der gesammten Christenheit gehören. Durch κλητοῖς ἁγίοις wird nur ἡγιασμ. nochmals aufgenommen, um daran σύν knüpfen zu können. Schon deshalb ist ἡγιασμ. Passiv, nicht Medium. Wohl um diese Verbindung von σύν mit κλ. sicherzustellen, wurde ἡγ. ἐν Χρ. Ἰ. in BD*FG d f g ungeschickt vor τῇ οὔσῃ gerückt. Die Unsicherheit seines Platzes könnte aber auch verrathen, dass es ursprünglich Randerklärung war, da es in der That entbehrlich ist. Jedenfalls bildet es eine aus-

gezeichnete, allen Stolz, wie alle montanistische, donatistische und sonstige Ueberspannung des Begriffs der Reinheit der Kirche abschneidende Erläuterung zu ἅγιοι, jenem hohen Namen der ersten Christen. Vgl. Hbr 3 1. Geschehen ist das ἁγιάζειν eben durch die κλῆσις (Exc. 1 zu 30). Αὐτῶν geht auf ἐπικαλ. Auf die Kor bezüglich müsste, nachdem ἐπ. dazwischengetreten, ὑμῶν stehen. Αὐτῶν (τε) καὶ ἡμῶν als Ausführung zu ἐν παντὶ τόπῳ, wobei mit ἡμῶν nur P und Sosthenes gemeint wären, ist nun zwecklos. Also muss es Selbstverbesserung (Epanorthose) zu κυρίου ἡμῶν sein, um stark zu betonen, dass der Herr aller übrigen Christen und andrerseits des P und der Kor (letztere sind bei dieser Deutung wegen κυρ. ἡμῶν mit eingeschlossen) Einer, also jede Spaltung verwerflich sei. **3.** S. zu I Th 1 1.

2) 1 4—9: Dank und Wunsch betreffs des guten Zustandes der Leser. [4] ***Ich danke (meinem) Gott allezeit*** (zu I Th 1 2) ***betreffs euer wegen der Gnade Gottes, die euch gegeben worden ist in Christus Jesus*** (zu I Th 1 1), [5] ***dass ihr*** nämlich ***in allem reich gemacht worden seid in ihm, in aller Rede und aller Erkenntniss,*** [6] ***wie*** denn ***das Zeugniss über*** (zu I Th 2 2) ***Christus,*** das ich vor euch abgelegt, d. h. das Evangelium, ***in euch befestigt*** (nicht: ***bestätigt***; s. 8) ***worden ist,*** [7] ***sodass ihr*** (woraus 6 eben zu entnehmen ist) hinter der für eine christl. Gemeinde anzunehmenden Norm ***nicht zurücksteht in irgend einer Gnadengabe, indem ihr erwartet das Offenbarwerden unsres Herrn Jesus Christus,*** [8] ***welcher euch*** nicht bloss reich gemacht hat (5), sondern euch ***auch festigen wird bis zum Ende*** der Welt ***zu Untadligen*** (zu I Th 3 13) ***am*** Gerichts-***Tage unsres Herrn Jesus Christus.*** Denn [9] ***treu*** ist ***Gott, durch den ihr berufen worden seid zu Gemeinschaft mit seinem Sohne Jesus Christus, unsrem Herrn.*** **4.** Der Dank gegen Gott, mit welchem P ausser Gal 1 (und II 1) stets beginnt, ist auch hier um so sicherer ernst gemeint, als er von der Gemeinde im ganzen ausgesagt und 5 mit merklicher Zurückhaltung auf intellectuelle Güter eingeschränkt wird. **7.** Χάρισμα zwar wohl nicht im allerengsten Sinne (12 4—11); aber die Hauptsache ist doch die Gabe der (gottesdienstlichen) Rede (Exc. zu 14 40) und der tieferen religiösen Erkenntniss (Exc. 2 zu 12 11). In sittlicher Beziehung spricht P in 8 nur eine Hoffnung aus und gründet sie nur auf die Treue Gottes, der in der Berufung ja schon Anwartschaft auf das Heil gegeben (I Th 2 12). 7b also nicht: indem ihr der Wiederkunft Christi zum Gericht (zu 4 5) ruhig entgegensehen könnt, sondern: indem ihr im Uebrigen von Jesu Wiederkunft zur Aufrichtung seines Reichs eine weitere Vollendung erwartet; 8 und er wird, was dazu die von euch weniger in's Auge gefasste Vorbedingung ist, euch auch sittlich festigen, sodass usw. Die Wiederholung des Namens Jesu statt αὐτοῦ hinter ἡμέρᾳ ist theils feierlich (in 1—10 steht er 10 Mal, d. h. so gehäuft wie nie sonst im NT), theils durch die Formel ἡμ. κυρ. gegeben wie in χάριτι θεοῦ 4 statt αὐτοῦ, zwingt also nicht, ὅς 8 mit Hst auf Gott, das logische Subject von ἐβεβ. 6 zu beziehen. **9.** Διά sachlich = ὑπό (der Berufende ist bei P stets Gott), sprachlich aber doch: ***durch dessen Wirksamkeit***: Gal 1 1, Win 354 f. Genossen Christi werden die Gläubigen in der Antheilnahme an seiner himmlischen δόξα, und dies ist in der That das letzte Ziel, zu dem sie berufen werden: I Th 2 12, vgl. Rm 8 17. Es passt auch gut zu ἡμέρα κυρ. Nicht nöthig daher: Antheilnahme an Christus, sofern er der belebende Geist des von der Gemeinde dargestellten Leibes ist

(zu 12 12; vgl. II 13 13 Phl 2 1, Exc. 1a—c zu I 10 22). Die bereits vorhandene κοινωνία wäre dann eine Art Gewähr für die Treue Gottes, dass er 8 ausführen werde.

II. Haupttheil 1 10—4 21: Gegen das Parteiwesen. S. IV 4 und Exc. zu 4 21. 1) 1 10—16: Grundlegung. So reservirt das Lob gewesen war, so rasch wird es mit der Ermahnung vertauscht. [10] *Ich ermahne euch aber, Brüder, durch* Berufung auf (zu I Th 4 2) *den* 1—9 so oft genannten *Namen unsres Herrn Jesus Christus,* den ihr ja alle anruft, *dass* (zu 4 3) *ihr dasselbe alle sagt* (nicht: *meint,* wegen λέγει 12) *und unter euch nicht Spaltungen seien, ihr vielmehr* (zu 4 4) *zusammengefügt seiet in demselben Sinn* im Grossen *und in derselben Meinung* über Einzelnes (7 25). [11] *Denn* (Grund zu παρακαλῶ) *es wurde mir kundgemacht über euch, meine Brüder, von den Leuten der Chloë* (IV 5), *dass Streitigkeiten unter euch sind.* Es kostet P offenbar Mühe, die Anklage mit dürren Worten auszusprechen. Andrerseits will er ganz unmissverständlich reden. Er nennt deshalb ausdrücklich seine Gewährsmänner, um nicht leichtgläubig zu erscheinen und nicht Andre, besonders Stephanas, Fortunatus und Achaicus in den Verdacht der Denunciation zu bringen, und fügt sorglich hinzu: [12] *Ich meine aber dies, dass jeder von euch sagt: ich gehöre P, ich aber Apollos, ich aber Kephas, ich aber Christus an.* 10f. Die Einheit der Gemeindeversammlungen war noch nicht gestört (11 18 14 23). Deshalb sollen Spaltungen erst drohen. Aber σχίσματα bedeutet, da ᾖ, nicht γίνηται steht, eben nur das bereits bestehende Parteinehmen, als Gegentheil von τὸ αὐτὸ λέγειν, sachlich nicht verschieden von ἔριδες, was nur den Ausbruch beim Zusammenstoss verschiedener Richtungen ausdrückt (11 18 ist nicht heranzuziehen). Κατηρτ. also: *wieder* hergestellt. Doch liegt das *wieder* nur in der Sache. 12. Genauer wäre: *jeder sagt entweder . . oder* usw. (s. auch 14 26). Aber da ἔριδες erläutert werden soll, sind die Stichworte so aufgeführt, wie sie gegen einander geltend gemacht wurden. Μέν und vielleicht auch δέ rührt also nur von P her. Der Anerkennung einer Christuspartei kann man sich exegetisch nur so entziehen, dass ἐγὼ δὲ Χρ. P über sich sage (MAYERHOFF, Einl. in die petrin. Schriften 81 1; nicht CHRYS.) oder lobend über die Parteilosen in K, die es selbst nicht als Schlagwort benutzten (CHRYS., PFL, Urchr. 90), oder dass jede der 3 Parteien (ἕκ.) es sage (RÄB ²74—81). Allein das Letzte ist mit der coordinirten Stellung völlig unvereinbar; das Zweite wäre, da es doch unter ἕκαστος ὑ μ ῶ ν λέγει subsumirt ist, ganz irreführend ausgedrückt, und ein Lob müsste in der tadelnden Umgebung ausdrücklich markirt sein; das Erste (und das Zweite) passt nicht zu 13, da die eines Irrthums überführende Frage nur direct nach diesem, nicht mehr nach seiner Berichtigung Wucht hat und vollends durch d e r e n Stichwort (Χρ.) nie hervorgerufen (zu 13) worden wäre. [13] *Ist Christus getheilt? Ist etwa P gekreuzigt worden zu euren Gunsten, oder seid ihr auf den Namen des P* als eures Heilands *getauft worden?* Was von P, gilt natürlich auch von Apollos und Kephas; ebenso bescheiden wie wirksam aber nennt P nur sich. Μεμέρ. ist Frage; als Ausruf passt es an sich und zu 13bc weit weniger. Eine Z e rtheilung Christi, so dass jede Partei einen Theil haben müsste, da den ganzen Christus eben doch nicht jede der entgegengesetzten Parteien haben kann, kommt nur bei RÄB's (unmöglicher) Deutung heraus. Sobald nur Eine oder keine Partei Christus zum Schibbolet nimmt, ist die Unter-

stellung einer Zertheilung Christi nicht mehr schlagend. Dass alle sich implicite zu Christus bekennen, genügt nicht. Auch wird es durch 13bc so gut wie aufgehoben. Hst gewinnt die Zertheilung nur durch Betonung von Χρ.: die Gemeinde ist zertheilt; auch Christus? Allein Zwischengedanken dürfen bei einer wirklich schlagenden Widerlegung gar nicht nöthig sein; μεμέρ. ὁ Χρ. muss, so lange man nicht die (genau denselben Zwischengedanken fordernde) Streichung von ἐγὼ δὲ Χρ. (IV 4c) billigt, eben in diesen Worten seinen Anlass haben. Χρ. 13a ist dann nicht betont; also ist es μεμ. Dessen Sinn aber folgt aus 13bc, was besagt: sind P, Apollos, Kephas euch an Christi Stelle getreten? 13a also: gehört Christus nur einem Theile der Gemeinde an? Dies stimmt genau zu ἐγὼ δὲ Χρ. als Parteibekenntniss. Sprachlich lehnt es sich an das *Zutheilen* 7 17 II 10 13 Rm 12 3 Hbr 7 2 an. Sollte dies mit der Wortbedeutung trotzdem nicht vereinbar sein, so wäre wenigstens zuzugestehen, dass μεμ. durchaus nicht so schlagend ist wie es scheint. Der Formel εἰς τὸ ὄνομα liegt gewiss לְשֵׁם zu Grunde, und daher kann sie nach aramäischem Gebrauch (Brandt, ThT 1891, 582—592) = εἰς Παῦλον = *zur Zugehörigkeit an P* sein, ohne dass auf den Namen selbst etwas ankommt. Ganz unannehmbar aber ist die Folgerung von Brandt 599f, unter P sei beim Taufen der Name Jesu gar nicht (regelmässig) angewandt worden. Vielmehr will P durch die Erinnerung an die (auf Christi Namen geschehene) Taufe den Gedanken einer Taufe auf P als absurd hinstellen. Vgl. noch zu 10 2. [14] *Ich sage (Gott) Dank, dass ich keinen von euch getauft habe ausser* 2 besonders Hervorragende, *Crispus* (III 2b) *und Gajus* (Rm 16 23); [15] *damit nicht einer sagt, dass ihr auf meinen Namen getauft worden seid.* [16] *Ich habe aber auch das Haus des Stephanas getauft; im übrigen weiss ich nicht, ob ich irgend einen Andern getauft habe.* Stephanas war gerade der Erstbekehrte Achaja's und augenblicklich bei P (16 15 17). Doch zwingt diese etwas auffallende Vergesslichkeit nicht, 16 mit Hst für einen Einschub zu Gunsten des Steph. zu halten. Dürfte man sich auf Act 17 34 verlassen, so würde sie sich daraus erklären, dass Steph. nicht in K getauft war, sondern, da er der erste Christ Achaja's war, als einer der ἕτεροι in Athen, das ja mit zu Achaja gehörte (zu I Th 1 7). Doch ist dies schon wegen οἰκία I 16 15 unwahrscheinlich.

2) **1** 17—**2** 5: Wider die Werthschätzung menschlicher Weisheit bei und gegenüber der Predigt des Evangeliums (1 17—25), unter Hinweis auf die Zusammensetzung der Gemeinde (1 26—31) und auf des P Auftreten bei ihr (2 1—5). a) **1** 17—25. An eine Begründung von 14—16 in 17a knüpft 17b in ganz überraschender Wendung diese Polemik. [17] *Denn nicht hat mich Christus gesandt, zu taufen, sondern* in 1. Linie *die Heilsbotschaft zu verkündigen*, und dies wiederum *nicht in Redeweisheit, damit nicht entleert werde das Kreuz Christi.* [18] *Denn das Wort vom Kreuz ist zwar den in's Verderben Gehenden eine Thorheit, uns Gerettetwerdenden* (zu I Th 5 9) *aber ist es eine Kraft Gottes.* **17f.** Wegen ἐν ist σοφία λόγου nur eine Form der Verkündigung des Evangeliums, die nach 22 darauf ausgeht, dasselbe vor dem Denken zu rechtfertigen. Dadurch ist sie aber, weil nach 21—25 das Evangelium dies nicht verträgt, gezwungen, auch inhaltlich menschliche Weisheit an dessen Stelle zu setzen. Daher 19—25 die Polemik gegen diese. Entleert wird durch weisheitsförmige Verkündigung das Kreuz Christi, wie P den Centralpunkt der

Predigt in wirkungsvoller Prägnanz nennt, seiner centralen Bedeutung. Zwar auch seines Wesens als einer einfach zu glaubenden, nicht künstlich zu beweisenden Thatsache; allein wäre dies gemeint, so müsste 18 hinzugefügt sein: nur in seiner weisheitslosen Schlichtheit (ist das Wort usw.). Also besagt 17f: da das Kreuz eine Gotteskraft ist, darf es nicht durch Weisheitsrede, die das Hauptinteresse auf sich zieht, in den Hintergrund gedrängt werden. Nun ein Beweis für δύναμις θεοῦ aus dem Gegentheil: [19] ***Denn geschrieben steht: ich werde vernichten die Weisheit der Weisen und die Einsicht der Einsichtigen verwerfen.*** Jes meint 29 13f: weil das Volk mich nur mit seinen Lippen ehrt (Mt 15 8f), will ich es durch Bedrängung von Seiten der Assyrer wunderbar behandeln, sodass die Weisheit seiner Weisen zu Grunde geht und die Einsicht seiner Einsichtigen sich versteckt. Es handelt sich also um politische Klugheit, und auf Gottes Seite um Veranstaltungen zur Bestrafung, nicht zum Heil. Die Berufung auf dieses Schriftwort lässt sich also höchstens aus dem ganz allgemeinen Gedanken heraus rechtfertigen, dass Gott menschliche Weisheit unter allen Umständen zu Schanden werden lasse. Auch der Form wegen wäre sie schwierig, wenn nicht die LXX das αὐτοῦ hinter σοφῶν und συνετῶν unterdrückt hätten. Ebenso willkürlich setzen sie die 1. Person. Das dadurch erzeugte, aber recht unpassende κρύψω vertauscht P von sich aus mit ἀθ. Triumphirend fährt er fort: [20] ***Wo*** ist ***ein Weiser? Wo*** speciell ***ein*** jüd. ***Schriftgelehrter*** (Jes 19 12 33 18)***? Wo ein*** heidnischer ***Wortfechter dieser Welt?*** Die Antwort aus 1 19: ἠθέτηνται umschreibt 20b: ***hat nicht Gott die Weisheit der Welt als Thorheit erwiesen*** (Rm 1 22)? Auf Grund von Jes 65 17 66 22 unterschied die jüd. Theologie הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא (Schr [2]II 458f). Der μέλλων αἰών beginnt naturgemäss mit der Welterneuerung bei oder nach dem Weltgericht. So lange diese mit dem Auftreten des noch zukünftigen Messias erhofft wurde, konnten auch diese „Tage des Messias“ zum μ. αἰών gerechnet werden. Während hieran Hbr 1 1 9 26, obgleich Jesu Auftreten die Seligkeit noch nicht herbeigeführt hat, in grossartiger Glaubenskühnheit festhält, weiss sich das übrige NT noch im αἰὼν οὗτος (= αἰών ohne Zusatz oder αἰῶνες, s. zu I 10 11): Mt 13 39f 49 24 3 28 20 Gal 1 4. Religiös-sittlich gefasst steht dieser natürlich im Gegensatz zum Christenthum (I 2 6 8 II 4 4 Rm 12 2) und trifft zusammen mit κόσμος (I 7 31 33f), was bei P überwiegend die Menschenwelt (II 1 12 5 19 Rm 1 8 3 6 19), hier speciell wie I 1 27f 6 2 11 32 Rm 11 12 15 die ausserchristliche bedeutet. Dass die jüdische eingeschlossen ist, zeigt 22f, weshalb schon 20 γραμματεύς hierauf geht. Σοφία fasst dann den in γρ. und συζητητής gespaltenen Begriff des σοφός wieder zusammen. Nun der Nachweis des ἐμώρανεν: [21] ***Denn da in der Weisheit Gottes die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott durch die Thorheit,*** die den Inhalt ***der Predigt*** bildet, ***zu retten die Glaubenden.*** Διά bezeichnet die weltliche Weisheit als (nutzloses) Mittel, ἐν also die göttliche nicht ebenfalls als Mittel, sondern als das Gebiet weiser Veranstaltungen, auf welchem Gott eigentlich zu erkennen war, für die Heiden in 1. Linie die Schöpfung und das Gewissen (Rm 1 18—25 28 32, vgl. 2 14f), für die Juden die Heilsgeschichte, speciell ihre Bibel (Rm 2 17—20 7 1—3 9 32—10 11 Gal 3 6—18 4 21—31 usw.). Die mit ἐπειδή folgende Begründung liegt in 24, welchem 22f zur Folie dient (vgl. zu 3 10f 4 4 5 12f 12 3 14 11 II 13 4, Exc. 1e zu II 9 15): [22] ***da sowohl Juden*** des Heils verlustig gehen, indem sie zur Beglaubigung eines machtvollen Messias ***Zeichen***

fordern wie Mt 16 1, *als auch Griechen*, indem sie *Weisheit suchen*, [23]*wir aber Christus als Gekreuzigten verkündigen, für Juden zwar ein Aergerniss* nach Gal 3 13, vgl. 5 11 6 12, *für Heiden aber eine Thorheit*, [24]*für die Berufenen selbst aber*, auf die es eigentlich ankommt (deshalb αὐτοῖς), *Juden sowohl als Griechen, Christus, eine Gotteskraft* (18) *und Gottesweisheit* (21). Χρ. ist nur des rhetorischen Nachdrucks wegen wiederholt. Soll es die Construction nicht sprengen, so muss man wieder κηρ. hinzudenken. **22f.** Wäre 23 Hauptsatz, durch δέ eingeleitet nach Win 412, Kn § 533, so würde es durch 22 nicht zutreffend begründet und liesse vor diesem die Satzverbindung vermissen. Auch Juden und Heiden verlangen nach dem Heil und somit nach einem Messias; also nicht die Predigt von Christus an sich, sondern die von ihm als Gekreuzigtem bildet den Gegensatz. P, wegen des Sing. 17 2 1 in ἡμεῖς höchstens seine nächsten Gehilfen einschliessend, polemisirt also doch gegen weisheitsvolle F o r m der Christuspredigt wie 17f, wenn er auch, auf den Grund gehend wie stets, sie auf die inhaltliche heidnische Weisheit zurückführt und den zunächst nicht indicirten Gegensatz gegen das Judenthum gleichwerthig danebenstellt. S. Exc. 2 f zu 4 21. Endlich noch eine Begründung zu δύναμις und σοφία, chiastisch ihnen gegenüber angefügt: [25]*Denn das Thörichte* aus *Gottes* Hand, nämlich die anscheinend weisheitslose Veranstaltung des Kreuzestodes, *ist weiser als die Menschen, und das Schwache* aus *Gottes* Hand *stärker als die Menschen*. Nicht: als die Veranstaltungen, die die Menschen treffen, da es solche nicht giebt, sondern: die die Menschen sich ersinnen können.

b) **1** 26—31. [26] *Denn seht* nur *eure Berufung*, d. h. den Hergang bei ihr *an, Brüder, dass* nämlich *nicht viele nach dem Fleisch Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene* berufen wurden; [27] *sondern das Thörichte der Welt erwählte Gott, um zu beschämen die Weisen, und das Schwache der Welt erwählte Gott, um zu beschämen das Starke*, [28]*und das Niedriggeborene der Welt und das Verachtete erwählte Gott, das Nichtseiende, um das Seiende zu nichte zu machen*, [29] *damit nicht sich rühme jegliches Fleisch vor Gott*. **26.** Zu ergänzen ist nicht εἰσίν, da es sich um die Zeit der κλ. handelt und hierfür auch nicht die abgeschwächte Bedeutung wie 7 20 passt. Begründen kann zwar nie eine Ermahnung, wohl aber eine im Impt. liegende oder von ihm abhängige Aussage über Thatsächliches (Win 416, Jak 1 7 I Pt 4 15 Hbr 12 3): denn — beachtet es nur — es wurden bei eurer Berufung usw. Begründet wird die nur implicite ausgesprochene Behauptung, dass Weisheit usw. zur Erlangung des Heils nicht nöthig ist. Fleischliche Weisheit ist sachlich = σ. τοῦ κόσμου 1 20 2 6 3 19, ihr Gegentheil die durch den Geist mitgetheilte σ. θεοῦ 2 7 10 12. Σάρξ ist also hier der Inbegriff des Menschlichen nach der Seite der Endlichkeit, doch ohne Rücksicht auf Sündhaftigkeit. **27.** Durch Erwähnung der thörichten usw. Bestandtheile der Welt werden die weisen usw. beschämt, sofern sie unerwählt bleiben. Stärker aber wird die Beschämung, wenn τοῦ κ. heisst: nach dem Urtheil der Welt, welches eben die σοφοί mit fällen. Dasselbe mag an sich vielfach zutreffend sein; insofern es aber einschliesst, dass die μωρά, ἀσθενῆ und ἀγενῆ zu nichts taugen, was in ἐξουθ. und schon in der verallgemeinernden neutralen Form statt μωροί usw. liegt, wird es durch deren Erwählung doch beschämt. **28.** Den philosophischen Ausdruck τὰ μὴ ὄντα (ein Sein führend, dass keins zu heissen verdient) setzt P wie in Anführungszeichen nach Schluss der Construction mit feinem

Spott hinzu. Deshalb sollen auch die ὄντα nicht bloss beschämt (27), sondern zum μὴ εἶναι *vernichtet* werden. **29.** Μή ist nach hebr. Weise (Ps 143 2 u. ö.) eng mit dem Verbum, nicht mit πᾶσα zu verbinden. Σάρξ hier die Menschenwelt sogar ohne Betonung ihrer Endlichkeit (Jo 3 1). So principiell geht P zu Werke, dass er den Nichtchristen das Rühmen auf Grund weltlicher Vorzüge als unmöglich nachweist, während er es doch bloss mit den Christen in K zu thun hat. Natürlich sollen diese die Anwendung auf sich machen; direct aber sagt er ihnen nur das Positive: [30] *Von ihm aus aber seid ihr in* der Gemeinschaft mit *Christus Jesus, welcher Weisheit uns geworden ist von Gott her, Gerechtigkeit sowohl als auch Heiligung als auch Loskaufung,* [31] *damit* es geschehe *wie geschrieben steht: wer sich rühmt, rühme sich* (zu II Th 1 4) *des Herrn,* d. h. nach 30 eher Christi als Gottes. S. zu 2 16. Das P nach II 10 17 offenbar geläufige, wenn auch aus Jer 9 23 nur zurechtgemachte Citat behält seine Form ohne Rücksicht auf die Construction wie Rm 15 3. **30.** Nicht: durch die Gemeinschaft mit Christus seid ihr Gottes Söhne (ἐξ αὐτοῦ) oder: besitzt ihr wahres Sein (vgl. τὰ ὄντα 28). Denn da ἐξ αὐτοῦ betont ist, enthält es das neue Moment, an das sich dann die Forderung anschliessen soll, sich nur Gottes, d. h. der unverdienten Erwählung durch ihn, zu rühmen. Der Rest von 30[a] darf also nur Früheres wieder aufnehmen, nämlich ἐξελέξ. 28. Dies kann er nur, wenn ἐν Χρ. Ἰ. Prädicat ist. Ἐξ αὐτοῦ ist also Adverbialbegriff. In 30[b] wird nun das εἶναι ἐν Χρ. auseinandergelegt, um den Werth des von Gott verliehenen Gutes recht vor Augen zu stellen. Τέ verbindet nicht δικ. mit σοφία, da die Reihenfolge der 4 coordinirten Begriffe zu seltsam wäre. Σ. greift vielmehr auf 24 zurück und wird durch die 3 andern erläutert, sofern diese den Inhalt des Heilsplans Gottes bilden. Sachlich geben sie freilich eher δύναμις 24 wieder. WEIFFENBACH, ThLZ 1891, 493 streicht σοφία.

1. Ἁγιασμός ist nach Rm 6 19 22 I Th 5 23 (anders als 4 3 f 7) zunächst der Process der Heiligung durch den mit dem heiligen Geist identischen, dem Menschen einwohnenden erhöhten Christus (Rm 8 9—14 Gal 5 22 f und Exc. zu II 3 17), könnte aber auch nach I 1 2 6 11 7 14 die blosse Aussonderung für Gott noch ohne Veränderung der eignen Beschaffenheit bedeuten. 2. Δικαιοσύνη ist auch bei der 1. Fassung von ἁγ. keinesfalls die durch Christus angeregte active Rechtbeschaffenheit (so RITSCHL II 218 19 284 f = [3]222 1 288 f), sondern nach solennem Gebrauch) Rm 3 24 4 5 5 17—19 9 30—10 4 u. ö.) die auf Grund des Glaubens dem Menschen geschenkweise zugesprochene, nicht, wozu das Wort (gegen Rm 4 5) allerdings verführt, wegen wirklichen oder auch nur keimhaften Vorhandenseins anerkannte Rechtbeschaffenheit, also nur die Stellung zu Gott, in der er seine Sünden vergeben und sich als Kind Gottes wissen darf. Δικ. ist also nur Oxymoron, nur ein als schärfstes Widerspiel der ἰδία δικ. ἐξ ἔργων Rm 9 30—10 3 gewählter, an sich aber unzutreffender Ausdruck; unzweideutigere Namen s. Rm 5 11[c] 2[a] Gal 4 5[b]. 3. Ἀπολύτρωσις ist etymologisch und sachlich die negative Vorbedingung für Beides, die Loskaufung (Ex 21 8) mittels eines im Tode Christi bestehenden λύτρον. Dieses wird nach Gal 3 13 dem Gesetz als einer den Menschen durch seinen Fluch dem Tode vindicirenden Macht gezahlt, dessen Personification sich vielleicht durch die hinter ihm stehenden Engel erklärt (Gal 3 19, EVL 61—65, Exc. 4 d zu II 5 21). So Rm 3 24 und wenigstens ähnlich Kol 1 14 Eph 1 7 Hbr 9 15. Dagegen steht ἀπολ. abgeschwächt zu *Befreiung* Hbr 11 35, speciell bezüglich der Endzeit Lc 21 28 Eph 1 14 4 30, bei P jedoch nur Rm 8 23 und nicht ohne τοῦ σώματος. Also ist diese Deutung I 1 30 nur durch die Reihenfolge empfohlen, die aber beim Dictiren nicht immer streng logisch zu sein braucht. Bei der 2. Deutung von ἁγ. würde ἀπολ. wenigstens nur logisch vor δικ. und ἁγ., zeitlich aber mit ihnen zusammenfallen. Vgl. zu 6 11. Oder sollte ἀπολ. ursprünglich vor δικ. gestanden haben? D[b] FG und 1 Mal Orig. haben καί

vor statt τέ hinter δικ., was freilich auch zur Coordination der 4 Begriffe eingesetzt sein kann. Als völlig zutreffend erscheint die Reihenfolge bei Ws, bTh § 80 8, wonach die Loskaufung aus der Schuldhaft durch Christi Tod, um auch die erst während des Christenlebens begangenen Sünden einzuschliessen, erst im Endgericht definitiv wird. Allein hätte P so gedacht, so wäre es zu der im Exc. zu 4 4 zu besprechenden Antinomie nie gekommen.

c) 2 1—5: Auftreten des P. [1] *Und* (nicht etwa: *auch*, so wenig wie 3 3 1) *ich* — andre Lehrer vielleicht anders — *bin, als ich zu euch kam, Brüder, gekommen nicht gemäss Ueberlegenheit in Rede oder Weisheit* (1 17) *euch verkündigend das Zeugniss Gottes*, das er durch mich ablegt. So nach Analogie von εὐαγγ. θεοῦ, s. zu I Th 2 2. Möglich aber auch: über Gott wie 1 6 über Christus. Μυστήριον, was ℵ*AC haben, passt erst 7. Καθ᾽ ὑπ. zieht man, obgleich ἦλθον dann neben ἐλθών etwas kahl steht, besser zu καταγγ. Denn nicht als Motiv des Kommens, sondern als Art des Verkündigens wird die Zurückstellung der Weisheit begründet: [2] *Denn nicht war ich gemeint, etwas unter euch zu wissen* (geschweige denn zu predigen) *ausser Jesus Christus und zwar als gekreuzigten.* Οὐ bildet mit ἔκρινα Einen Begriff: *ich verwarf* es (Win 444, Kn § 512 A. 3, Kg § 67, 1 2). Löst man diesen auf, so gehört οὐ zu τί. Das sinnwidrige *ich beschloss nicht* ist also nicht etwa grammatisch gefordert. Minder wahrscheinlich Hfm: ich *glaubte* nicht, euch hochgebildeten Kor irgend ein Wissen bieten zu können, als das von Christus. Dieser Gedanke lag gewiss zu Grunde, schon wegen 3; ausgedrückt aber ist wegen 1 17 2 5 der aus ihm erwachsene Entschluss. [3] *Und ich* (zu 1) *trat in viel Schwachheit und Furcht und Zittern* (Jes 19 16) *bei* (zu I Th 3 4) *euch auf*, [4] *und meine Rede* überhaupt *und* speciell *meine Predigt* geschah (ἐγένετο aus ἐγενόμην) *nicht in Ueberredungskunst von Weisheit* (vgl. II 10 10 11 6), *sondern in Aufweis von Geist und Kraft*, [5] *damit euer Glaube nicht beruhte in Weisheit von Menschen, sondern in Kraft Gottes.* **3.** Ἐγεν. nicht nothwendig wieder: *ich kam*; s. 16 10 I Th 2 7 10. Ἀσθ. ohne τῆς σαρκός wie Gal 4 13 ist nicht Krankheit. Sie ist übrigens nur Nebenbeweis, der der Erinnerung der Kor zu Hilfe kommen soll; die Hauptsache war der Grundsatz 2 5. **4.** Πειθός, über dessen Bildung Win 91, kommt in der ganzen Gräcität nicht vor. Orig. 1 Mal, Athanas., der Ambrosiaster und f g lasen ἐν πειθοῖ σοφίας. Die erste, beim Fehlen aller Wortabtheilung sehr begreifliche Entstellung zeigen FG: ἐν πειθοῖς σοφίας. Ganz ebenso Jos 15 3 εἰς Σαραδα statt mit A εἰς Αδδαρα, I Chr 11 35 υἱὸς Σουρ ℵ oder gar υἱὸς Σθυρ B statt בֶּן־אוּר = υἱὸς Ωρα A, und umgekehrt υἱὸς Αχαρ statt mit A υἱὸς Σαχαρ, und Num 1 5 in A υἱὸς Εδιουρ statt υἱὸς Σεδιουρ. I 2 4 wurde natürlich in ℵABCD usw. aus 13 λόγοις hinzugefügt. Stand aber ursprünglich noch etwas dabei, dann eher λόγου wie 1 17 (so d e am sah aeth) oder streng parallel zu ἀπόδ. πν. καὶ δυν. und nach 2 1: καὶ λόγου (so Bois), als λόγων (so Orig. arm pesch). Noch Epiphanius und Chrys. haben πειθοῖ trotz λόγοις. Kein einziger Uncialcodex hat das Ursprüngliche. Vgl. zu 9 15 13 3 15 49 6 14 10 9 II 3 3 7 8 10 12f 12 1 I Th 3 2. Im strengen Gegensatz zu πειθώ ist nun ἀπόδ. der überzeugende, nicht überredende Nachweis, welchen (Gottes) Geist und Kraft durch P führen. Natürlicher bleibt aber: Aufzeigung von Geist und Kraft. Nach II 12 12 möchten hier Wunderthaten gemeint sein; durch I 2 5 wird dies aber nicht empfohlen. Vgl. vielmehr 4 19f II 4 7—12 und zu I Th 1 5.

3) 2 6—16: Bezeichnung der göttlichen Weisheit, welche P in der That, aber nur vor Gereiften verkündigt, a) 2 6—10a im allge-

meinen. [6] *Weisheit aber reden wir unter den Gereiften, jedoch Weisheit nicht dieser Welt* (zu 1 20) *noch der Herrscher dieser Welt, die zu nichte werden,* [7] *sondern wir reden Gottes in Geheimniss bestehende* (s. Exc. 1) *Weisheit, die verborgene, die Gott vor den Weltperioden* (zu 10 11) *zu* Herbeiführung *unsrer* himmlischen *Herrlichkeit vorherbestimmt hat,* [8] *die keiner der Herrscher dieser Welt erkannt hat — denn wenn sie* sie *erkannt hätten, so hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt —* [9] *sondern, wie geschrieben steht: was ein Auge nicht gesehen und ein Ohr nicht gehört und in eines Menschen Herz* aus der Urtiefe seines Wesens *nicht hinaufgekommen* (s. z. B. Jes 65 17), *was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben.* [10] *Uns aber* (γάρ lesen B sah cop Clem. Al.) *hat* es *Gott enthüllt durch den Geist.* **6.** Da 3 1 der Gegensatz zu λαλοῦμεν im Sing. folgt und ein Einschluss des Apollos und der andern Lehrer in 2 12ª 13 (Hnr) die ganze Polemik, besonders 3 10—15 überflüssig machen würde (Exc. 2 zu 4 21), so meint P mit λαλ. wie 1 23 nur sich und seine nächsten Gehilfen. Auf dasselbe führt der Ton, den neben σοφίαν das sonst zwecklose τελείοις hat; die Andern redeten σοφ. vor Allen. Ein Wahrheitsmoment an der Weisheitspredigt kann P schon wegen 1 24 f 30 nicht von der Hand weisen, und geht deshalb jetzt darauf ein. S. Exc. 1 4. Die weltlich Weisen waren schnell fertig: ein Verbrecher kann nicht Heiland der Welt sein. So speciell die ἄρχοντες. Dies können nach **8** nicht die Weisen überhaupt sein, da eine ideelle Miturheberschaft an der Kreuzigung Christi, selbst wenn sie sich mit dem Wortlaut vertrüge, nicht bloss sie träfe. Sind es aber die direct schuldigen jüd. und heidnischen Machthaber, so passt καταργ. 6 nicht, da sie mindestens zum Theil schon vernichtet waren, während ein zeitloses Präs. hier wie 1 18 nur ein Fut. vertreten könnte. Also doch wohl: die Engel, die den einzelnen Dingen der Welt, speciell dem Gesetz vorstehen, aber in die Rathschlüsse Gottes keinen vollständigen Einblick besitzen und ihre Herrschaft, von der sie den Namen ἀρχαί = ἄρχοντες haben, mit dem Ende „dieser" Welt verlieren. S. 8 4—6 15 24 Rm 8 38 f Gal 3 19 I Pt 1 12 Hbr 2 2 5 und die ausserbibl. Belege bei Evl 11—14 64—75, auch II 4 4 Eph 2 2 6 12 Joh 12 31. Bei wirklicher Einsicht hätten diese Lenker der Geschicke Christum erkannt als bestimmt zum Herrn, der die himmlische Herrlichkeit besitzt, wie er im schneidendsten Gegensatz zu seiner Erniedrigung proleptisch genannt wird. **9** ist nicht Vordersatz zu 10ª (wegen δέ s. zu 1 23), da γέγραπται sonst auch von 10ª gelten müsste. Es ist λαλοῦμεν aus 7 wiederholt zu denken, wodurch zugleich das Citat zu einem vollständigen Satze ergänzt wird, während ἀλλά 9, das gegenüber 7 matt wäre, durch 8ª veranlasst ist. Das Citat stammt nicht aus Jes 64 3 (4) 52 15 (= Rm 15 21) 65 17 (16) oder Job 28 7 10 13 1 mit JSir 1 8 bzw. 10 oder IV Esr 10 35 f 55 f (vidi quae non sciebam et audio quae non scio . . vide . . quantum capax est tibi visu oculorum videre usw.), sondern nach glaubwürdiger Notiz des Orig. aus der uns verlorenen apokryphen Apk des Elias, wenn wir über deren Entstehungszeit sonst auch nichts wissen. S. Schr² II 673—676, Hk zu I Clem. 34 8. Nach Resch, Agrapha 154—167 281 f (= TU V 4; 1889) schöpft P wie die Apk des Elias aus einem (ursprünglich bibelhebräischen) Urevangelium. Ganz unwahrscheinlich; schon weil P es nie mit γέγρ., der solennen Formel für heilige Schriften, citirt hätte, während Apokalypsen, auch ohne zum AT zu gehören, vielfach als inspirirt, also als γραφή galten, wie ja aus dem NT zuerst die joh. Apk (Justin, dial. 81 am E. um 150)

neben der Sibylle und dem Hystaspes (Justin, apol. I 20 am A. 44 am E.), wogegen das übrige NT erst um 170—180. S. die Literatur unter Th IX 2. Die Concessionen bei Hk, Dogmengesch. I 273 4 = ² 304 4 gelten keinesfalls für des P Zeit. Vielleicht aber auch glaubte P eine at. Stelle zu citiren. Andre ausserkanonische Stellen werden wie kanonische citirt Jak 4 5 Joh 7 38 Jud 14 Eph 5 14 (Lc 11 49?) I Clem. 17 6 26 2 46 2 50 4 23 3 II 11 2 Barn. 7 4 8 11 9 12 1. S. Bleek, StK 1853, 325—354 und dagegen Riggenbach, StK 1855, 588—601.

b) 2 10ᵇ—16: Beweis für 10ᵃ in 10ᵇ—12 und Ausführung zu 6ᵃ 7ᵃ 8ᵃ in 13—16. 10ᵇ *Denn der Geist* Gottes (nach 10ᵃ 11 f) *erforscht alles, auch die Tiefen Gottes,* d. h. wegen 7 9 16 speciell seine Rathschlüsse, in denen P nach Rm 11 33 f ja wirklich ungeahnte Tiefen erblickt. An Geheimnisse der ontologischen Trinität u. dergl. ist auch deshalb nicht zu denken, weil P von ontol. Trinität überhaupt nichts weiss. S. Exc. zu II 13 13. Ein Ton liegt in 10ᵇ und somit in 10ᵃ auch auf πν. Sonst könnte nicht als Begründung ein Satz folgen, der nur vom Geiste gelten will: 11 *Denn wer von den Menschen weiss die Gedanken des Menschen, ausser der Geist* (zu 14 und Exc. zu I Th 5 23) *des Menschen in ihm? So hat auch die Gedanken Gottes keiner erkannt ausser der Geist Gottes.* Correcter wäre: was am Menschen weiss usw. „Gedanken" ist eigentlich nicht umfassend genug; aber „das Wesen", „das Innere" giebt den Plural nicht wieder, „was des Menschen ist" schliesst auch äussern Besitz ein. 12 *Wir* (zu 6) *aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir,* indem wir den Heilsrathschluss durchschauen, *wissen, was uns* als Christen *von Gott geschenkt worden ist* (9 am E.). Soll der Beweis Kraft haben, so muss der Geist Gottes voll und ganz in P übergegangen sein. Verräth das ἐκ statt des Genetivs, dass P hiervor doch einen Augenblick zurückschrickt? Thatsächlich bleibt bei seiner Anschauung ausser Betracht, was er in dem analogen Falle 13—16 doch selbst so nachdrücklich betont, dass in ein menschliches Ich ein fremder Geistesinhalt, und wenn es der göttliche wäre, nie ohne weiteres übergehen kann, sondern nur insofern, als die schon vorhandenen Anlagen dadurch erregt werden und ihn selbstthätig nacherzeugen, was eben nur in der ihnen anhaftenden Beschränkung möglich ist. Wäre dies nicht der Fall, so gäbe es unter den mit dem Geist Begabten weder Meinungsverschiedenheiten noch Stufen der Erkenntniss. Und es gehören zu ihnen doch sämmtliche Christen. Aber s. Exc. 2 f. Πν. τοῦ κόσμου ist trotz II 4 4 nicht der satanische Geist, da die weltliche = menschliche Weisheit (1 20 f 25 2 5 f 13), deren Quell πν. τ. κ. ist, durchaus nicht vom Satan hergeleitet wird; freilich auch nicht eigentlich eine Gesinnung, was zu modern, sondern ein wegen des Gegensatzes zu πν. ἐκ θεοῦ formulirtes Princip, dessen nähern Aufweis man nicht verlangen muss. Der Satz könnte lauten: der Geist, den wir empfangen haben, stammt nicht etwa von der Welt. Jetzt die Ausführung zu 6ᵃ 7ᵃ 8ᵈ: 13 *was wir auch reden nicht in von menschlicher Weisheit gelehrten Worten, sondern in von Geist gelehrten, Geistbegabten Geistgegebenes deutend.* Διδ. könnte nicht wiederholt sein, wenn nicht die Genet. von ihm abhingen wie Joh 6 45 (Win 178 182). Πν. ohne τοῦ wegen des Parallelismus zu σοφίας und weil es nur auf die Art ankommt (zu I Th 1 6). Συγκρίν. = *verbinden* würde das Anwenden geistgemässer Redeweise auf geistgegebenen Inhalt (dat. neutr.) nicht sehr passend ausdrücken. Noch ferner liegt II 10 12. *Auslegen* heisst συγκρ. Gen 40 8 16 22, vgl. 12 18 Jdc 7 15 Dan 5 7 f 16. Hierzu passt πνευματικῶς

in B, noch besser aber das M a s c. πνευματικοῖς. Ihm steht ausgezeichnet gegenüber: 14 *Ein natürlicher Mensch aber nimmt die Aufschlüsse des Geistes Gottes nicht an; denn Thorheit sind sie ihm und er kann* sie *nicht erkennen, weil sie geistig beurtheilt werden,* d. h. n u r (zu 4 2) auf Grund der Begabung mit Gottes Geist beurtheilt werden k ö n n e n (Phl 2 19 I Pt 4 13), oder: weil sie so beurtheilt werden m ü s s e n , was auch II 10 2 Rm 6 16 bei ὑπακ., Gal 6 5 II Pt 2 8 zu ergänzen ist. Vgl. zu 16 10 11 16 II 1 13 7 16 2 2 7 Rm 9 19. Noch genauer: *erforscht und* (als göttlich) *anerkannt.* Aber *beurtheilen* passt besser für 15. Οὐ δέχ. ist nicht = οὐ δύν. γν. (hierzu vgl. Rm 8 7), sondern die Folge davon. Psychisch heisst der Mensch, insofern er über den Leibesstoff hinaus nur die ψυχή, nicht das göttliche πν. besitzt. Vgl. Exc. zu I Th 5 23. Was also 11 wegen der Analogie zum göttlichen Wesen πν. hiess, wird hier zur Markirung der gänzlichen Verschiedenheit von ihm ψυχή genannt. Dass auch σαρκικός stehen könnte, s. Exc. 4. An die positive Wendung des Gedankens (15ᵃ) knüpft P nun eine Warnung gegen die, welche ihn nach 4 3 9 3 ἀνέκρινον: 15 *Der Geistbegabte aber beurtheilt Alles (Jeden* ist im Zusammenhang durch nichts veranlasst), *er selbst aber wird von Niemandem beurtheilt.* 16 *Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt, der* (= dass er) *ihn unterweisen könnte? Wir aber haben den Sinn Christi;* folglich kann auch uns, d. h. mich (zu 6) Niemand erkennen und meistern, der nicht selbst geistbegabt ist, was aber bei den ἀνακρίνοντες in K eben nicht vorausgesetzt wird. Zur Giltigkeit des Beweises, der sehr genau mit 10—12 parallel geht, ist ausser der zu 12 besprochenen Voraussetzung auch die selbst von Hfm, z. B. zu Hbr 1 10, abgelehnte erforderlich, dass das at. κύριος (יְהוָֹה, wofür die Juden ja אֲדֹנָי lasen) = Χρ. sei, die übrigens hier und 1 31 I Pt 2 3 nicht so weittragend ist wie Rm 10 11—13 Act 2 21 Joh 12 41 und besonders Hbr 1 6 10—12. Ln's Lesart κυρίου 16ᶜ ist Erleichterung. Jes 40 13 besagt eigentlich: *wer leitete* usw., konnte also ohne das ἔγνω der LXX hier kaum citirt werden. Rm 11 34 ist der hier übergangene Mittelsatz der LXX mit angeführt. Νοῦς ist 16ᶜ nur der Conformität mit 16ᵃ wegen beibehalten. Es bedeutet die Gesinnung, also den Inhalt des πνεῦμα. Der Gesammtsinn aber ist ganz = 12.

4) 3 1—4: Unmöglichkeit der Verkündigung der 2 6—16 bezeichneten Weisheit in K, und zwar nicht nur für die Anfangszeit (dies Wiederaufnahme von 1 26—2 5), sondern auch für jetzt, wegen der Parteiungen. 1 *Und i c h , Brüder, konnte euch nicht reden wie Geistbegabten, sondern* nur (zu 4 2) *wie Fleischlichen, wie in Christus,* d. h. ἐν τῷ εἶναι ἐν Χριστῷ *Unmündigen.* 2 *Milch gab ich euch zu trinken, nicht* feste *Speise* zu essen; *denn noch nicht wart ihr fähig,* sie zu vertragen. **1.** Nicht etwa: *auch ich.* S. 2 1 3. Denn selbst wenn ἡμεῖς 2 16 Andre einschlösse, würde doch das gemeinsame Prädicat fehlen. Ἐγώ nach dem sachlich gleichbedeutenden ἡμεῖς erklärt sich aus der Rückkehr von der theoretischen Erörterung zu einer concreten Erinnerung und aus Anklang an 2 1 3. Das überwiegend bezeugte σαρκίνοις bedeutet: *aus Fleisch bestehend* (II 3 3 und Exc. 4 b zu II 7 1), und zwar wegen der rein intellectuellen Folgen doch wohl wie 1 26 ohne Rücksicht auf die Sündhaftigkeit der σάρξ. Dagegen läge diese deutlich vor in dem ethischen Begriffe σαρκικοί 3 = *fleischgemäss,* welchen ζῆλος καὶ ἔρις erläutern. Aber ἔτι 3 wie die Gleichheit von 2ᶜ und 2ᵈ verwehren jeden solchen Art-, wie auch jeden Gradunterschied; ein *wenigstens* ist bei 3 durch nichts angedeutet, ein *sogar* durch ἔτι völlig aus-

geschlossen. Also ist σάρκινος weder, weil bei Neubekehrten, entschuldbarer, noch nach der Wortbedeutung schlimmer als σαρκικός, zumal da schon νηπ. als Gegensatz von τελείοις 2 6 jeden s c h w e r e n Vorwurf ausschliesst. Sonach ist doch entweder das besser griechische σαρκίνοις erst durch Abschreiber hereingekommen, oder es steht abgeschwächt = σαρκικοῖς. Die nähere Deutung wird dadurch unsicher, dass P mindestens in 3 als Grund für seine Zurückstellung der Weisheitslehre nicht mehr einen intellectuellen, sondern einen sittlichen Mangel der Kor angiebt: *Aber auch jetzt noch seid ihr nicht fähig;* [3] *denn noch seid ihr fleischlich. Denn wo* (stärker als: *wenn*) *unter euch Eifersucht und Streit* sind, *seid ihr* da *nicht fleischlich und wandelt nach Menschenweise?* [4] *Denn wenn einer sagt: ich gehöre P an, ein Andrer aber: ich Apollos, seid ihr* da *nicht Menschen?* 2c. Correct: οὐδὲ νῦν πω oder bloss οὐδὲ νῦν. Ἔτι fordert eine Zerlegung des οὐδέ: *sogar* noch jetzt seid ihr *un*fähig. **4.** Ἀνθρ. — σαρκικοί ist durch 3 2 5 hinreichend vorbereitet. Warum nur P und Apollos, s. Exc. 1 zu 4 21.

1. Die σ ο φ ί α θ ε ο ῦ 2 6 f ist nach Hnr (und Bois, der noch weiter geht) die schlichte Kreuzespredigt selbst; πνευματικοί 2 13 (nach Gal 3 2 5 Rm 8 9 15 26 u. a.) und τέλειοι 2 6 sollen alle Christen sein als Empfänger der τελεταί, wie die Weihen beim Eintritt in die heidnischen Religionsgenossenschaften (Mysterien) hiessen. Nur wegen mangelnder Fassungskraft der Kor habe ihnen P noch nicht das in der σ. θ. bestehende βρῶμα (3 2) bieten können. Richtig ist, dass σ. θ. mit βρ. identisch ist, wegen 1 24 f 30 2 7b 8c zum Centrum das Kreuz hat und keine Geheimlehre für eine Aristokratie unter den Christen, sondern nur die eigentlich für sie alle bestimmte Darlegung der göttlichen Weisheit ist, die sich im Kreuzestode sammt seinen heilsgeschichtlichen Vorbereitungen (1 21) und Folgen zum Zweck der schliesslichen δόξα der Gläubigen (2 7 und zu I Th 2 12) jetzt offenbart hat, während sie bis dahin ἐν μυστηρίῳ bestand (ἐν μ. 2 7 ist nicht mit λαλοῦμεν zu verbinden, da P durchaus kein Geheimniss daraus machen will. S. noch zu Rm 16 25). 2. Doch gehört zur σοφία θεοῦ z. B. auch Rm 9—11 (11 25) 1 18—32 7 7—11 5 20 3 19 f 21 5 12—19 I 15 45 51 f. Und τ έ λ ε ι ο ι muss wegen seiner Betonung (zu 2 6) dem ὑμεῖς 2 1—5 und somit dem σαρκ. und νηπ. in 3 1 3 gegenüberstehen, also die Kor von vorn herein ausschliessen. Aus dem Sprachgebrauch der Mysterien könnte es daher nur dann entlehnt sein, wenn P innerhalb der Christen 2 Classen von Geweihten und Nichtgeweihten unterscheiden wollte, woran natürlich auch Hnr nicht denkt. Erst die Gnostiker thaten dies, indem sie des P Ausdrücke im Sinne des Rm 8 7 Joh 8 43 f angebahnten Determinismus benutzten (vgl. „Gnosis“ in BL, „Gnosticismus“ 235—244 in EWK). 3. Nun ist τ έ λ ε ι ο ι identisch mit π ν ε υ μ α τ ι κ ο ί 3 1 2 13. Den Kor wird also das πνεῦμα nicht zuerkannt. Auch könnte ihnen sonst nach 2 15 das βρῶμα gar nicht vorenthalten werden. Also hat P seine ideale Theorie, dass alle Christen das πν. besitzen (12 3 u. ö., s. o. 1 am A.), angesichts der gar zu stark widersprechenden Wirklichkeit hier stillschweigend zurückgenommen (vgl. zu 2 12 und über eine ähnliche Antinomie den Exc. zu 4 4). Zwar scheint das ὡς 3 1 sie als Theorie noch aufrecht halten zu wollen, und 3 3 darf hiergegen nicht urgirt werden, da P durch Uebergang zum Moralischen, von welchem übrigens τέλειοι nicht mehr betroffen werden kann, den bisher streng intellectuellen Gegensatz verschoben hat (zu 3 1). Aber 2 14 steht dem πνευματικός der ψυχ. gegenüber, und wenn damit auch vielleicht eigentlich der Heide gemeint ist, sodass der νήπιος ἐν Χριστῷ 3 1 doch eine Stufe höher stände, so zeigt die Anwendung in 2 15b f doch, dass P alles Ernstes die Kor zu den ψυχ. rechnet, indem er ihr ἀνακρίνειν wie 4 3—5 von sich abweist. Möchten daher auch verschiedene Grade der Geistbegabung schon wegen Rm 12 4—6 anzunehmen sein, so wird durch die Bezeichnung der Kor als ψυχ. im Gegensatz zu πνευμ. doch die Allgemeinheit der Geistbegabung alterirt. 4. Da dem πνευματικός sonst σ α ρ κ ι κ ό ς gegenübersteht (Rm 7 14 und Exc. zu I Th 5 23) und P ψυχικός nur hier und 15 44 46, wohl in Anlehnung an die den Kor geläufige Scheidung der (niedern)

Seele vom Geiste des Menschen, braucht, so ist σαρκ. 3 1, das von den Kor gilt, = ψυχ. 2 14. Nur das also, was P in K als γάλα bot, ist die Kreuzespredigt in Form der μωρία, d. h. im Widerspruch zu allem Denken; σοφία ist dieselbe in höherer Form (s. o. 1 f).

5) 3 5—4 5: Nähere Darlegung der Stellung der Lehrer als blosser Diener Gottes (3 5—9), denen das Gericht erst noch bevorstehe (3 10—15), die man daher weder überschätzen (3 16—23) noch dem Endgericht vorgreifend verurtheilen dürfe (4 1—5). a) 3 5—9. [5] *Was nun* (Gal 3 19) *ist*, wenn ich euch wehre, uns als Parteihäupter zu betrachten, in Wahrheit *Apollos? was aber ist P?* Nichts als (= nur, s. zu 4 2; über das hier unächte ἀλλ' ἤ zu II 1 13) *Diener, durch die ihr gläubig geworden seid, und* zwar *wie einem Jeden der Herr verliehen hat*, euch zum Glauben zu bringen. [6] Nämlich *ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott gab Wachsthum* (Impf.). 5. Das πιστεῦσαι ist nur schematisch auch von der Thätigkeit des Apollos an schon Bekehrten abhängig gemacht; Stufen des Gläubigwerdens sind gegen alle paul. Lehre. Ἑκάστῳ steht betont voran wie 7 17 Rm 12 3: eine Mischung aus ὡς ἑκάστῳ und ἕκαστος ὡς . . αὐτῷ. Win 511. Κύρ. wegen 6 2 7 9 wohl Gott. S. zu Th XIV. [7] *Daher ist weder der Pflanzende etwas noch der Begiessende, sondern der Wachsthum gebende Gott* ist alles (7 19). [8] *Der Pflanzende aber und der Begiessende sind eins; jeder aber wird seinen eignen Lohn empfangen gemäss seiner eignen Arbeit.* [9] *Denn Gottes Mitarbeiter sind wir; Gottes Ackerland* (Jes 61 3), *Gottes Bau seid ihr.* 8f. Begründet wird durch 9 nicht 8[b], also zunächst 8[a]. Soll dies kein Sprung sein, so müssen 8[ab] verwandten Sinn haben. Nun soll durch das deutlich betonte θεοῦ wie schon durch 4 bekämpft werden, dass man die Lehrer als Häupter gesonderter Parteien schätzt. Also 8[a]: sie stehen sich nicht selbständig gegenüber, sondern gehören zusammen als διάκ. (5) an Einem Werke, das sie nicht in eignem Namen (9[a]) zu fördern haben. Dazu passt nun 8[b]: ihr sollt sie nicht parteiisch auf den Schild heben, da sie erst noch dem Gericht Gottes unterliegen und ihr selbst kein autonomes Tribunal seid (9[b]). Unrichtig also sowohl: ἕν εἰσιν ἐν τῷ οὐδὲν εἶναι, als auch: in dem Inhalt ihrer Predigt, was statt einer Beurtheilung eine Aussage über Thatsächliches böte. Mitarbeiter: 6 f und zu I Th 3 2. Hnr: wir sind mit einander Arbeiter Gottes. Aber sein einziger Beleg II 1 24 passt nicht.

b) 3 10—15. Οἰκοδομή 9 führt geschickt das neue Bild ein, an welchem 8[b] ausgeführt werden soll. Seine eigne Stellung zum Gericht bespricht P aber erst 4 1—5; für jetzt nimmt er auf Grund von 3 6[a] eine Sonderstellung in Anspruch. [10] *Nach der mir verliehenen Gnade Gottes habe ich wie ein weiser Baumeister Grund gelegt, ein Andrer aber baut darauf* weiter. *Jeder aber sehe zu, wie er darauf baut.* Die Conjectur ἐποικοδομῇ (. . *bauen soll*) ist zwar sehr leicht (Win [8]§ 5, 17), aber nicht nöthig, da das Daraufbauen hier wenigstens für Apollos schon vorbei ist. Von der Gnade Gottes, die P zur Abweisung alles Rühmens an die Spitze stellt, will er nicht seine Weisheit (σοφός) herleiten, was gerade unbescheiden scheinen könnte, sondern die mit dem Apostelamt verbundene Aufgabe des Grundlegens, die ihn der Gefahr überhebt, in die beim Weiterbau naheliegenden Missgriffe zu verfallen. Begründend ist nun 11—13, nicht 11 allein (s. vor 1 22); bei θεμέλιον könnte μέν stehen: [11] *Denn einen andern Grund kann Niemand legen im Widerspruch zu dem* von mir in K *gelegten, welcher Jesus Christus ist.* Dass dieser von Gott gelegt ist

und zu denen, welche keinen andern legen können, auch P gehört, ist richtig, kommt aber nicht in Betracht, da der Satz nur den Zweck hat, P von dem über seine Nachfolger zu Sagenden auszunehmen. Weil blosses Vorbereitungsglied, ist er auch nicht gegen einen (judaistischen) Versuch gerichtet, einen andern Grund (II 11 4) zu legen (so Hgf). [12] *Wenn aber Jemand aufbaut auf den Grund Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln* (verschieden von κάλαμος = Rohr), [13] *so wird eines Jeden Werk offenbar werden; denn der* Gerichts-*Tag wird* es *kundmachen, weil er unter* (I Th 4 16) *Feuer sich enthüllt* (zeitloses Präsens wie I Th 1 10); *und wie beschaffen eines Jeden Werk ist, das Feuer wird es prüfen.* Ἔργον vor ὁπ. kann Nom. oder Acc. sein. Αὐτό = *selbst* hätte eine unmotivirte Emphase; als Zusammenfassung des Objectsatzes ἐκ. — ἐστιν ist es wenigstens nicht störend. [14] *Wenn Jemandes Werk bleiben wird* (nicht μένει, wegen 15), *das er* auf den Grund *daraufgebaut hat, wird er Lohn empfangen;* [15] *wenn Jemandes Werk verbrennen wird, wird er* bezüglich des Lohnes *Schaden erleiden, er selbst aber wird gerettet werden, so jedoch, wie durch Feuer* hindurch (Jes 43 2). **12.** 9ᵇ 16 führen darauf, unter den Bestandtheilen des Gebäudes die (von jedem Lehrer bekehrten) Gemeindeglieder zu verstehen wie Eph 2 19—22 I Pt 2 5. Aber deren schliessliche Rechtbeschaffenheit oder Verwerflichkeit beweist noch gar nicht für die ihres Lehrers. Zudem hatten des P Nachfolger zum guten Theil an denselben Personen wie er gearbeitet (6f). Und der Christus, den ein Mensch (P) als Grund legt (11), ist nicht seine Person, sondern nur die Lehre von ihr. Also auch die Baumaterialien sind Lehren oder besser überhaupt Arten der Beeinflussung der Gemeinde. Absolut verwerflich ist keine (11 15), aber viele sind nicht probehaltig. Ihre Bezeichnungen sind nicht wie in einem naturwüchsigen Bilde der Anschauung eines Baues entlehnt; sonst würde das Holz nicht zu den werthlosen Materialien zählen und die Steine nicht gänzlich fehlen (λίθοι τίμιοι nicht etwa = *werthvolle Bausteine,* sondern nach Apk 17 4 21 19 Dan 11 38). Alles ist vielmehr mit Rücksicht auf die Erprobung durch Feuer (Job 23 10 Ps 66 10) gewählt, das nur deshalb hereinkommt, **13** *weil* der jüngste Tag mit Feuererscheinungen verbunden gedacht wird (zu II Th 1 8), während die „Bauabnahme“ durch den Besitzer, die man hier fand, nicht gerade durch Feuer zu geschehen pflegt. **15** ist zwar nicht deshalb inconcinn, weil der Baumeister zum Bewohner geworden sei, wohl aber insofern, als nur der Urheber der brennbaren Theile während des Brandes noch am Bau beschäftigt erscheint. Nicht *bestraft* (ζημ.) wird er, da sonst αὐτὸς δέ gegenstandslos wäre, sondern nur *geschädigt* an etwas, was ausserhalb seiner Person liegt, und er muss die Angst durchkosten, den Schrecken des Gerichts zu erliegen. Trotz des Mangels an Naturgemässheit des Bildes ist also die Sache völlig klar und sehr wirkungsvoll. Wegen des Begriffs des Lohnes vgl. 4 5 und Exc. zu 9 18. Zum locus classicus für das Fegefeuer neben II Mak 12 43—45 eignet sich die Stelle gar nicht, da sie nur von Lehrern und nicht von Läuterung, sondern von Prüfung und zwar bei der Parusie handelt.

c) **3** 16—23. Merkwürdig ist in 16 trotz der guten Wiederaufnahme von 9ᶜ der asyndetische Uebergang von den Lehrern zur Gemeinde, zu einem Gedanken, der 6 19 weit kräftiger eingreift, und zu dem strengen Tone in 3 17f. Indessen bricht der verhaltene Unmuth 4 7—13 noch stärker hervor, und die Gemeinde

wird nur deshalb angeredet, damit sie als einheitlicher Tempel Gottes sich nicht durch (Parteinahme für) Lehrer zerstören lasse. [16] *Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch,* der Gemeinde, *wohnt?* [17] *Wenn Jemand den Tempel Gottes verdirbt, verderben wird diesen Gott; denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr.* Weit lockerer wäre der Zusammenhang, wenn Tempel Gottes wie 6 19 Rm 8 9 11 der Einzelne wäre, der durch Hingabe an die weltliche Weisheit sich selbst zu Grunde richtet (Hst). Dann läge es fast näher, 16f für ein gegen πορνεία gerichtetes versprengtes Stück, etwa aus dem 5 9 citirten Briefe, zu halten. Dass die Gemeinde Gottes Tempel ist, wird nicht dadurch unstatthaft, dass es dann so viele Tempel Gottes wie Gemeinden giebt. Uebrigens vgl. zu 12 27. Auf ναός aber geht οἵτινες trotzdem, jedoch ohne dieses Prädicat dem Einzelnen zuzueignen. Es steht statt ὅστις nur kraft der hier auch auf den Numerus ausgedehnten Attraction an ὑμεῖς (Win 156f). Die genauere Uebersetzung: *und derartig seid ihr* fordert nicht, es auf ἅγιος zu beziehen, da sie ebenso gut zu ναός passt. Jenes wäre auch ebenso schwer ausführbar wie logisch ungenau: der Verderber des Tempels wird deshalb verderbt, weil der Tempel heilig ist; nun seid ihr heilig; folglich usw. Es wird eben vielmehr erfordert: nun seid ihr dieser Tempel. Bei beiden Constructionen handelt εἰ — ἐστιν nicht etwa vom Tempel in Jerusalem; es ist ein allgemeiner Satz, dessen Anwendung zwar schon aus 16 bekannt ist, aber in οἵτ. κτλ. doch noch sehr wirksam wiederholt wird. [18] *Niemand täusche sich* (hier nicht nothwendig = αὐτὸς ἑαυτόν *sich selbst* wie 4 3 11 31 II 3 1 5 12 10 12 [13 5] Hbr 5 4, vgl. Kg § 51, 2 14), als ob er dem angedrohten Verderben entgehen werde, wenn er durch Geltendmachen menschlicher Weisheit, sei es als Lehrer, sei es als ein deren Ueberschätzung herbeiführendes Gemeindeglied (eine Mehrdeutigkeit, in der der Uebergang von 10—15 zu 21 liegt), den Tempel Gottes verdirbt; *wenn einer meint* (zu 11 16), *weise zu sein unter euch in dieser Welt, so werde er thöricht, um* wahrhaft *weise zu werden.* Als weltliche Weisheit betrachtet P auch die weltmässige Form der Christuspredigt (zu 1 22f); daher wird ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, was nicht etwa zeitlich (zu 1 20) zu fassen ist, durch ἐν ὑμῖν nicht ausgeschlossen (zu 5 10), muss also nicht zum Nachsatz gehören. Dort träte es auch zu spät auf, da der Begriff des Weltlichen schon im Vordersatz nöthig wäre. Durch δοκεῖ ist er nicht genügend angedeutet, da ein Christ natürlich nur Gottesweisheit zu haben meint. Deshalb fügt P aus s e i n e m Sinne heraus hinzu: scilicet ἐν τῷ αἰ. τ. [19] *Denn die Weisheit dieser Welt ist Thorheit bei Gott,* d. h. nach seinem Urtheil (Rm 2 13). Vgl. 1 20. *Denn es steht geschrieben: der da packt die Weisen in ihrer Verschlagenheit,* [20] *und wiederum: der Herr* (Gott nach 19a) *erkennt die Gedanken der Weisen, dass sie* nämlich *nichtig sind.* **19.** Das Ptc. vertritt Job 5 13 auch bei LXX ein verbum finitum, gilt aber dem P bei seiner Citationsweise (zu 1 30) eher als abgerissener Satztheil. Πανουργίᾳ ist richtiger als φρονήσει der LXX, kann aber aus 5 12 διαλλάσσοντα βουλὰς πανούργων stammen. Doch auch statt δρασσ. haben die LXX καταλαμβάνων, und αὐτῶν haben sie nicht, sodass P hier einmal den Grundtext berücksichtigt (vgl. zu 14 21) oder nach Kautzsch 67—70 eine andre Uebersetzung des Job gehabt zu haben scheint. **20.** Ps 94 11 setzt P statt des ἀνθρώπων der LXX willkürlich, aber sachlich nicht falsch σοφῶν. Beide Citate handeln jedoch von der Weisheit der Frevler, die die Armen zu unter-

drücken suchen (Job 5 15 f Ps 94 1—10), besagen also fast noch weniger als 1 19 das, wofür sie citirt werden. Bei P beweisen sie zunächst 19a, damit aber zugleich 18 und 17. Nun das Ziel der ganzen Erörterung von 5 an: [21] ***Daher rühme sich Niemand über*** (zu II Th 1 4) ***Menschen; denn alles ist euer,*** [22] ***sei es P, sei es Apollos, sei es Kephas, sei es Welt, sei es Leben, sei es Tod, sei es Gegenwärtiges, sei es Zukünftiges: alles*** ist ***euer;*** [23] ***ihr aber*** seid ***Christi, Christus aber*** ist ***Gottes.*** **21.** Γάρ nimmt nicht, wie zu erwarten wäre, alles durch ὥστε Zusammengefasste (1 13—3 20), sondern nur 3 5 wieder auf, und zwar in der Wendung, dass es kleinlich sein würde, sich an einzelne Lehrer zu halten, während alles ohne Ausnahme den Gläubigen unterworfen ist. Eigentlich: zum Dienst bestimmt (διάκ. 5). Aber **22** die vom Schwung der Begeisterung getragene Aufzählung, in der man wie Rm 8 38 f das Einzelne nicht pressen darf, verallgemeinert auch den Sinn des Prädicats. Κόσμος ist bei der deutlichen Coordination aller Glieder nicht der Inbegriff der 2 folgenden Paare, sondern etwas Einzelnes: die feindselige Welt kann dem Christen nichts anhaben, das Leben, welches vor θάν. stehend nicht das zukünftige ist, dient zu seiner Heiligung, der Tod ist ihm nur der Eingang zum Genuss der μέλλοντα (Räb [2]89 f). Weit über den nächsten Zweck hinausragend bieten die wenigen Worte eine Schilderung der Herrlichkeit des Christenstandes von wunderbarer Kraft. **23.** Ebenso viel Erhebung wie Demüthigung liegt in der Kehrseite: ὑμεῖς Χρ. Der Missbrauch dieses Wortes (1 12) hebt den Gebrauch nicht auf, den sich P auch 15 23 II 10 7 nicht entgehen lässt; damit aber die Christiner es nicht auch hier missbrauchen konnten, fügt er das Höchste hinzu: Χρ. θεοῦ, wodurch alles Parteiwesen vollends als nichtig erscheint. Er hat sie also weder, wie es in 22 scheint, ignorirt, noch zweckwidrig begünstigt (so Pfl, Urchr. 88 f), sondern, indem er ihr Stichwort für Alle in Anspruch nimmt, sie ebenso fein wie wirksam rectificirt. Sachlich vgl. zu 15 28 II Th 1 12.

d) **4** 1—5. Der falschen stellt P nun die richtige Betrachtung der Lehrer gegenüber, um jedoch sofort 2—5 gegen die mit jener verbundene ungünstige Beurtheilung seiner Person zu protestiren. [1] ***So betrachte uns*** Lehrer ***ein Mensch,*** der doch als solcher nicht zum Richter berufen ist, ***wie Diener Christi und Haushalter über Geheimnisse Gottes*** (2 7; nicht etwa die Sacramente, die später μυστ. hiessen). Οὕτως könnte das Bisherige zusammenfassen, ὡς = ***nämlich als*** könnte recapituliren. Aber οἰκον. ist im Vorigen nicht so deutlich enthalten wie ὑπηρ. in διάκ. 3 5, und an das direct Vorhergehende (3 21—23) lässt sich vollends nicht anknüpfen. Also hebt οὕτως besser ganz neu an, auf ὡς weisend. [2] ***Hierbei wird im übrigen an den Haushaltern*** nur dies ***erfordert, dass einer treu erfunden werde.*** Ὃ δέ ist wohl Erleichterung, obgleich es, da schon Orig. es hat, auch ächt sein könnte (zu 15 49). Ὧδε heisst nicht etwa *sic* (Hnr), was gar nicht durch: *unter diesen Umständen* umschrieben werden darf, sondern *hic* wie schon in it vg. Zu 1 gezogen (= Hbr 13 14) ist es müssig und nachhinkend. Aber auch mit 2 verbunden bleibt es neben ἐν τοῖς οἰκον. müssig, ja auffällig. Sehr ansprechend conjicirt Bois: τί δέ mit Fragezeichen vor ἵνα (ℵ* hat τί hinter λοιπόν). Hierbei würde sich zugleich das *nur*, das im Griechischen gewöhnlich nicht gesetzt wird, aber aus dem beigefügten oder wegen scharfer Betonung (hier des πιστός) zu erschliessenden Gegensatze sich ergibt (13 9 14 16 2 14 3 1 II 3 14 Rm 9 7 f Hbr 9 17 10 1 Lc 8 13 16 16 17 10 Mt 5 46

neben 4 7 u. ö.), noch bequemer erklären (vgl. über „schon“ zu 12 3, über „erst“ zu II Th 2 6), ebenso das λοιπόν, das (auch Act 27 20 II Tim 4 8) nicht *allerdings* (so HNR) bedeutet, sondern: *neben der Thatsache, dass einer wirklich* οἰκ. *ist.* Was neben dieser und der Treue nicht verlangt wird, ist die σοφία λόγου (1 17), die man an P vermisste. Deshalb kommt er jetzt auf sich selbst, wobei übrigens die Conjectur δή sehr anspricht, da ein scharfer Gegensatz zu ἐμοί nicht vorhanden, zum blossen Fortschreiten aber δέ hinter dem betonten ἐμοί zu stark ist: [3] *Mir aber* (oder: *sicherlich*) *gereicht es zu etwas sehr Geringem* (WIN 173), *dass ich von euch* in Untersuchung gezogen und *beurtheilt* (zu 2 14 f) *werde oder* überhaupt *von einem menschlichen* Gerichts-*Tage* (3 13). Eine Andeutung, dass ein solcher in K wirklich geplant war (Wzs 290 625 = [2]279f 601f), liegt nicht sicher vor; ἡμέρα erklärt sich genügend als Vorausblick auf 5. P sagt: weder kehre ich mich an euer ungünstiges, noch ersehne ich euer günstiges Urtheil. In Letzterem liegt der Uebergang zu 3[c]—5. Nur nach dieser Seite hat ἵνα etwas Finales; da sie aber nicht die einzige ist, steht es factisch noch abgeschwächter als 2. WIN 314—318 426—430. *Aber nicht einmal selbst beurtheile ich mich* (zu 3 18) — [4] *denn nichts bin ich mir bewusst* (Exc. zu 8 7), *aber nicht darin* (= deshalb: II 5 2) *bin ich gerechtfertigt — der mich Beurtheilende ist vielmehr* (1 10 7 15 8 7 Rm 3 4 Hbr 2 6 4 13 6 12, WIN 411) *der Herr* Christus nach 5. Das Gewissenszeugniss würde das ἀνακρίνειν zum δικαιοῦν gestalten, ist aber wegen Irrthumsfähigkeit nicht ausschlaggebend. Begründend ist also 4[b]; 4[a], welches μέν haben könnte, dient nur zur Vorbereitung. S. vor 1 22. MR-HNR: nicht auf Grund guten Gewissens besitze ich die mir beim Christwerden geschenkte Gerechtigkeit (Exc. 2 zu 1 30), sondern auf Grund des Opfertodes Christi. Allein nach 4[c] handelt es sich um Gottes Urtheil im Endgericht auf Grund des Verhaltens seit jenem δικαιοῦσθαι.

Ist es aber mit diesem Gericht Ernst, so vollzieht P dadurch eine unvermeidliche Correctur an der Rm 8 30 10 9—13 5 18—21 u. ö. ausgesprochenen idealen Grundanschauung, wonach sich die Wirkung jenes anfänglichen δικαιοῦσθαι auf alle Zukunft erstreckt. Auch Rm 8 9 ist sie im Grunde schon zurückgenommen. Dass es sich im Gericht nur um Stufen, keinesfalls um Verlust der Seligkeit handle (HST, JpTh 1876, 112f), lässt sich bei 3 12—15 und auch II 5 10 Rm 14 10—12, aber nicht I 3 17 6 9 f II 11 15 Gal 5 19—21 Rm 6 21 11 21 f Phl 3 19 durchführen.

Dann kommt aber jenes δικ. hier gar nicht in Betracht; das Wort steht im ganz gewöhnlichen Sinne vom Richter, der vorhandene Rechtbeschaffenheit (zu II 6 7) nur anerkennt: I Reg 8 32 Rm 2 13. Allerdings könnte es dann heissen: ἐν τούτῳ οὐ δεδ. Aber auch οὐκ ἐν τ. erklärt sich: nicht darin, sondern nur dann, wenn der Herr usw. Nur wenn dieser in 4[c] enthaltene positive Satz wirklich ausgeführt wäre, dürfte man als Nachsatz δεδικαιωμένος ἔσομαι fordern; neben οὔ bleibt das Perf. richtig. [5] *Daher richtet nicht vor der Zeit etwas, bis gekommen ist der Herr* Christus, *der* zum Gericht nicht bloss kommen, sondern *auch in's Licht stellen wird das Verborgene,* das *der Finsterniss* angehört (Hebraismus wie Rm 1 26 u. ö.), *und offenbar machen wird* insbesondere *die Rathschläge der Herzen; und dann wird das* ihm gebührende *Lob zu Theil werden einem Jeden von Gott aus* durch Christus: also nicht ὑπό zu fordern. Hierin wie in Rm 2 16 und I Th 3 13 liegt zugleich die Vermittelung dessen, dass Rm 14 10—12 2 5 f 3 6 I Th 1 10 Gott, II Kor 5 10 1 14 I 1 8 5 5 Christus als Weltrichter erscheint.

6) **4** 6—16: Abschluss unter heftiger Ironisirung der in den Parteiungen liegenden Ueberhebung über P selbst. a) **4** 6—8: Gegen

die Ueberhebung der Kor. [6] *Dies aber, Brüder, habe ich umgestaltet auf mich und Apollos um euretwillen, damit ihr an uns lernt: nicht hinaus über das, was geschrieben steht, damit ihr nicht Einer zu Gunsten des Einen euch aufbläht gegen den Andern.* Deutlich ist zunächst nur dies: a) angeredet ist die Gemeinde, nicht die Lehrer; s. ἀδελφοί und 9 f 14 f. b) Zweck des Bisherigen ist, der Aufgeblasenheit der Kor zu Gunsten je eines bestimmten Lehrers zu wehren. Ὑπὲρ τοῦ ἑνός heisst, da κατά daneben keinen Raum hätte, nicht: *über den einen Bruder*, sondern: *zu Gunsten des einen Lehrers*, κατὰ τοῦ ἑτ. aber: *gegen den andern Bruder*, nicht: *Lehrer*, da die Individualisirung des Plurals φυσ. zwei das Subject des φυσ., also die Gemeinde umschreibende Singularglieder erfordert: εἷς und ἕτ. Freilich stände wegen des Gegensatzes von ὑπέρ und κατά das ἕτ. weit besser dem ἑνός als dem εἷς gegenüber; und da man sich eigentlich auch nicht im Interesse, sondern wegen eines Lehrers aufbläht, so liesse sich fragen, ob κ. τ. ἑτ. vielleicht uralte Randerklärung zur Sicherung der beim Gen. seltenen Bedeutung des ὑπέρ: *über* (den einen Bruder) sein könnte. Möglich ist noch: einer noch mehr als (ὑπέρ) der Andre gegen den Nächsten. c) Μετασχ. heisst: *übertragen auf* . ., wie in der Fabel das, was den Menschen zu Gemüthe geführt werden soll, auf die Thiere übertragen wird. Belege bei Hnr. Chrys. konnte hiernach glauben, P habe sich, Apollos und Kephas eingesetzt, um die wirklichen Parteihäupter in K nicht mit Namen nennen zu müssen. Hieraus ergiebt sich weiter: d) zu denen, über welche ταῦτα eigentlich zu sagen waren, gehören P und Apollos nicht mit. Wovon P eigentlich handelt, das sind also nicht die Lehrer einschliesslich der nicht genannten. Aber auch nicht letztere allein, da Apollos auszuschliessen wiederum kein Grund vorlag. Also ist es die Gemeinde. Dazu stimmt, dass nur für sie ein Nutzen erstrebt wird und die Einkleidung gewählt ist, um diesen leichter zu erreichen (δι' ὑμᾶς, ἵνα μάθ.). e) Betroffen scheinen, da nur P und Apollos genannt werden, nur deren Parteien. Aber 3 22 f ist auch Kephas genannt und die Christuspartei gestreift. 3 5—9 liess sich jedoch thatsächlich nur an P und Apollos ausführen. Die beiden andern Parteien kommen also nicht durch μετεσχ. (so Hgf), sondern wegen der Natur der Sache, und nicht allein, sondern mit in Betracht. f) Ἐν ἡμῖν spricht wegen μετεσχ. und seiner Ausführung 3 5—9 bzw. 15 nicht von einem Verhalten (Eintracht, die gerade sie vorbildlich gezeigt), sondern nur von ihrem objectiven Verhältniss als blosser Diener, in welchem aber eigentlich auch alle andern Lehrer stehen. g) Ταῦτα wird gerade nicht die Einkleidung 3 5—9 bzw. 15, sondern der eigentlich uneingekleidet auszusprechende Inhalt sein, also zunächst auf 4 5, sachlich aber bis 1 17b zurückgehen. Doch kommt hierauf nichts an. h) Wenn ἅ (oder ὅ) γέγρ. eine at. Stelle bedeutet, so muss ihr Inhalt mit ἵνα μή κτλ. übereinstimmen; eine solche findet sich aber nicht. Andrerseits gestattet das solenne γέγρ. (zu 2 9) nicht, darin einen sprichwörtlichen Ausdruck für „das rechte Maass" (Hfm) oder den Hinweis auf ein Gemeindestatut (Hnr, ZwTh 1876, 516 1) oder auch auf 1 17b—4 5 zu finden. Das AT als Ganzes aber wird durch ἵνα μή κτλ. nicht zutreffend zusammengefasst. Eher könnte es nach Hst als Norm angeführt sein, über die man in dem Weisheitsstreben nicht hinausgehen soll (woraus sich der Wegfall des φυσιοῦσθαι dann erst als Folge ergeben würde). Nach Hnr wehrt P speciell den judaistischen Vorwurf, seine Lehre verlasse den Boden des AT, durch Hinweis auf das thatsächliche Gegentheil ab. Hiergegen erinnert

aber Hst selbst, es sei nirgends angedeutet, dass P und Apollos auf Einhaltung dieser Linie Werth legten; bei Hnr ist obendrein, da der Vorwurf nur gegen P erhoben worden sein soll, die Hereinziehung des Apollos unmotivirt, und mit f sind beide Fassungen unvereinbar. i) Hst will denn auch lieber ἵνα — γέγρ. streichen. Dies wäre dann aber sicher kein „Interpretament zu μετεσχ.“; weit eher wäre τὸ — γέγρ. eine Anmerkung, dass das 2. μή (vor εἷς), das in D wirklich fehlt, in der Vorlage des Abschreibers nachträglich über dem α des 2. ἵνα hinzugeschrieben war (s. bei Blj und Mr-Hnr). Stn II 50f conjicirt: τὸ μὴ ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθαι κατὰ τοῦ ἑτ., Bois: τὸ μὴ ὑπερφρονεῖν ἵνα μή κτλ. Ὑπερφρονεῖν wie Rm 12 3 las Euthalius um 458; φρονεῖν hinter γέγρ. gilt gewöhnlich als erleichternder Zusatz, ohne welchen τό ausreicht wie Rm 13 9 Mt 19 18 Mc 9 23. Vielleicht lässt sich aber ἃ oder ὃ γέγρ. am besten als Verweisung auf 1 31 aufrecht halten, die P unvorsichtiger Weise ungenau gab, weil 1 31 ihm als besonders wichtig vorschwebte. k) Ohne mehr als εἷς zu streichen, conjicirt Fritzsche ansprechend ἕνα μὴ . . φυσιοῦσθαι κατὰ τοῦ ἑτ., eine gute Inhaltsangabe zu γέγρ. Den Inf. hat א (freilich vielleicht selbst erst deshalb, weil αι seit etwa 100 n. Chr. wie ε lautete). Es fiele dadurch zugleich der sehr auffällige Ind. Präs. nach ἵνα weg. Doch ist er, fast einstimmig bezeugt wie Gal 4 17, möglich auf Grund der später häufigen Vermengung der Modi oder der Verwechselung mit einem (contrahirten) Futur, das nach ἵνα im NT öfters steht wie sonst nach ὅπως. S. 9 15 18 13 3, Win 271f, Zahn zu Ignat. ad Eph. 4 2. — Vgl. noch Einl. I 5c. Nun ein Motiv für das μὴ φυσ.: [7] *Denn wer unterscheidet dich* zu deinen Gunsten von dem ἕτερος (11 29)? Niemand. Dazu ein zweites Motiv, in dem nicht nur die tiefste Begründung der Demuth, sondern zugleich, weit über den gegenwärtigen Zweck hinaus, der festeste Anker für den Gottesglauben trotz aller theoretischen Zweifel und für das Gebet aus dem Drange zur Dankbarkeit heraus gelegen ist: *Was aber hast du, das du nicht* von Gott erst (zu II Th 2 6) *empfangen hast? Wenn du* es *aber wirklich* erst *empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du* es *nicht* erst *empfangen,* sondern von selbst besessen? Εἰ καί wie II 5 16 11 6 Lc 18 4 Kol 2 5 I 7 21 = *magst du auch, was ich nicht bestreite (. . so bleibt doch bestehen)* passt nicht, da den geschenkweisen Empfang P selbst betont, nicht bloss nicht bestreitet. Also gehört καί zu ἔλαβες und bedeutet gegenüber μὴ λαβών: *wirklich,* wie 7 11 II 5 3 Gal 3 4. Hartung I 132f. Nachdem die Verletzung der elementarsten Wahrheit aufgezeigt ist, kann P die Ironie, die durch Fragform übrigens nur geschwächt würde, nicht mehr zurückhalten: [8] *Bereits seid ihr gesättigt, bereits seid ihr reich geworden, ohne uns seid ihr Herrscher geworden; und ich wünschte in der That* (γέ), *ihr wärt Herrscher geworden, damit auch wir* als zu euch gehörig *mit euch Herrscher würden* (nicht: *geworden wären* = ἵνα συνεβασιλεύσαμεν). Mit ἡμ. kann P sachlich und wegen 15 nur sich und höchstens ganz nebenbei seine nächsten Gehilfen meinen. Χωρὶς ἡ. nicht: *ohne unser Zuthun;* sonst müsste ἐβασιλ. Ernst, nicht Einbildung sein, wogegen ὄφελον. Und wegen des Beweises durch ἐσχ. 9 ist χωρὶς ἡ. = *ihr allein, vor uns.* Ἐβασ. deshalb und wegen συμβασ. nicht: über die Lehrer, aber auch nicht: über die Welt, was weder angedeutet noch zutreffend ist, sondern: in eurem Besitz an Weisheit und Ehre, von dem auch κεκορ. und ἐπλουτ. handelt.

b) 4 9—13: Vergleich der eignen Niedrigkeit mit der Erhabenheit der Kor. Vom συμβασ. sind wir noch sehr weit entfernt: [9] *Denn ich meine*

(zu 11 16), *Gott hat uns* (zu 8), *die Apostel* (Exc. 4c zu 15 11), die nach 12 28 die Ersten sein müssten, *als die Letzten hingestellt, wie zum Tode Verurtheilte* (15 30—32 II 11 23—26), *da wir ein Schauspiel geworden sind der Welt, sowohl Engeln,* die daran ein grosses Interesse haben (zu 2 8), *als auch Menschen.* Correcter wäre: ϑέα(μα) im ϑέατρον, dem Schauplatz der Thierkämpfe. Doch schon im 4. Jahrh. v. Chr. zeigt Corpus inscriptt. Attic. II 573 1 3 umgekehrt ϑέα = ϑέατρον = *Bühne.* Nun, genau analog 1 26—28: [10] *Wir thöricht um Christi willen* (1 18 23), *ihr aber* nach eurer Einbildung (denn Alles muss Ironie sein, und 10 15 hindert nicht) *klug in Christus,* obgleich man nach dem hierbei zu Grunde liegenden weltlichen Maassstab beim Festhalten an der schlichten Kreuzespredigt nur μωρός sein kann; *wir schwach, ihr aber stark; ihr in Ehre, wir aber in Unehre.* Die chiastische Wortstellung erleichtert die Anknüpfung der Ausführung: [11] *Bis zur jetzigen Stunde* (gegenüber ἤδη 8) *sind wir zugleich* (eigentlich *sowohl . . als*) *hungrig und durstig und unbekleidet und gemisshandelt* (Mc 14 65 Act 23 2) *und unstät* (II 11 23—29 6 4—10 4 7—12) [12] *und mühen uns arbeitend mit den eignen Händen,* was nach Exc. zu I 9 18 allerdings des P grösster Stolz, an sich aber nach 9 4—14 ein starkes Stück ἀτιμία war. Ein Beleg für diese und für die Schwäche ist aber bei so äusserlicher Betrachtung auch das V e r h a l t e n gegenüber den Unbilden, das in Wahrheit die ganze Hoheit des Christenthums enthält: *geschmäht segnen wir,* statt unsre Ehre kraftvoll zu vertheidigen, *verfolgt dulden wir,* [13] *verleumdet begütigen wir; wie Kehricht,* das aus *der* ganzen *Welt* ausgeworfen wird, *sind wir geworden, Aller Abschaum, bis jetzt* und vermuthlich auch ferner; wie ἄχρι 11. Das seltene δυσφ. (II 6 8) ist vor βλασφ. vorzuziehen. Nur wegen ἐγενήϑημεν steht auch περικαϑ. im Plural. Prv 21 18 der Sing. für כֹּפֶר. Doch ist „Fegopfer“ (Lth) zur Abwendung eines öffentlichen Unglücks, wozu die Griechen Verbrecher nahmen, sachlich unpassend und ein Gedanke wie Kol 1 24 für P unmöglich.

c) 4 14—16: Gemilderter Abschluss. [14] *Nicht euch beschämend schreibe ich dies,* nämlich 8—13, *sondern als meine geliebten Kinder* euch *ermahnend* (oder: *ermahne ich* euch). 6 5 15 34 scheut sich P nicht, den Kor etwas πρὸς ἐντροπήν zu sagen. Aber seine persönlichen Verhältnisse will er dazu nicht benutzen. Τέκνα: [15] *Denn falls ihr zehntausend Zuchtmeister habt in Christus, so doch* (8 6 9 2 II 4 16 5 16 11 6) *nicht viele Väter; denn in Christus Jesus* zu sein (zu I Th 4 7) *habe durch die* Verkündigung der *Heilsbotschaft* (zu I Th 1 5) *i c h euch gezeugt* (Phm 10 Num 11 12). Der Vergleich der nach P gekommenen Lehrer, die die Kor in deren Gemeinschaft mit Christus leiteten, mit den zur Beaufsichtigung der Knaben angestellten Sklaven schliesst nach dem Bisherigen nicht den Vorwurf der Strenge und Lieblosigkeit ein, sondern nur die Behauptung, dass naturgemäss keiner die Kor so lieben könne wie P. Hst vermuthet noch eine Anspielung auf den νόμος παιδ. der Judaisten unter ihnen (Gal 3 24f). Ἐν Χρ. 15c muss wie 15a der K o r Gemeinschaft mit Christus bedeuten, die aber damals erst zu begründen war. [16] *Ich ermahne euch daher: werdet Nachahmer von mir* (11 1 I Th 1 6) in den bisher berührten Dingen.

7) 4 17—21 Anhang und Uebergang: über des Tim und des P eignes Kommen nach K. [17] *(Eben) deswegen habe ich euch Tim gesandt, der mein geliebtes und treues Kind* (15) *in* der Gemeinschaft mit *dem Herrn* Christus *ist, der euch erinnern wird an meine Wege in Christus Jesus, wie ich überall in*

jeder Gemeinde lehre. Darauf legt P auch 7 17 16 1 (14 33f) Gewicht. Wegen ἐὰν ἔλθῃ 16 10 ist ἔπεμψα nicht Präteritum des Briefstils. S. IV 7 und zu II 2 4. Dass das Erinnern des Tim an den Wandel des P in der Weise geschieht, wie P überall lehrt, ist unvollziehbar. Ὁδοί heisst aber auch nicht *Lehren,* wozu καθώς Epexegese wäre. Zudem geht διὰ τοῦτο (mit oder ohne αὐτό) auf Sittliches. Also soll Tim an den Wandel des P erinnern, welchen führend dieser überall lehrt. Speciell an seine Demuth; doch ist der Auftrag des Tim natürlich umfassender. [18] ***Als ob ich aber zu euch nicht käme, haben sich Einige aufgebläht;*** [19] ***ich werde aber bald zu euch kommen, falls der Herr wollen wird*** („Gott" steht Rm 1 10 15 32 in der nach Jak 4 15 benannten „conditio Jacobea"; s. zu Th XIV), ***und werde kennen lernen nicht die Rede der Aufgeblähten, sondern die Kraft*** derselben (zu 2 4); [20] ***denn nicht auf Rede*** beruht ***das Reich Gottes*** (zu I Th 2 12), ***sondern auf Kraft*** bezüglich der Herbeiführung rechten Wandels bei sich und Andern. Sittliches muss gemeint sein wegen des Zusammenhangs mit 5f. Und ernst war die Sache: [21] ***Was wollt ihr? Soll ich mit einer Ruthe zu euch kommen oder in Liebe und Sanftmuthsgeist?*** Ἐν ῥάβδῳ braucht nicht Hebraismus zu sein. WIN 363f. Der heilige Geist heisst zwar II 4 13 πν. πίστεως, Rm 8 15 πν. υἱοθεσίας, kann aber kein Parallelglied zu ἀγάπῃ bilden. Vgl. II 12 18 (Gal 6 1?). Zu 18—21 s. IV 8b.

Zu 1 10—4 21. Die Frage, gegen welche der Parteien P sich richte, ist deshalb schwierig, weil Bekämpfung alles Parteiwesens und einzelner Parteien verflochten ist. 1. Angeredet ist immer die ganze Gemeinde: 1 26 30 2 1—5 3 1—3 16 4 3 5 6 14—17, bekämpft wird in der Hauptsache das Parteiwesen überhaupt: 1 29—31 3 21, und der Zusammenhang bestätigt dies auch da, wo nur einzelne Parteihäupter genannt sind. 3 22 konnte Christus unter den menschlichen Parteihäuptern nicht mit aufgezählt werden, P weiss aber die Christuspartei in 3 23 sehr wohl zu treffen (s. Erkl.); 3 4 müssten nach 3 3 auch Kephas und Christus genannt sein, wenn nicht letzteres eine gewisse Scheu vor einem Vorwurf gegen das Bekenntniss zu Christus, ersteres die Schonung für Kephas verhindert hätte und 3 5—9 nur von P und Apollos sich sagen liess. Wegen des letzteren Umstandes ist die Illustrirung des der ganzen Gemeinde zu Sagenden (4 6 9f 14f) an P und Apollos nicht so gemeint, dass es nur deren Anhänger anginge. S. zu 4 6d—f. 2. Die weltliche Weisheit dagegen führt auf Besonderung. Dass nun P den (judaistischen) Vorwurf abwehren müsse, sie in K gepredigt zu haben (HGF, HNR), würde zwar zu dem οὐ 1 17 2 1f 4 13 3 1 f (vgl. II 1 12 2 17 4 2 5 I Th 2 3—6) sowie zu 1 21—26 passen. Allein a) dann würde P sich auf Abwehr beschränken. Da er so stark aggressiv vorgeht wie 1 19f 29 3 18—20, Weise, Starke und Hervorragende 1 27f beschämt sehen will und genau dieselben Eigenschaften 4 10 den Kor zuschreibt und die aus der Polemik gegen weltliche Weisheit sich ergebenden Mahnungen 1 29—31 3 18 21 direct an sie richtet, so muss letztere in K selbst Boden gehabt haben, und zwar ohne dass man P auch nur dem Anschein nach dafür verantwortlich machen konnte. b) Σοφία σαρκική II 1 12 bildet keine Parallele, da es sich dort um Sittliches handelt, und verhüllt (zu II 4 3) konnte des P Evangelium einem Judaisten erscheinen, ohne dass ihm dieser geheime Weisheitslehre vorwarf. c) Sehr zweckwidrig würde sich P 2 6—16 einer ihm wirklich eignen, über die schlichte Kreuzespredigt hinausgehenden (Exc. zu 3 4) Weisheit rühmen, da dies dem Vorwurf der Gegner leicht Nahrung geben konnte. d) Vielmehr muss man die Weisheit in seiner Predigt vermisst haben (zu 4 2). P antwortet einerseits 1 17—2 5, sie liege schon in der Kreuzespredigt an sich, es sei aber göttliche Ordnung, dass diese der Welt in Form der μωρία gebracht werden müsse; die Form der σοφία λόγου habe er vermieden, um nicht den Inhalt dadurch in den Schatten zu stellen. Andrerseits 2 6—3 4: Weisheit in Form von Weisheit, aber mit demselben göttlichen Inhalt wie die μωρία, lehre er sehr wohl unter Vollkommenen = Geistbegabten, was die Kor aber eben nicht seien. e) Der Anlass zu jener

Anforderung an P muss neben der Gewöhnung der Kor an philosophisch gefärbte Vorträge doch wohl in der Predigtweise des Apollos gesucht werden. S. IV 1 c. f) Gegen den ihm so nahe stehenden (3 5—9 16 12) Apollos würde P allerdings nicht so heftig wie 1 19f 29 2 5 polemisiren, wohl aber gegen seine Anhänger, die ihn überschätzten und damit den Kern des Evangeliums hinter seiner weisheitsvollen Einkleidung zurücktreten liessen. Dass P dies sehr ernst und principiell nimmt, zeigt 1 20—25, wo er die Form der σοφία λόγου für die Predigt der im Kreuz liegenden σ. θεοῦ aus sachlichem Fussen auf der σ. κόσμου herleitet und sich demgemäss gegen die Weisheit von Nichtchristen richtet, obgleich er es nur mit Christen zu thun hat (zu 1 17 22f 29), sowie 3 18—23, wo er auch den Anschluss an Kephas (und Christus) auf weltliche Weisheit zurückführt. 3. Wie hierin eine Polemik gegen die Kephas- und die Christuspartei eingeschlossen ist (vgl. auch γραμματεύς 1 20, Ἰουδ. 1 22f), so liegen Anspielungen auf sie auch sonst vor. Schon 3 10—15 werden die andern Lehrer mit gemeint sein, wenn auch an Apollos wegen 3 8 nicht bloss bei Gold, Silber und Edelsteinen gedacht ist; ebenso hiernach die 2 andern Parteien 3 17, ferner 2 15 4 3, da das ἀνακρίνειν des P 9 3 von Judaisten ausgeht, auch wohl 4 15, nicht aber oder wenigstens nicht speciell sie 3 11 4 6—8 10 ἐν Χρ. (so Hgf, ZwTh 1888, 179—187), 4 18—21 (so Pfl, Urchr. 93, Ws, Einl. § 19, 6, u. A.). S. Erkl. und IV 8 b.

III. Hauptheil 5 1—6 20: Gegen die Duldung des Blutschänders (5 1—8) und andrer Sünder (5 9—13), gegen Processiren vor heidnischen Gerichten (6 1—11) und eigne Hurerei (6 12—20). 1) 5 1—8. [1] *Ueberhaupt hört man bei euch von Hurerei, und von einer solchen Hurerei, welche nicht einmal bei den Heiden* vorkommt, *dergestalt, dass einer das Weib seines Vaters hat.* An das Vorhergehende würde „insbesondere" oder „sogar" anknüpfen. Also mit sehr wirksamem Asyndeton, wodurch das Ganze zur Rechtfertigung für 4 21 wird: sowohl im allgemeinen ἀκ. πορν., worüber 9—13 6 12—20, als auch in Einem Falle τοιαύτη κτλ. Καί also nicht = *und zwar*. „Sie wird bei euch gehört, weil besprochen" wäre correct, aber unnatürlich. [2] *Und ihr seid aufgebläht* (4 6 19) *und seid nicht vielmehr traurig geworden, damit aus eurer Mitte weggeschafft würde der, welcher dieses Werk vollbracht hat?* Frage ist wirksamer als Ausruf. Die Wegschaffung musste Absicht (ἵνα) der Gemeinde sein und wäre durch πενθ. zum Vollzug gekommen. Glänzend, aber nicht nöthig ist Naber's Conjectur ἐπενοήσατε. Ἵνα ἀρθῇ = ἀρθήτω wie II 8 7 Mc 5 23 (14 49?) Eph 5 33 griffe dem Folgenden vor. Vielmehr: dies hättet ihr unbedingt thun müssen; [3] *denn ich für meine Person* (μέν, welchem kein ὑμεῖς δέ folgt, da es zur Wiederholung von 2 führen würde; vgl. I Th 2 18) *habe abwesend dem Leibe, aber anwesend dem Geiste nach bereits wie* leiblich *anwesend gerichtet den, der so dies vollbracht hat,* [4] nämlich *in dem Namen des* (oder: *unsres*) *Herrn Jesus, wenn ihr versammelt seid und mein Geist mit der Macht unsres Herrn Jesus,* [5] *zu übergeben den Betreffenden* (zu 16 16) *dem Satan zu Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesus* (zu 4 5). Die anakoluthische Wiederaufnahme des τὸν κατεργ. durch τὸν τοιοῦτον: ich habe *entschieden* (2 2), den κατ. zu übergeben, wäre leichter als obige Constructionsänderung (wie Mc 14 64): ich habe *gerichtet* τὸν κατ., nämlich den Betreffenden zu übergeben, wobei Letzteres doch vielmehr von einem *Entscheiden* abhängt. Aber ὡς παρών ist hierbei verständlicher, da zum Richten immerhin leibliche Anwesenheit wünschenswerth erscheint, gar nicht dagegen zu der Entscheidung, in geistiger Anwesenheit das Gericht vollziehen zu wollen. Οὕτως: als Christ, oder: unter den euch bekannten erschwerenden Umständen, vielleicht aber nach Art einer juristischen Formel nur häufend. Aeusserst durchsichtig wird das Ganze

bei Bois, der bei der Lesart ὡς ἀπών vor τῷ σώμ. in D^{bc}FGL ὡς und παρών einst ausgelassen, am Rande nachgetragen und von da in fehlerlose Codices fälschlich auch noch hinter κέκρ. eingesetzt glaubt und οὕτως vor τόν stellt. Σὺν δυν. zu παραδ. gezogen hiesse *mittels*, wofür aber σὺν θεῷ u. a. bei Hnr kaum zureichende Belege bietet, zumal da hier die Beziehung zu συναχθ. sprachlich so nahe liegt. Dass die Macht Jesu dabei ist, wenn die Gemeinde und der Geist ihres Apostels versammelt sind, liegt gar nicht so fern; ihre Andersartigkeit ist dabei eben durch σύν statt καί gewahrt. Die δύν. kann aber auch mit dem Geiste des P allein verbunden sein; und so scheinen es die Kor nach II 13 3 verstanden zu haben. Ἐμοῦ ist nicht etwa betont; s. Exc. 4c zu 11 34. Ἐν ὀνόμ. gehört neben σὺν δυν. trotz Mt 18 20 nicht auch noch zu συναχθ., wie ebenso wenig b e i d e zu παραδ. gehören würden.

1. Die Umstände. Da nicht μήτηρ steht, ist jedenfalls die Stiefmutter gemeint. Genau so unterscheidet Lev 18 7f. Nach 20 11 (Dtn 27 20) stand auf dem Verbrechen der Tod. Bei den Heiden wird es P nach Rm 1 26f nicht absolut leugnen, sondern nur als unerhört hinstellen wollen. Ἔργον und die Ptc. Aor. sprechen mehr für Ehe als für Concubinat. Auch ἔχειν steht von der Ehe 7 2 Mc 6 18. Dass dazu nicht μοιχεία statt πορν. nöthig ist, s. Mt 5 32 19 9 Hos 3 3 Am 7 17 JSir 23 23, und dass P neben dem angedrohten Gericht nicht erst auf Scheidung dringt, ist ganz natürlich. Der Obrigkeit konnte die Ehe leicht verborgen geblieben sein (in Rom wurde ein Incest mit der Tochter nach Tac., ann. VI 19 mit dem Tode bestraft). Der Vater war, wenn Ehe vorliegt, sicher todt. II 7 12 kommt gar nicht in Betracht. S. Exc. 4 zu II 2 11. Die Frau war ohne Frage Nichtchristin, da sich P sonst auch gegen sie aussprechen würde. 2. Die Strafe. a) Ἵνα ἀρθῇ 2 wird durch 13 als Act der Kor, nicht Gottes erklärt. Wegen γάρ 3 muss er entweder mit dem in 3—5 identisch oder bei argumentum a majori ad minus in diesem nur mit enthalten sein. Im letzteren Falle liesse aber P die strengere Strafe von 3—5 in 13 wieder fallen, hätte sie also nur als das e i g e n t l i c h Richtige oder als das angeführt, was geschehen solle, wenn die Kor die mildere nicht von selbst vollzögen. Allein solche Unsicherheit wäre bei ihm, zumal in einem so flagranten Falle, ganz unwahrscheinlich. Auch wäre es ungerecht, den Verbrecher je nach dem Verhalten der G e m e i n d e verschieden zu bestrafen. Und doch wäre dies das Resultat; denn eine Nachholung der strengeren Strafe ist ausgeschlossen, sobald der Mann durch Ausstossung der Jurisdiction der Gemeinde entrückt ist. Am wenigsten ist so früh an eine feste Unterscheidung eines kleineren, in einfacher Ausschliessung bestehenden, und eines grösseren, den Aposteln vorbehaltenen Bannes (Mr) zu denken (zu 16 22), schon weil als eigentliche Instanz vielmehr die Macht Christi erscheint. Also wird die Strafe in 2—5 13 Eine sein. b) Hnr findet nun 3—5 (wie 2 13) nur E x c o m m u n i c a t i o n, da σατ. ja nach II 4 4 der Herrscher der nichtchristl. Welt ist. Dabei kann er aber ὄλεθρος σαρκός nur ganz matt deuten: der Satan entfesselt die Begierden der σάρξ und diese zerstören, jedoch ohne bestimmte Heimsuchung des Leibes, die Lebensbedingungen, sodass schliesslich die σ. zu existiren aufhört, was aber nach 15 50 ohnehin allen Menschen geschieht; und inwiefern dies den Zweck hat, den Geist zu retten, vermag er vollends nicht zu sagen. c) Also muss ὄλ. σ. etwas Stärkeres sein: ein Strafwunder. Nach Act 5 5 10 denkt man am leichtesten an augenblicklichen Tod. Der Satan würde als Todesengel fungiren (zu 10 10). Wie soll aber der Tod zur Rettung des Geistes führen? Weil dieser sonst durch das Fleisch angesteckt würde? Evl 23 citirt hierfür noch Henoch 67 8f 13. Aber der Geist des Frevlers ist ja längst nicht mehr intact und bedarf vielmehr erst der Läuterung. Gemeint ist nämlich so wenig wie bei P 5 3f der in ihn eingegangene Gottesgeist, sondern der ihm von Natur eignende Geist (Exc. zu I Th 5 23), an dessen Rettung aber deshalb so viel gelegen ist, weil der göttliche sich bereits mit ihm verbunden hatte. Seine Läuterung geschieht nun natürlich nicht durch blossen Reueschmerz (s. σαρκός), auch nicht durch Ertödtung der Sündhaftigkeit, die nicht dem Satan obläge, sondern durch körperliche Leiden, die jedoch, weil sonst ὄλ. und σαρκός nicht zu ihrem Rechte kämen, mit dem Tode

enden. S. 11 32 (II 12 7 Lc 13 16 22 31 Job 2 7). d) Dies könnte nun in 2 13 dann ebenfalls liegen, wenn nach at. Vorstellung, z. B. Num 19 20, mit dem Ausschluss aus der Gottesgemeinde der Tod verbunden gedacht wäre, was aber ganz unwahrscheinlich ist, da man in Israel seit dem Exil (Esr 10 8) und in den griech. Genossenschaften den einfachen Ausschluss kannte. Muss aber 2 13 und 3—5 trotzdem dasselbe besagen, so ist αἴρειν κτλ. nur ein kurzer Ausdruck für das 3—5 näher Beschriebene. Um so leichter wäre dies, wenn etwa in den Excommunicationsformeln der Satan bereits eine Stelle hatte, was freilich aus der Synagoge nicht belegt ist. Umgekehrt ist 3—5 auch ohne sofortigen Tod die Entfernung aus der Gemeinde selbstverständlich mit zu denken. Auf Festsetzung des Tages, wegen deren Mangel St 271 die Sachlage unklar und deshalb fingirt findet, auf neue schriftliche Anweisung oder auf Sendung eines Vertreters sollten die Kor dann ebenso wenig warten, wie ihre vorherige Anzeige des Tages an P nöthig ist; sondern eben hier sagt ihnen P (κέκρικα), dass sein Geist sammt der Macht Jesu bei ihnen anwesend sein werde, sobald sie zur Ausführung des angeregten Verfahrens zusammenträten. 3. Bei Beurtheilung des Verfahrens hat sich Rck mit Recht ausser Stande gefühlt, ihm „das Gepräge einer Leidenschaftlichkeit abzuwischen, die nimmer gut thun mag". Der sittliche Ernst des P und seine Ueberzeugung von dem Eingreifen Christi erscheinen zwar in einem ganz erhabenen Lichte; aber auch ein Apostel bleibt doch Mensch und sitzt nicht im Rathe Gottes. Ob die furchtbare Strafe wirklich schliesslich zum Heil führen werde, war doch nicht so unbedingt sicher. Und man denke an die Consequenzen, die die Uebernahme solcher Strafgewalt durch kirchliche Instanzen haben muss und, nur mit Hilfe des weltlichen statt des göttlichen Arms, reichlich gehabt hat. Dass aber der Kirche versagt sei, was dem Apostel erlaubt war, ruht auf sehr anfechtbaren Voraussetzungen. Speciell unvorsichtig war das Vorgehen gegenüber einer nicht mehr unbedingt gehorsamen Gemeinde (doch s. IV 8b). Die Apologeten gehen denn auch weit lieber darauf aus, hier bloss Excommunication zu finden (s. auch Exc. 3b zu 14 40), zugleich um bei II 2 5—11, was sie allgemein auf dieselbe Sache deuten, P gegen den Vorwurf matter Nachgiebigkeit zu sichern.

5 6 *Nicht schön* ist *euer Ruhm. Wisst ihr nicht, dass ein kleiner Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert* (Gal 5 9)*?* Καύχημα, nach der Wortbildung Gegenstand, nicht Act des Rühmens, muss wegen des Asyndeton vor und hinter 6a etwas soeben Behandeltes sein und auf Ignorirung von 6bc beruhen. Dass sich nun die Kor des Blutschänders um sonstiger Vorzüge oder hoher Stellung desselben willen gerühmt hatten, wäre möglich; aber nicht leicht hiesse er μικρὰ ζύμη. Nach 8 ist die ζ. vielmehr in den Kor zu suchen, also hier zunächst in der der Connivenz zu Grunde liegenden sittlichen Laxheit. Καύχ. geht daher auf die Vorzüge auf andrem Gebiet, wegen deren sie nach 2 aufgebläht sind, bezeichnet nun aber doch nicht diese selbst, sondern das Rühmen derselben = καύχησις wie II 5 12 9 3 (s. Gr und das Umgekehrte zu I 15 31), da von ihnen nach 6bc οὐ καλόν nicht an sich, sondern nur wegen der neben ihnen bestehenden und ihren Werth in Frage stellenden sittlichen Laxheit gelten soll. Der Sauerteig galt als etwas Unreines. Daher: 7 *Schafft den alten Sauerteig* zum Zweck eurer Reinigung *hinaus, damit ihr ein frischer Teig seid, wie ihr* ja *sauerteigfrei seid; denn als unser Passa wurde Christus geopfert.* Teig vom vorhergehenden Tage, der sauer geworden war, benutzte man zum Säuern des neuen Teiges. Vor dem Passa aber musste aller Sauerteig entfernt werden: Ex 12 19 13 7. Gemeint ist nach I 5 6 nicht der Blutschänder, sondern die ihn duldende Laxheit; παλαιά, für das Bild überflüssig, bezeichnet ihren Ursprung aus dem Heidenthum (Rm 6 6). Mit ἐστέ, nicht etwa ἔστε als Impt., vollzieht P nur in umgekehrter Ordnung den Uebergang vom Dogmatischen zum Ethischen wie Gal 5 25, vgl. I 6 11. Durch Christi Tod sind die Gläubigen der Idee nach gereinigt. Ganz

unangebracht wäre ihre Vergleichung mit den Juden: auch u n s e r Passa, nämlich Christus. Καὶ γάρ vielmehr wie I Th 3 4; καί gehört nur zum Ganzen: *denn* es ist dem Gesagten entsprechend *auch* wirklich so, dass usw. Passaopfer heisst Christus bei P nur hier, und nur wegen der Gedankenverbindung mit ζύμη. Sittlich reinigende Kraft hat das Passaopfer gerade nicht, auch bei Jesus nicht, wenn er sich beim letzten Mahle als solches, nämlich als Opfer betrachtet, um dessen willen die von dem gleichen Geschick (nicht: von Strafe) Bedrohten verschont bleiben. Die Idee wird hier auch nur gestreift (vgl. Exc. 4 c zu 11 34). Um so weniger ist sie so buchstäblich gemeint, dass Jesus nun auch in der gesetzlichen Stunde und Weise des Passalammes gestorben sein müsse, wie nach Joh 13 1 29 18 28 19 14 31—37 auf Grund von Ex 12 6 f 46 gegen Mc 14 12 14 15 25 (s. „Kathol. Briefe" S. 366 f in EWK; Htzm, Einl. 434 = ²460 = ³448 f). [8] *Daher lasst uns feiern nicht in altem Sauerteig noch in Sauerteig von Schlechtigkeit und Bosheit, sondern in Ungesäuertem von Lauterkeit und Wahrheit.* Bei der rein bildlichen Sprechweise könnte das ganze Leben der Christen als ein fortwährendes Osterfest erscheinen. Da man aber in K wenn auch nicht das jüd. Passa, so doch sicher seinen christl. Ersatz feierte, so deutet ἑορτ. eher hierauf und dann auf Abfassung vor (nicht: um) Ostern. Μηδέ will etwas Neues einführen. Und in der That lenkt εἰλικρ. und ἀληθ. höchst geschickt zu der Unwahrhaftigkeit der Kor über, mit der sie sich gestellt hatten, als verständen sie den frühern Brief nicht (10). Κακία und πον. dagegen sind hierfür entschieden zu stark, kehren also, wenn sie nicht auf blosser Rhetorik beruhen sollen, doch noch einmal zu dem mit μηδέ bereits verlassenen Gedankenkreis zurück.

2) 5 9—13: Zurückweisung einer falschen Auslegung des Verbots des Umgangs mit Hurern usw. im frühern Brief, asyndetisch als Ausführung zu 8 c, sachlich zugleich zur Verstärkung von 2—5 angereiht. [9] *Ich schrieb euch in dem* euch hier gewiss in Erinnerung tretenden (τῇ) *Briefe, nicht Umgang zu pflegen mit Hurern;* [10] *nicht überhaupt mit den Hurern dieser Welt oder den Betrügern* (so wegen der engen Verbindung durch καί mit ἅρπ. und wegen 6 10; *Habsüchtigen* wäre zu schwach) *und Räubern oder Götzendienern* (s. 8 10 10 7 14 20 f), *da ihr hiernach* allerdings (7 14) *aus der Welt hinausgehen müsstet,* wenn ihr diese Forderung erfüllen solltet. [11] *So aber schrieb ich euch, nicht Umgang zu pflegen, falls einer, der sich einen* christl. *Bruder nennt* (oder: *der ein* chr. *Br. heisst), ein Hurer oder Betrüger oder Götzendiener oder Lästerer oder Trunkenbold oder Räuber ist, mit dem Betreffenden* (zu 16 16) *nicht einmal zusammen zu essen.* **9.** Wäre ἔγραψα Präteritum des Briefstils (zu II 2 4), so würde ἐν τῇ ἐπιστ. fehlen. Ebenso, wenn ἔγρ. auf 2 6 f zurückwiese, was obendrein gar nicht passt, schon weil an dem citirten Orte nach 10 f auch die übrigen Sünden erwähnt gewesen sein müssen, die in 9 nur wegen des Anschlusses an 1—8 fehlen. Ἐν τῇ ἐπιστ. ohne προτέρᾳ oder dergl. auch II 7 8. Also in einem verlornen Briefe hat P dies geschrieben, und die Kor haben geantwortet: da müssten sie ja aus der Welt hinausgehen. Vgl. III 1. Als Consequenz des Missverständnisses erkennt P diese Meinung an; eben deshalb aber legt er letzteres dem Mangel an Aufrichtigkeit (8 c) zur Last. Er stellt fest: **10** οὐ πάντως scil. ἔγρ. κτλ. (daher nicht μή). Τοῦ κόσμου τούτου scheint wegen des Gegensatzes ἀδελφός in 11 und des einfachen κόσμου 10 b die nichtchristl. Welt zu bedeuten (zu 1 20). Allein dann hiesse οὐ πάντως gegenüber dem strengen μηδὲ συνεσθ. 11:

nicht gänzlich, sondern nur in gewissen Beziehungen, was sachlich unpassend und andrerseits unlogisch wäre, da das nur auf christl. Sünder bezügliche Verbot bei den nichtchristlichen die einfache Negation jedes Verbots fordert. Oder es wäre = πάντως οὐ *durchaus nicht* 16 12, was durch die Interpunction οὐ, πάντως scil. οὐ möglich und Rm 3 9 unvermeidlich (WIN 515 f, vgl. οὐ πάνυ KN § 512 A. 3), aber nie naheliegend ist und das Verbot bezüglich heidnischer Sünder fast zu stark ablehnt. Also rechnet P so notorische Sünder eben auch als Christen zu „dieser Welt" im sittlichen Sinne (zu 3 18 f), und da dann zu dieser eben alle Sünder gehören, so ist sie sachlich = Welt überhaupt (10 b). Οὐ πάντως sagt also, dass sich das Verbot *nicht* auf alle Sünder *überhaupt*, sondern nur auf die Christen unter ihnen bezog. **11** bringt das Positive zu 10, handelt also nicht etwa vom jetzigen Brief, in dem erst das Richtige deutlich gesagt würde; auch deshalb nicht, weil der Grund in 12 nicht erst jetzt in Geltung tritt. Νυνὶ δέ ist also logisch, wie 15 20 Rm 3 21 7 17 und das classische νῦν δέ I 7 14 12 20, das auch 5 11 12 18 gut bezeugt ist: *factisch aber.* Vgl. zu 13 13 14 6. In der Aufzählung ist kein fein durchdachtes Schema zu suchen, schon wegen der Abweichung von 10. Τῷ τ. μηδὲ σ. ist beim Dictiren angefügt, als ob μὴ συναναμ. nicht vorherginge. Das Herrnmahl wäre deutlicher bezeichnet. Gemeint ist daher als der geringste Grad des Umgangs das gemeinsame Essen an (eignem oder) fremdem Tische. Nur ein Schluss a minori ad majus führt zur Ausschliessung vom Herrnmahl. 11 17—34 sagt P über sie nichts. Ob er sie gegenüber nicht Excommunicirten gewünscht hat, bleibt ungewiss. Nun der Grund, weshalb nur christl. Sünder gemeint waren: [12] ***Denn was geht es mich an, die Draussenstehenden*** (zu I Th 4 12) ***zu richten? Richtet nicht die Drinstehenden ihr,*** [13] ***die Draussenstehenden aber wird Gott richten*** (oder: *richtet Gott*)***? Schafft den Bösen aus euch weg!*** Correct wäre: richtet nicht a u c h ihr n u r die Gemeindeglieder? Dann könnte 13 a Aussagesatz sein. Jenes „nur" könnte sich aus Betonung von ἔσω ergeben (zu 4 2). Da diese aber neben dem Ton auf ὑμεῖς zurücktritt, so ist 12 b erst mit 13 a beweisend für 12 a (vgl. vor 1 22). Und selbst dies hindert eigentlich der Ton auf ὑμ., welcher P als Richter τῶν ἔσω ausschliessen zu wollen scheint. Aber es ist nur der Gedankengang sehr zusammengedrängt. Statt *ich wie ihr* setzt P sofort: *ihr*, um die Kor höchst wirksam daran zu erinnern, dass sie das Richteramt in der Gemeinde eigentlich haben und üben, nur gerade in dem schlimmsten Falle nicht. Deshalb wird auch τὸν πονηρόν nicht collectiv sein, trotz des Anklangs an Dtn 17 7 22 21: καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.

3) **6** 1—11: Gegen das Processiren vor heidnischen Gerichten (1—6) und die zu Grunde liegenden Sünden überhaupt (7—11). Durch 5 10—12 ist P an diesen ohnehin zu besprechenden Punkt erinnert und fügt ihn in briefmässiger Freiheit verbindungslos gleich hier ein. a) **6** 1—6. [1] ***Gewinnt es*** wirklich ***einer von euch, wenn er eine*** Rechts-***Sache*** nach 7 f wegen Mein und Dein, Beleidigungen usw. ***gegen den Andern hat, über sich, zu processiren vor den Ungerechten*** (sarkastisch statt ἀπίστων 6; vgl. Gal 2 15) ***und nicht vor den Heiligen*** (zu 1 2)***?*** Nur vor diesen dürftet ihr es thun. [2] ***Oder wisst ihr nicht, dass die Heiligen die W e l t richten werden?*** Nicht κρίνουσιν, wegen 3. ***Und wenn*** doch ***durch euch die W e l t gerichtet wird, seid ihr*** da ***unwürdig ganz g e r i n g e r Gerichte?*** [3] ***Wisst ihr nicht, dass wir Engel richten werden? Geschweige denn Dinge des gewöhnlichen Lebens*** (Lc 21 34)***!*** 1 f. Ἢ οὐκ οἴδατε

fordert vor sich: das Gesagte müsst ihr zugeben bzw. befolgen; oder, wolltet ihr dies nicht, so wüsstet ihr nicht, was ihr doch wisst. Correct Rm 6 3 7 1 11 2. Die Formel ist sachlich = γάρ. Deshalb obiger Zwischengedanke. Dass er implicite schon in 1 liegt, ergiebt sich bei Betonung von ἁγίων. Wenig natürlich ist die von τολμᾷ (Hst): *ohne Recht* unterfängt sich einer, wobei 1 übrigens Aussage sein müsste. Τὶς wegen der Plurale in 2—4 nicht wie 5 1 ein Einzelner. Unwürdig wären die Christen nicht des Rechtnehmens vor geringen, weil heidnischen Tribunalen (vielmehr d i e s e wären i h r e r unwürdig), sondern wegen 4 unwürdig, d. h. zu gering, *Gerichtsverhandlungen* über ganz einfache Dinge zu halten. Oder: *Gerichtshöfe* zu bilden, wobei ἐν = im Schoosse des Collegiums. Dies ist aber fernerliegend und neben dem häufigen griech. und hebraisirenden Gebrauch = διά nicht nöthig. Win 363 f. Auch passt *Gerichtshöfe* nicht für 4. **3.** Μήτιγε β. gehört nicht mehr zur Frage, da das dabei zu ergänzende Verbum nicht mehr von ὅτι abhängt; 3[ab] ist Beweismittel, 3[c] Beweisziel. Dass die Christen die (Menschen-) Welt (zu 1 20) und die Engel richten werden, ist nicht nach Mt 12 41 f Rm 2 27 zu einem Uebertreffen abzuschwächen, sondern völlig ernst zu nehmen als ein Stück des βασιλεύειν im messianischen Reiche: Sap 3 8 (Dan 7 14 18 27) Mt 19 28 Lc 22 30 Apk 20 4, Evl 16—20. Der König (desselben) erscheint ja zugleich als Richter und es gilt auch im Messiasreich noch, theils fremde Völker auf den Weg des Rechts zu weisen (Mch 4 3), theils im eignen Volk den Armen Recht zu verschaffen (Jes 11 3 f) und der Ungerechtigkeit zu wehren („Ps Salomo's" 17 28 f). Die Betheiligung der Gläubigen braucht also keineswegs auf das Endgericht eingeschränkt zu sein und darf noch weniger zu blossem Beifallgeben herabgedrückt werden. Ἀγγ. sind nicht ausschliesslich böse. S. zu 2 8. Mit Hst 6 3 als Einschaltung zu streichen ist weder durch den Inhalt noch durch Störung des Zusammenhangs gefordert. [4] *Falls ihr nun Gerichte über Dinge des gewöhnlichen Lebens* zu halten *habt,* dann *setzt ihr die in der Gemeinde Verachteten, diese* gerade zu Richtern *ein?* Der Satz könnte auch Ausruf sein. Κριτήρια direct = *Rechtsfälle* ist nicht belegt. Zur Wortstellung vgl. 7 29 9 15 14 7 9 II 2 4 Gal 2 10 II Th 2 7, Win 511 f. [5] *Zu Beschämung sage ich* es *euch* (zu 4 14). Sind ἐξουθ. Christen, so ist καθίζετε wegen 5[a] ironischer Impt.: dann setzt doch usw. 5[bc] würde dazu passen; ganz zwecklos aber, ja die Ironie störend wäre das betonte βιωτ., zu dem wegen μέν eigentlich etwa die Ergänzung zu denken ist: im Messiasreich aber wollt ihr natürlich selbst richten. Also sind ἐξουθ. die Heiden, wie diesen 1 28 die Christen als ἐξουθ. gelten. Καθίζ. ist nur starker Ausdruck für thatsächliche Anerkennung eines Gerichtshofs. Der Sinn also = 6 1. Vgl. III 5 b. Ἐντροπή, was wirksamer zu 4 als zu 5[bc] gehört, wird nun erläutert: *In solchem Maasse* (Mt 26 40) also *ist bei euch nicht,* d. h. so wenig ist also bei euch *vorhanden irgend ein Weiser, der* gegebenen Falls (deshalb das Fut.) *im Stande wäre, zwischen seinen Brüdern zu entscheiden,* [6] *sondern Bruder processirt mit Bruder, und dies vor Ungläubigen?* Οὕτως = *bei dieser Sachlage* wäre noch matter als wenn es zu λέγω gehörte, und würde die fragende Fassung unmöglich machen. Der Sing. nach ἀνὰ μέσον lässt sich weder als Artbegriff (Hst) wie Rm 14 1 noch unter „selbstverständlicher" Ergänzung des Beklagten rechtfertigen, sondern nur mit Hfm: der Schiedsrichter entscheidet *inmitten des Bruders selbst,* ob dieser sein Recht verfolgen darf. Zugleich ist nur hierzu 6[a] ein Gegensatz, während, wenn man in 5[c] zwei Streitende

voraussetzt, 6[a] hiermit identisch ist, also im Interesse des ἀλλά das καὶ τοῦτο eigentlich wegfallen müsste. Mit ἀλλά einen affirmativen Satz anzufangen hilft nichts, da es hinter οὔ 5 nicht *aber* heissen kann. Trotzdem ist Hfm's Deutung wegen ihrer Seltsamkeit ganz unmöglich, dann aber auch die Conjectur ἀνὰ μέσον τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ wie Gen 31 53 oder ἀνὰ μ. τοῦ ἀδ. καὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ wie Gen 16 5 unentbehrlich: ἀνὰ μέσον πόλεως Μανασσῆ Jos 17 9 für בְּתוֹךְ עָרֵי מְנַשֶּׁה ist jedenfalls Schreibfehler statt πόλεων. Und bei 6 ist zuzugeben, dass es nur deshalb zerlegt ist, weil P schon im Sinne hat, nur auf den 1. Theil einzugehen:

b) **6** 7—11. [7] ***Bereits ist es (nun) überhaupt ein Mangel*** (1 7) ***für euch, dass ihr Streitigkeiten mit einander habt. Warum lasst ihr euch nicht vielmehr Unrecht thun? warum lasst ihr euch nicht vielmehr berauben,*** [8] ***sondern übt eurerseits*** (ὑμ.) ***Unrecht und Beraubung, und dies an Brüdern?*** Ganz der grosse Grundsatz von Mt 5 39—41. Ἑαυτῶν, oft abgeschwächt für ἀλλήλων (Kol 3 13 16 I Pt 4 8 10), kann hier noch die Andeutung enthalten, dass die eigentlich einheitliche Gemeinde gegen sich selbst streitet. Μέν birgt den Gedanken, der aber nach 1 4 f 6[b] nicht nochmals wiederholt wird: vollends schlimm aber ist euer Processiren vor Heiden. S. zu 4 5 3. Da 6 8 dasselbe Subject wie 7 hat und es trotzdem betont, scheint ἀλλά = ***aber vielmehr*** einen selbständigen Aussagesatz zu beginnen. Allein dann müsste in 9 folgen (s. zu 2): oder wisst ihr nicht, dass es ein ἀδικεῖν und ἀποστερεῖν ist, wenn ihr eigensinnig auf eurem Rechte besteht? Wie 9 wirklich lautet, fordert es vor sich: ihr d ü r f t nicht ἀδ. und ἀπ., und dies liegt in 8 nur bei fragender Fassung. Bei affirmativer müsste man ἤ in 9 als aus 2 16 19 eingedrungen streichen oder für einen Gedankensprung erklären. [9] ***Oder wisst ihr nicht, dass Ungerechte Gottes Reich nicht erben werden? Irrt euch nicht: weder Hurer noch Götzendiener*** (zu 5 10) ***noch Ehebrecher noch Lustknaben noch Knabenschänder*** [10] ***noch Diebe noch Betrüger*** (zu 5 10), ***nicht Trunkenbolde, nicht Lästerer, nicht Räuber werden das Reich Gottes erben.*** **9.** Βασ. θεοῦ in dieser Formel stets ohne Artikel. Κληρον. statt *erlangen* hat auch P (vgl. 15 50 Gal 5 21 3 18 4 1—7) trotz seiner Gnadenlehre aus dem at. Bundesbegriff herübergenommen, sofern die at. Verheissungen nach Gal 3 7—29 Rm 4 13—16 8 17 u. a. auch den gläubigen Heiden galten. Die so wenig wie 5 10 f planvolle Aufzählung kann nur mittels plötzlicher Veränderung des Sinnes von ἀδικεῖν gegenüber 7 f hier einen Platz finden, wobei an daraus entspringendes Processiren nicht mehr gedacht ist; sie greift auf 5 zurück und bereitet so die Rückkehr dazu in 6 12—20 vor. Μαλακοί sind in dieser Umgebung gewiss nicht *Weichlinge* (vgl. Mt 11 8), sondern die Objecte der sofort folgenden Päderastie (Rm 1 27), pathici, κίναιδοι. Das Ganze soll vor einem Gedanken wie Rm 6 1 15 warnen, der den Kor nach I 4 8 5 2 nahe lag. Um die Kraft zur sittlichen Aufraffung zu stärken, erinnert sie P daran, dass der Sündenzustand eigentlich seit ihrer Bekehrung schon überwunden ist (zu 5 7): [11] ***Und dies w a r t ihr etliche*** (III 1). Τινές nur zur Vermeidung einer Uebertreibung. Aber doch nicht: ὑμῶν τινες ἦσαν. Der Ton auf ἦτε stellt vielmehr den vorchristl. und den christl. Zustand ohne Unterscheidung einzelner Subjecte in Gegensatz. Das σχῆμα καθ' ὅλον (hier ὑμεῖς) καὶ κατὰ μέρος (hier τινές) wirft also eine Schuld auch auf die Gesammtheit. ***Aber ihr habt euch*** in der Taufe ***abwaschen lassen, aber ihr seid geheiligt worden, aber ihr seid gerechtgesprochen worden in dem Namen des Herrn Jesus Christus und in dem Geiste unsres***

Gottes. S. Exc. 1f zu 1 30. An Gerechtmachung ist schon deshalb nicht zu denken, weil sie wegen ihrer Fruchtlosigkeit (8) zum Vorwurf, nicht zur Aufrichtung gereichen würde. Eben deshalb und schon als Präteritum ist ἡγιάσθητε wie 1 2 die Aussonderung für Gott, nicht die Herbeiführung wirklichen Heiligseins. So rechtfertigt sich auch sein Platz vor ἐδικ., da beides gleichzeitig geschieht. Ὄνομα passt am directesten zu ἀπελούσ. (1 13), πνεῦμα zu ἡγ. Da sie aber nicht bei diesen stehen, so gehören sie zu dem allen 3 Begriffen gemeinsamen religiösen (nicht ethischen) Gedanken, dass bei der Aufnahme in's Christenthum durch Gottes Veranstaltung der Zusammenhang mit dem alten Sündenleben gelöst und ein neuer Anfang gesetzt ist. So trotz des medialen ἀπελούσ. Vgl. zu 10 2.

4) 6 12—20: Gegen die Hurerei. a) 6 12—14: Grundlegung. 12 *Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles frommt* mir bzw. Andern; *alles ist mir erlaubt, aber nicht ich darf mich von etwas in seine Gewalt nehmen lassen.* Die Paronomasie tritt hervor, wenn man übersetzt: *alles steht in meiner Gewalt.* Das *darf* statt *werde* (Win 262) ist deshalb richtig, weil ἐγώ nur als Vorbild eingeführt ist, das den Grundsatz stets freiwillig befolgen *wird*, während die Absicht darauf geht, ihn dadurch Allen zur Vorschrift zu machen, die man nicht verletzen *darf*. Der Gedanke liegt (als Missbrauch von 11) nicht so nahe, um ohne jede Verbindung aufzutreten. Er wird ein Schlagwort der Kor sein, das sie vielleicht von P selbst hatten, aber anwendeten ohne die nöthige Einschränkung auf das, was Nutzen stiftet (hier 18f) und die Freiheit nicht in Knechtschaft verkehrt (hier 15—17). Möglich, dass es in ihrem Briefe vorkam, aber schwerlich zur Rechtfertigung der πορνεία (zu 10 12). Mochten sie es privatim dazu gebrauchen, so doch gewiss nicht schriftlich. Hiergegen würde P auch nicht so ruhig sprechen, und schon 5 9—13 ist Missbilligung der πορν. bei den Kor vorausgesetzt. Auch ist 7 1 deutlich das erste Eingehen auf Fragpunkte ihres Briefs. Nach 10 23 war das πάντα ἔξεστιν eher beim Götzenopferfleisch geltend gemacht worden, weshalb P 6 13f auf dieses auch zu sprechen kommt. Doch will er diesen Punkt nicht schon hier behandeln; er benutzt ihn nur zur Illustration aus dem Gegentheil: 13 *Die Speisen* sind *für den Bauch* bestimmt *und der Bauch für die Speisen; Gott aber wird sowohl diesen als auch diese* am jüngsten Tage (7 31) *vernichten.* Dies tritt also nicht so unvermittelt auf, dass man es mit Hnr ebenfalls aus dem Gemeindebrief aufgenommen glauben müsste. *Der Leib aber* ist *nicht für die Hurerei, sondern für den Herrn* Christus bestimmt *und der Herr für den Leib;* 14 *Gott aber hat sowohl den Herrn erweckt als auch wird er uns* (zu 15 51) *auferwecken durch seine Macht.* Letzteres vorläufig gegen die τινές 15 12. Nicht ἐξεγείρει (Ln), wegen καταργήσει, und noch weniger ἐξήγειρεν in 14ᵇ (so B; zu deuten nach Rm 6 4 11). Denn der Unterschied zwischen Speisengenuss und πορν. beruht eben darin, dass die Wirkungen der letzteren in das zukünftige Leben hineinreichen, während die des ersteren mit „dieser" Welt vergehen. Ἤγειρεν 14ᵃ erinnert natürlich nicht wie ἐξεγ. an das Endgericht, sondern daran, dass der Herr als πνεῦμα (Exc. zu II 3 17) seine Gemeinde regiert und den Leib der Gläubigen zur Durchführung seines Willens auf Erden (Gal 5 22) braucht, sodass auch das kühne ὁ κύριος τῷ σώματι nicht zu viel sagt. Dass Hingabe an die πορν. und an den Herrn sich ausschliessen, ist vorausgesetzt, soll aber auch gar nicht erst be-

wiesen, sondern den Kor nur zu Gemüthe geführt werden. Zu Grunde liegt es auch in

b) **6** 15—17: Ausführung zu 12 d 13 de (τὸ δὲ σ. — κυρίῳ). [15] *Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind,* d. h. (zu 12 12) Glieder an dem Leibe, dessen πνεῦμα Christus ist? *Soll* (oder: *werde*) *ich nun die Glieder Christi,* d. h. wegen des Sing. ποιήσω nicht die Leiber der Gläubigen, sondern mit leichter Verschiebung: die Glieder meines Leibes als eines Theiles am Leibe Christi, in dieser ihrer Eigenschaft *aufhebend,* d. h. diese Eigenschaft austilgend, *zu Gliedern einer Hure machen? Das sei ferne* (XVIII 3a)*!* Ohne Noth lesen P(FG) ἄρα bzw. ἆρα statt ἄρας. [16] *Oder wisst ihr nicht, dass der, welcher der* ihm dienenden *Hure anhängt,* mit ihr *Ein Leib ist?* Τῇ πόρνῃ gehört wie 15 c μέλη Χρ. und 17 τῷ κυρίῳ zu beiden Verben. *Denn es werden, heisst es* Gen 2 24, *die Zwei zu* (Hebraismus) *Einem Fleische sein.* Οἱ δύο ist Zusatz der LXX, vielleicht im Interesse der Monogamie. Die Worte spricht (Adam oder) der Erzähler. Zu φησίν ist demgemäss nicht ὁ θεός zu ergänzen, da P dies, wo er es setzt, immer nur bei eignen Worten Gottes braucht, sondern ἡ γραφή oder gar nichts, wie oft bei Philo. Vgl. Gal 3 16 Hbr 8 5 II 6 2 und zu 10 10. Ἢ οὐκ οἴδατε beweist eher die Richtigkeit des Ausdrucks πόρνης μέλη als das μὴ γένοιτο, wozu besser οὐκ οἴδ. ohne ἤ passen würde. Vgl. zu 2 10. [17] *Der aber, welcher dem Herrn anhängt, ist* mit ihm (zu 16) *Ein Geist.* Nach 15f: Ein Leib. Aber da P mit dem Ausdruck σῶμα 16 in eine niedrigere Sphäre herabgestiegen war, bezeichnet er mit einer ebenso grossartigen und überraschenden Wendung wie 3 23 (vgl. XVIII 4 b am A.) die Einheit mit Christus, dem Geist (Exc. zu II 3 17), bildlos nach ihrem tiefsten Wesen als Einheit des Geistes.

c) **6** 18—20: Ausführung zu 12 b, eingeleitet durch die Forderung: [18] *Flieht* also *die Hurerei.* Denn *jede Sünde, die ein Mensch thut, ist ausserhalb des Leibes: wer aber hurt, sündigt gegen den eignen Leib.* Das spätgriechische ὃ ἐάν ist Vermengung von ὃ ἄν und ἐάν τι. Vgl. zu 14 5 II 1 13. Seltsam sucht Hfm den Vorwurf der Uebertreibung in 18 bc abzuwehren: der Schlemmer trage zwar die Folgen, aber nicht das Mittel seiner Sünde dauernd im Leibe, und der Selbstmörder sei überhaupt ausser dem Leibe. Anders Mr: Selbstmord, Schlemmerei usw. seien zwar auch gegen den Leib gerichtet, vollzögen sich aber durch ausser ihm liegende Mittel, Dolch, Speise oder deren missbräuchliche Entziehung (!) beim freiwilligen Hungertod. Allein da ποιήσῃ = fecerit ist und ἐστίν, nicht γίνεται steht, handelt es sich um Wirkung, nicht um Vollzug der Sünde. Noch irriger Hnr nach II 12 2 Mt 15 18f: alle andern Sünden entstammen dem innern Menschen (wodurch sie gerade als die schlimmeren erscheinen) und knechten diesen. Nach Mt 15 19 gehört dazu ja gerade auch die πορνεία. Und diese will ja P vielmehr, wenn auch nicht als die schlimmste, so doch als besonders schmählich hinstellen. Und zwar nun insofern, als eigentlich Niemand beim Sündigen sein eignes Fleisch hasst, der πόρνος aber zur Befriedigung seiner Lust die gleichzeitige Schändung seines Leibes auf sich nimmt. Selbst vom Schlemmer könnte P sagen, dass er weit weniger bewusst seinen Leib schädigt; den Selbstmörder aber durfte er deswegen ohne Schaden für den Eindruck seiner Worte übergehen, weil bei der vergleichenden Schätzung nur solche Sünden in Betracht kommen, von denen der Thäter bei Lebzeiten einen Genuss hat. [19] *Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein*

Tempel des in euch wohnenden heiligen Geistes ist, den (attrahirt aus οὗ) *ihr von Gott habt, und* dass *ihr nicht euch selbst angehört?* 3 16 Rm 8 11 6 16—22. Ἢ οὐκ οἴδατε (zu 2) beweist 18^a in der durch 18^d gegebenen Ausgestaltung: sündigt nicht, indem ihr hurt, gegen euern eignen Leib. Direct zu 18^d gehörig müsste stehen: οὐκ οἴδ. = *wisst ihr* denn aber *nicht?* Vgl. zu 16. [20] *Denn ihr seid erkauft worden um einen Preis.* 7 23 und Exc. 3 zu 1 30. Gerade das Fehlen eines Adjectivs hebt den Nachdruck von τιμῆς. *Verherrlicht nur* (= doch) *Gott in* (= an, oder: mit; Joh 15 8) *eurem Leibe* durch Keuschheit.

1. Die anscheinend undurchführbare Consequenz aus 13 f, dass der Leib aufersteht, der Bauch nicht, ruht gerade auf der scharfen paul. Scheidung zwischen σῶμα und σάρξ. Σῶμα ist der gegliederte Organismus für Bethätigung einer geistigen Macht und somit Begriff für eine Form, deren Stoff verschieden sein kann (Hst, PPt 376 1); σάρξ ist der irdische Stoff, der mit „dieser" Welt vergeht (Exc. 1 zu 15 49). Der Aufnahme von Nahrungsstoff bedarf der Auferstehungsleib nicht mehr, also auch nicht des Organs hierfür, der κοιλία. 2. Falls nun 15—18 durch die Rücksicht auf die Auferstehung in 14^b beherrscht ist, kommt in Betracht, a) dass das σῶμα, welches erweckt wird, aus ganz andrem Stoffe als auf Erden besteht. Der Makel, den ihm die πορνεία anheftet, muss also einer sein, der nicht sowohl den Leibesstoff trifft (wenigstens käme dies nicht in Betracht) als die Eigenschaft des Leibes schädigt, im künftigen Leben Organ eines seligen Geistes zu sein. Also nur mit ihren sittlichen, nicht mit den physisch am Leibe sich vollziehenden Folgen möchte die πορν. in die zukünftige Welt hineinreichen, was die Nahrungsaufnahme nicht vermag (vorausgesetzt ist ja bei dem Vorausblick auf 10 23 in 6 12, dass es sich bei ihr nur um die Wahl zwischen gleich erlaubten Speisen, nicht um lasterhaften Genuss handelt). Wegen dieser Wendung zum Sittlichen könnte man mit Hst 14^b direct ἡμᾶς statt des nach 13 zu erwartenden τὰ σώματα ἡμῶν gesetzt glauben. b) Damit wird man aber dem εἰς 18 in Verbindung mit 14^b nicht gerecht. Ein Makel, der nur durch πορν. dem Leibe zugefügt wird, muss irgendwie am Leibesstoffe haften, und soweit dieser Gedanke mit Bezug auf den Auferstehungsleib zu Grunde liegt, steht er der jüd. Auffassung näher als 15 50. c) Allein 14^b ist wohl nur Nebengedanke. Die auch in 15 17 19 durchherrschende Hauptidee in 13, dass der Leib dem Herrn, also dem Geiste als dessen Organ gehört, begründet die Warnung vor πορν. lediglich auf etwas Gegenwärtiges. Ebenso sagt der leitende grosse Grundsatz 12^d, welcher 16 und in andrer Fassung Rm 6 16 Joh 8 34 wiederkehrt, nur mit Bezug auf die Gegenwart, dass die πορν. den Menschen unter eine fremde Macht bringt. Und nur um zur Beachtung der gegenwärtigen Angehörigkeit an den Herrn zu ermahnen, betont P 14^a, dass dieser lebt. Der Blick auf die Zukunft kommt 14^b nur dadurch herein, dass der Gedanke, βρώματα und κοιλία seien vergänglich, in 13 durch ein Fut. ausgedrückt war und P die formelle Parallele hierzu bezüglich des σῶμα ebenfalls im Fut. ausführen muss. Also wird es erlaubt sein, obige Schwierigkeit (s. a b) dadurch zu beseitigen, dass man eine Einwirkung von 14^b auf 18 gar nicht annimmt. Die positive Erkl. s. zu 18. 3. Hst findet nun aber jene Vermengung von σῶμα und σάρξ (2b) in 16, und in 15 eine Entstellung von τὸ δὲ σῶμα — σώματι 13. Er hält deshalb 15—17 für Interpretament hierzu. Πόρνης μέλη ist allerdings eine dem μέλη Χρ. sehr wenig ebenbürtige Anschauung, aber als Gegensatz consequent, dabei schneidend und sachlich zutreffend, da ein Solcher von der πόρνη, d. h. von der Hinneigung zu ihr, ebenso in seinem ganzen Thun regiert wird wie der Andre vom Geiste Christi. Das Bild μέλη aber konnte auch P veranlassen, seine Wahrheit durch Zurückgreifen auf seine Naturgrundlage zu stützen (16), zumal da diese alles Ernstes der Grund der geistigen Abhängigkeit von der πόρνη ist und auch die Bibelstelle, auf die P offenbar nicht verzichten mag, nichts Andres bot. Wegen μέλη lag nun σῶμα am nächsten. Das at. σάρξ in 16^c aber, das fast = *natürliches Wesen*, steht zu σῶμα auch für P nicht in dem strengen Gegensatz, wonach 16^c nicht als Beweis für 16^b gelten könnte. Sogar II 4 10 f stehen σῶμα und σάρξ parallel. Gegenüber 15 ist die Begründung in 16^b durch die copula carnalis allerdings weit äusserlicher, beweist auch

zu viel, da sie ebenso von der Ehe gälte, worauf Gen 2 24 in Mt 19 5 ja auch angewendet wird. Nicht wegen des Naturvorgangs, nur wegen seiner Vollziehung mit einer der göttlichen Ordnung nicht entsprechenden Person ist die πορνεία verwerflich. Dieser Gedanke liegt nun aber wenigstens in 15 ohne Frage vor. Er wird daher auch 16 bei demselben Schriftsteller (bzw. Interpolator) nicht ganz ausser Augen gelassen sein. Also ist wohl nur der Ausdruck in 16 etwas stark fleischlich. Eine Handhabe zu dem Beweise sodann, dass πορν. gleich dem Essen 13ab Bethätigung der σάρξ, nicht des σῶμα, also auch nicht von Einfluss auf das künftige Leben sei, bot das Citat den Kor nicht; denn es handelt nicht davon, woher die πορν. stammt, sondern wozu sie führt. Endlich ist 17 eminent paulinisch (s. Erkl.).

IV. Hauptheil 7 1—40: Ehefragen. Durch den Gemeindebrief veranlasst mussten sie auf jeden Fall zur Sprache kommen; sie schliessen sich aber zugleich gut an 6 12—20 an. 1) 7 1—7: Ueber Verheirathung im allgemeinen und über ehelichen Umgang. [1] *Was aber das betrifft, was* (oder: *worüber;* περὶ τούτων ἅ oder π. τ. περὶ ὧν) *ihr (mir) geschrieben habt,* so ist es *schön für einen Menschen, ein Weib* geschlechtlich *nicht zu berühren;* [2] *wegen der Hurereien aber habe jeder sein Weib und jede habe ihren eignen Mann.* Ἔχειν heisst nicht: behalten, aber auch nicht: ehelichen Umgang pflegen, worüber erst 3. Also ist ἕκαστος und ἀνθρ. nicht bloss der Verheirathete. Aber auch nicht bloss der Unverheirathete. Denn für Enthaltung von der Ehe wäre μὴ ἅπτ. wenig passend, für aussereheliches ἅπτ. aber καλὸν . . μή viel zu schwach. Also sind Beide gemeint, wie ja auch der Gefahr der πορνεία Beide ausgesetzt sind. Das milde καλόν aber, wegen θέλω 7 = *eigentlich wünschenswerth,* steht mit Rücksicht auf den Ehemann. Ἑαυτοῦ und ἴδιον haben Nachdruck, aber nicht den Ton. Sonst involvirten sie die Ergänzung: *nicht ein(en) fremdes(n),* woneben διὰ τὰς πορν. nicht stehen könnte. Ἐχέτω könnte nach 15 trotz 3 permissiv sein. Aber zur Vermeidung der πορν. ist blosse Erlaubniss zu wenig. Als Gebot aber erhält ἐχ. die nöthige Einschränkung gerade durch διὰ τὰς πορν.: wo πορν. sicher nicht zu befürchten, tritt 1 in sein Recht. Soweit aber die Ehe geboten ist, wird das in ἐχ. liegende „zur Befriedigung des Geschlechtstriebes" jetzt näher ausgeführt. [3] *Dem Weibe erweise der Mann die Pflicht, ebenso aber auch das Weib dem Manne.* [4] *Das Weib hat über den eignen Leib nicht die Verfügung, sondern der Mann; ebenso aber hat auch der Mann über den eignen Leib nicht die Verfügung, sondern das Weib.* [5] *Beraubt* daher *einander nicht* des ehelichen Umgangs, *ausser etwa nach Verabredung auf Zeit, um frei zu sein für das Gebet,* d. h. für besonders intensive Gebetsübungen, *und* dann *wieder zusammen zu sein, damit euch nicht versuche* zur πορν. *der Satan wegen eurer Unenthaltsamkeit.* Εἰ μή τι ἄν = ἐὰν μή τι, wie Orig. liest. Die Prägnanz ἐπὶ τὸ αὐτὸ (ἐληλυθότας ἐν τῷ αὐτῷ) εἶναι auch Act 1 15 2 1 44. Τὸ αὐτό ist dort wie I 11 20 14 23 ein Ort, was 7 5 auf vorherige Trennung nach Zimmern deutet. Nach Ex 19 15 I Sam 21 5 II 11 4 (Lev 15 18?) bewirkt der geschlechtliche Umgang Unreinheit, die vom Nahen zu Gott ausschliesst; aber auch z. B. im Isis- und im Bacchusdienst: Tibull I 3 25 f, Properz III 31 (bzw. II 33) 1—20, Liv. 39,9 3 f. [6] *Dies aber sage ich als Zugeständniss, nicht als Befehl.* [7] *Ich wünsche aber, dass alle Menschen seien wie auch* (zu I Th 2 14) *ich; aber jeder hat eine eigne Gnadengabe von Gott aus, der Eine so, der Andre so.* **6.** Da 7a auf 1 zurückgreift, wenn es damit auch nicht identisch ist, so geht τοῦτο auf 2, dann aber auch auf 3—5, zumal da διὰ τὴν ἀκρ. 5 = διὰ τὰς πορν. 2. Ἐπιταγή gegenüber συγγν. ein Befehl, der auf unbedingten sittlichen Gründen ruht. Also kein

Widerspruch mit 2, da dort ἐχέτω eben durch διὰ τὰς πορν. bedingt ist. **7.** Δέ steht gegenüber 6ª als der Hauptsache; gegenüber 6ᵇ wäre das minder bezeugte γάρ am Platze. Zur Sache s. Exc. 3 zu 40.

2) 7 8f: Ueber Verheirathung der Unverheiratheten (und der Wittwen?), als Gegensatz zu 7 in 9 auf 6 und somit auf 2 zurückgreifend. [8] ***Ich sage aber den Unverheiratheten und den Wittwen: schön*** ist es ***für sie, falls sie bleiben, wie auch ich*** geblieben bin; [9] ***wenn sie aber keine Enthaltsamkeit besitzen, sollen sie heirathen; denn besser ist es, zu heirathen, als*** fortwährend (Präs.) ***von Begierde verzehrt zu werden*** (II 11 29 Rm 1 27). Οὔ s. zu 15 14. Keinesfalls kann ἀγάμοις die Wittwer allein bezeichnen oder χήραις sie einschliessen, aber auch nicht leicht ἀγ. die Jungfrauen, über welche 25—38. Ohnehin schlösse dann ἀγ. die Wittwer nicht mit ein. 1 Classe fehlt also stets. Und zu den Wittwen kommt P 39 f nochmals. Wenig hilft die Uebersetzung: ***auch*** den Wittwen. Zwar ist die ganze Disposition sorglos gemacht; aber einen Hauptanstoss hebt doch, und einfacher als Hst's Streichung von καὶ ταῖς χήραις, Bois' Conjectur τοῖς χήροις. Das im NT sonst nie vorkommende Wort konnte leicht verkannt werden. Gemeint sind 8f wegen 25—40 wohl nur Männer; Frauen sind jedenfalls nicht deshalb eingeschlossen, weil sie es 10f sind.

3) 7 10f: Gegen Scheidung beiderseits christlicher (zu 12) Ehen. [10] ***Den Verheiratheten aber befehle nicht ich, sondern der Herr*** Christus, ***dass ein Weib von*** (s)***einem Manne sich nicht trenne*** — [11] ***falls sie sich aber wirklich*** (zu 4 7) ***getrennt hat, bleibe sie unverheirathet oder versöhne sich mit dem Manne — und dass ein Mann*** (s)***ein Weib nicht entlasse.*** Ὁ κύρ. nicht durch directe Offenbarung wie vielleicht I Th 4 15; denn zur Verweisung auf Mc 10 9 usw. war keineswegs παρήγγειλεν nöthig. Χωρισθ. nicht etwa bloss räumlich, sondern, da P μενέτω ἄγαμος erforderlich findet, mit denselben Folgen wie ἀφιέναι, was nicht etwa ***verlassen,*** sondern ***verstossen*** heisst = ἀπολύειν Mc 10 11 u. ö., classisch ἀποπέμπειν. Die Parenthese in 11 braucht nicht nachpaul. Milderung (so Hst) zu sein, da sie 10 gar nicht aufhebt, sondern nur Anweisung für den Fall giebt, dass 10 nicht befolgt wird, und in καταλλ. zu 10 zurückführt. Dieser Fall ist auch gar nicht bloss in der Vergangenheit zu denken, sodass zu ergänzen wäre: was nicht wieder vorkommen soll. P konnte es ja auch in Zukunft nicht hindern, dass eine Frau ihre Ehe aufhob; und wegen möglicher Unversöhnlichkeit des andern Theils ist sogar der Verzicht auf Erneuerung der Ehe in μεν. ἄγ. neben 10 ganz nothwendig.

4) 7 12—17: Ueber Aufrechthaltung gemischter Ehen. [12] ***Den Uebrigen aber sage ich, nicht der Herr: wenn ein Bruder ein ungläubiges Weib hat und diese*** (nicht: αὐτή, wegen οὗτος 13) ***mit Willens ist, mit ihm zusammenzuleben*** (***wohnen*** sagt zu wenig), ***so entlasse er sie nicht;*** [13] ***und wenn ein Weib einen ungläubigen Mann hat und dieser mit Willens ist, mit ihr zusammenzuleben, so entlasse sie den Mann nicht.*** Ἥτις ist wohl Erleichterung statt des zur Betonung von γυνή nachstehenden εἴ τις. Τοῖς λοιπ. ist ziemlich sorglos gebraucht und zeigt erst nachträglich, dass unter γεγαμ. 10 nur beiderseits christl. Eheleute gemeint waren. P glaubte beim Dictiren vielleicht, dies vorher deutlicher gesagt zu haben. [14] ***Denn geheiligt ist der ungläubige Mann in*** seiner Zugehörigkeit zu ***dem Weibe, und geheiligt ist das ungläubige Weib in dem*** christl. ***Bruder,*** der ihr Mann ist, ***da sonst*** (eigentlich: bei An-

nahme des Gegentheils *folgerichtig*; s. 5 10) *eure Kinder unrein sind; so* (= thatsächlich; 5 11) *aber sind sie heilig.* Ἡγίασται und ἅγια handeln wegen des den at. Vorstellungen entnommenen ἀκάθ. wie 6 11 nicht von einer auch nur beginnenden Heiligmachung, sondern nur von einer Betrachtungsweise, nach der man Umgang mit den Betreffenden nicht zu scheuen braucht. Diese Gottgeweihtheit wird eigentlich durch die Taufe erworben, hier aber schon durch die enge Zugehörigkeit zu Getauften. Der von der Gottgeweihtheit der Kinder entnommene Beweis zeigt, dass die Kindertaufe noch nicht üblich war, da ἀκάθ. sonst gar nicht als möglich gesetzt werden könnte. Dann sind aber alle Christenkinder nur wegen Zugehörigkeit zu ihren Aeltern, übrigens auch wenn sie vor deren Bekehrung geboren waren, heilig, nicht bloss die aus gemischten Ehen, bei welchen diese Betrachtung nicht einmal so fraglos war, um sich zum Beweismittel zu eignen. Neben den andern sind letztere dagegen sicher mit gemeint, da ὑμῶν sonst unzulässig auf die Gatten von Christen eingeschränkt wäre; αὐτῶν statt ὑμῶν dürfte man nicht einmal dann verlangen, wenn lediglich gemischte Ehen in Betracht kämen. Hst streicht 14, weil die Aufrechthaltung der gemischten Ehe 12 f einzig vom Willen des nichtchristl. Gatten abhängig gemacht ist. Allein wenn ἡγ. (s. o.) nur besagt, dass der christl. Gatte deshalb, weil der nichtchristl. nicht getauft ist, die Fortsetzung der Ehe mit ihm nicht zu scheuen brauche, so besteht kein Widerspruch. Ebenso wenig mit dem Folgenden:
15 *Wenn aber der Ungläubige* Gatte *sich trennt, so mag er* (zu 2) *sich trennen; nicht knechtisch gebunden ist der* christl. *Bruder oder die* christl. *Schwester in derartigen Verhältnissen*; *vielmehr* (zu 4 4) *in Frieden* zu sein (zu I Th 4 7) *hat euch* (oder: *uns*) *Gott berufen,* und das wäre bei Aufrechthaltung einer solchen Ehe nicht möglich, zumal wenn Hass gegen das Christenthum vorlag. S. Exc. 4c zu 40. *An solche Personen* ist sprachlich zu schwierig. S. II Pt 2 19.
16 *Denn was weisst du, Weib, ob du deinen Mann retten wirst? oder was weisst du, Mann, ob du dein Weib retten wirst?* Und dies wäre doch der wichtigste Grund, Anstrengungen zur Aufrechthaltung der Ehe zu machen. Also χωριζέσθω. Ganz gegen den Zusammenhang, speciell gegen οὐ δεδούλ.: also musst du die Ehe aufrechthalten. Die Construction ist gemischt aus: *was weisst du über die Rettung* und: *weisst du, ob* usw. Ein Widerspruch mit 14 besteht deshalb nicht, weil σώζειν, durch Bekehrung zur ewigen Seligkeit führen, von jenem ἁγιάζειν sehr verschieden ist. Aber der Lieblosigkeit konnte 16 Vorschub leisten, und auch ἐν τοῖς τοιούτ. hat noch etwas Unbestimmtes. Deshalb noch eine Einschränkung:
17 *Nur wie jedem* (zu 3 5) *der Herr* Christus *zugetheilt, wie jeden Gott* zum Christenthum *berufen hat, so wandle er.* Εἰ μή: *ausser dass* . . jeder wandeln soll. Die vorher erforderliche Negation ist nur in οὐ δεδούλ. ausgedrückt; 15 d 16 sind aber keine Parenthese, sondern εἰ μή schliesst sich lose an das Ganze an, sofern auch 16 besagt: du hast keinen Grund, an der Ehe festzuhalten. Εἰ μή also sachlich = *jedoch:* aber nicht wie Exc. 4b zu 15 11. Die einschränkende und zugleich auf 12 f zurücklenkende Kraft von 17 besteht darin, dass man von dem οὐ δεδούλ. nicht ohne Noth Gebrauch machen, sondern der Regel nach in der Ehe, welche einem zugetheilt und in welcher stehend man berufen worden ist, bleiben soll — der Regel nach. Dass dies nicht dabeisteht, ist etwas unvorsichtig, da buchstäbliche Fassung das οὐ δεδούλ. einfach aufheben würde. *Und so ordne ich in den Gemeinden insgesammt an* (4 17).

5) 7 18—24: Anwendung der gleichen Grundsätze auf Beschneidung und Vorhaut, Sklavenstand und Freiheit, im Zusammenhang nicht erforderlich, aber als Parallele passend und für die Kor jedenfalls auch an sich nöthig; sehr lebhaft ohne jede Verbindung eingeführt. [18] *Als Beschnittener wurde einer berufen: er mache sich keine Vorhaut,* wie I Mak 1 15, Jos., ant. XII 5 1. Genauer GRODDECK, Lpzg. 1699 = Thesaurus novus HASAEI (1732) 793—798 = SCHÖTTGEN, Horae hebr. [I] 1159—1177 = UGOLINI, Thesaurus XXII 1167—1182(—1196); vgl. SCHR ²I 151. In K konnte es in Folge des Grundsatzes 19ª oder wegen des Anstosses geschehen, den man etwa in Bädern erregte. Der Vordersatz braucht nicht Frage zu sein; vgl. 27 Jak 5 13f. *In Vorhaut ist einer berufen worden: er lasse sich nicht beschneiden.* S. VIII 3. Denn [19] *die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern Beobachtung von Geboten Gottes* ist alles (3 7). Angesichts II 5 10 (Exc. zu I 4 4) und in einem Zusammenhang, der gar nicht auf den Glauben führt, darf man dies trotz Gal 5 6 nicht für unpaul. erklären wie STN, ThT 1877, 24—62, und BLJ, die 17—22 aus dem 2. Jahrh. herleiten. [20] *Jeder soll in dem Berufungszustande, in welchem er berufen wurde,* gerade *in diesem bleiben.* Κλῆσις eigentlich der Act Gottes, durch welchen (ᾗ) usw. Aber die Mahnung, in diesem zu bleiben, passt absolut nicht in den Zusammenhang, besonders nicht zu den Parallelen 17 24. Also muss κλ. hier auf die Lebensstellung übertragen sein, in der (ᾗ nach ἐν gut griechisch für ἐν ᾗ, WIN 393) der Betreffende sich befand, als der Ruf Gottes an ihn erging. „Beruf" ist aber eine nur scheinbar genaue Uebersetzung; denn soweit der Begriff des Berufens darin nicht gänzlich verblasst ist, bezieht er sich auf den Eintritt in diese Lebensstellung statt, wie ἐκλήθη fordert, in's Gottesreich. [21] *Als Sklave wurdest du berufen: es kümmere dich nicht; sondern w e n n du auch frei werden kannst, so benutze* es *vielmehr,* dass du als Sklave berufen bist (τῷ δοῦλος κληθῆναι), nämlich dazu, in diesem Stande dem Herrn zu dienen, der dich geistlich doch losgekauft hat. Καὶ εἰ = *selbst wenn* war möglich, aber nicht nöthig. Χρῆσαι hat allerdings etwas Seltsames. Aber ganz irrig: *jedoch wenn du wirklich* (zu 4 7) *im Stande bist, frei zu werden, so benutze* dies (τῷ δύνασθαι ἐλεύθ. γεν.) *vielmehr.* Dabei ist nicht nur μᾶλλον unpassend, sondern auch der Zusammenhang mit 17f 20 zerrissen, und 22 müsste besagen: denn du kannst als Freier ein ebenso guter Christ wie als Sklave sein, während thatsächlich der Sklave über seinen Sklavenstand getröstet werden soll: [22] *Denn der in dem Herrn* Christus *berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn; ebenso ist der als Freier Berufene ein Sklave Christi.* Nicht als ob thatsächlich die Rollen vertauscht wären. Diese Freiheit und diese Knechtschaft sind ja sachlich nicht verschieden (12 13 Gal 3 28 Kol 3 11). Aber dem Sklaven ist es tröstlich, sich als Freien und den Freien als Sklaven b e t r a c h t e n zu können. Das keinesfalls zu betonende ἐν κυρίῳ ist, da es 22ᵇ fehlt, nicht nöthig, und bedeutet nicht wie ἐν εἰρ. 15: berufen, um in dem Herrn zu sein, da dies nicht nahe genug liegt. Es bereitet das ἀπελεύθ. κυρίου vor, sofern dies Freilassung nicht von Seiten, sondern durch Bemühung Christi besagt; denn der frühere Herr ist vielmehr die Sünde. Rm 6 18 22. Hieran knüpft τιμῆς an: [23] *Um einen Preis* (zu 6 20) *seid ihr erkauft worden; werdet nicht Sklaven von Menschen.* Die Parallele mit 18 lässt an das genaue Gegenstück zu 21, also an Verkaufung in bürgerliche Sklaverei denken, die auch

vorkam (Bois). Und ἠγορ. geht dann passend nur auf 22[b]. Aber angesichts 22[a] kann sie P gar nicht so unbedingt verbieten, da sie die Zugehörigkeit zu Christus ja nicht hindert. Auch würde er nicht so feierlich sprechen. Also wieder eine so überraschende Wendung wie XVIII 4b am A. Eigentlich ist der Preis von Christus dann umsonst bezahlt, wenn die dadurch Erlösten wieder in Sündenknechtschaft zurückfallen. Mit solcher muss also die Menschenknechtschaft verbunden sein, wenn P von δοῦλοι ἀνθρ. spricht, wo man δ. ἁμαρτίας erwartet. Soll gegen sie aber zugleich 24 passen, so muss sie darin bestehen, dass man aus unlauterem Menschendienst sich beschneiden liess oder eine Vorhaut machte usw. Deshalb abschliessend: [24] *Jeder soll, worin er berufen wurde, Brüder, darin bei Gott bleiben.* Ἐν τούτῳ gehört nicht zu μενέτω, sondern zu μεν. παρὰ θεῷ, und παρὰ θεῷ steht dem ἀνθρ. gegenüber: er bleibe bei Gott, was hier dadurch geschieht, dass er in seiner Lebensstellung bleibt. Einen guten Gegensatz zu ἀνθρ. bietet auch Hfm's Fassung: er bleibe in Christus, in dem er nach 22 berufen wurde. Aber der Parallelismus mit 17—20 verbietet sie.

7 22 machte es möglich, dass man die wirkliche Aufhebung der Sklaverei, die übrigens vor Bekehrung der Herren ganz undurchführbar war, noch gar nicht als Consequenz des Christenthums erfasste. Uebrigens war die Lage der Sklaven damals bekanntlich im ganzen eine erträgliche. Auch Phm 21 ist, falls P hier Freilassung des Onesimus wünscht, nicht einmal von einer moralischen Verpflichtung dazu die Rede. Vgl. Keppler, QS 1891, 218—286, Hofstätter, NkZ 1891, 812—818. Wie sträflich lange aber die Kirche sich derselben entzogen hat, s. bei Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche I 158—230, Brecht, Kirche und Sklaverei, 1890.

6) 7 25—38: Ueber Verheirathung der Jungfrauen, zugleich für unverheirathete Männer. [25] *Ueber die Jungfrauen aber habe ich ein Gebot des Herrn* wie 10 *nicht, eine Meinung aber gebe ich ab als vom Herrn* damit *begnadigt, vertrauenswürdig zu sein.* Wegen 28[c] 34 36—38 schliesst παρθ. trotz 26—28[b] 32f nicht etwa wie Apk 14 4 Männer ein. *Treu* als etwas Actives passt nicht zu ἠλεημένος, *gläubig* bietet keine Garantie für die γνώμη und wird von Hst und Hfm selbst unvermerkt durch Berufung auf 14 37 7 40 in *vertrauenswürdig* umgesetzt. Ἐπιταγή muss auf einen ganz bestimmten Befehl eingeschränkt werden, sodass die γνώμη immer noch aus der allgemeinen Leitung des Geistes fliesst, welche richtig aufzufassen P begnadigt ist (40). [26] *Ich meine nun, dass dies* Folgende *schön ist wegen der bevorstehenden Noth, dass es* nämlich *schön* ist *für einen Menschen, so zu sein.* [27] *Du bist gebunden an ein Weib: suche nicht Lösung; du bist gelöst von einem Weibe: suche nicht ein Weib.* [28] *Falls du aber auch heirathest* (eigentlich: *geheirathet haben wirst), hast du* damit *nicht gesündigt, und falls die Jungfrau heirathet, hat sie* damit *nicht gesündigt; Bedrängniss aber für das Fleisch,* d. h. für den äussern Menschen *werden die Betreffenden* (zu 16 16) *haben, ich aber schone euch,* d. h.: suche euch zu schonen. Ὅτι καλὸν ἀνθρ. ist störende Wiederholung in Folge des Dictirens. *Weil* passt in keiner Weise. Correct Mr-Hnr: *dass das* für die Jungfrauen *heilsam ist* διὰ τὴν ἐνεστ. ἀνάγκην, *was heilsam für einen Mann ist,* nämlich *so zu sein,* wie man eben seiner Stellung in oder ausser der Ehe nach ist. Aber ὅ τι wäre schwer zu erkennen gewesen; ἀνθρ. könnte sich auf das männliche Geschlecht nur bei Rückbeziehung auf 1 einschränken, während es wegen der asyndetischen, also nach Exc. zu I Th 4 6 nur ausführenden Fortsetzung in 27f (vgl. 25) nicht nur Verheirathete und Unverheirathete, sondern wie 7 auch beide

Geschlechter umfassen muss; und οὕτως kündigt nicht das Folgende an. Denn zu παρθ. 25 und zu ἐνεστ. ἀν. 26 passt nur 27[c d] (λέλυσαι ist nur wegen Anklangs an λύσιν gewählt und bedeutet nicht etwa, gegen παρθ., Ehescheidung), 27[a b] dagegen handelt, da 28[a] als strenges Gegentheil zu 27[c d] Wiederaufnahme von 27[a b] sein muss, von Verheiratheten, nicht von Verlobten; und als καλὸν und als seine γνώμη bezeichnet P überall die Ehelosigkeit allein, 40 sogar geradezu durch οὕτως. In 26 gewinnt οὕτως diesen Sinn durch Rückblick auf παρθ., ohne dass schon dies beide Geschlechter umspannen muss. 27[a b] ist also, auf 10 zurückgreifend, nur als Folie vorangestellt wie 39[a b]. Ἐνεστ. ἀν. 26 (zu II Th 2 2) ist wegen 29 31 keine gewöhnliche Noth oder noch so schlimme Verfolgung in der Gegenwart, sondern die (Solches einschliessende) Bedrängniss vor der Parusie (Mt 24 21). Und zwar ist diese sehr nahe: [29] ***Das aber sage ich, Brüder: die Zeit ist kurz*** (31[b]), ***damit*** nach göttlicher Absicht ***fernerhin auch die, welche Weiber besitzen, wie nicht Besitzende seien*** [30] ***und die Weinenden wie nicht Weinende und die sich Freuenden wie sich nicht Freuende und die Kaufenden wie nicht Behaltende*** [31] ***und die die Welt Benutzenden wie nicht Ausnutzende; denn es vergeht die Gestalt dieser Welt*** (zu 1 20 und Exc. 3 zu I Th 4 18). Τὸ λοιπόν wäre, zum Vorhergehenden gezogen, matter, zumal da ἐστίν ihm nach richtiger Lesart voransteht. Ueber Nachstellung des ἵνα s. zu 6 4. Es hängt nicht von φημί ab, schon weil ὅτι vor ὁ καιρός zu streichen ist, mehr noch, weil 29[c]—31[a] gar keine (im Zusammenhang ganz fremdartige) Aufforderung enthalten. Freilich besagen sie auch nicht wie Jes 24 1 f: angesichts der Parusie hat keine Lebensstellung einen Vorzug; sondern: wegen der bevorstehenden Noth kann man seines Besitzes ohnehin nicht froh werden (die Abweichung in κατέχ. und καταχρ. ist also sehr sachgemäss); darum 27[c d]. Deshalb 29[c]—31 nicht: ***sowohl . . als***, da eigentlich nur 29[c] nöthig war. Die Erweiterung geht in 30[a] sogar sehr weit, da es sich hier gar nicht um einen Besitz handelt. Hier schwebt der auch 32—34 nicht so umfassend ausgeführte Gedanke vor: die Nähe der Parusie lenkt die Gedanken von allen irdischen Dingen, Schmerz wie Freude, weg auf den Herrn. Der bei καταχρ. zulässige Acc. steht auch schon bei χρ. [32] ***Ich will aber*** wegen der Nähe der Parusie und in Weiterführung von 28 f, ***dass ihr ohne Sorgen seid.*** Dass nur solche gemeint sind, die von der Sorge um das Eine, das noth thut, abziehen, zeigt die Ausführung: ***Der Unverheirathete sorgt um die Dinge des Herrn*** Christus, ***wie er*** nämlich ***dem Herrn gefallen möge;*** [33] ***wer aber geheirathet hat, sorgt um die Dinge der Welt, wie er seinem Weibe gefallen möge.*** Gehört hierzu noch: ***und ist*** in sich ***zertheilt,*** so weist dies darauf hin, dass er doch auch τὰ τοῦ κυρ. μερ., jedoch nicht ausschliesslich. Allein die Fortsetzung mit ***auch*** statt ***aber auch*** ist fast so unwahrscheinlich wie die mit ***und.*** Zudem deutet in dem bezeugtesten Text καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθ. (ἡ ἄγ.) μερ. die geringere Sicherheit des 2. ἡ ἄγ. darauf, dass dies nur 1 Mal stand. Die Hereinziehung der Wittwen (ἡ γυνὴ ἡ ἄγ.) liegt nun nicht sehr nahe. Weit eher schien ἄγ. hinter παρθ., als man es mit diesem verband, überflüssig und wurde zu γυνή gestellt. Also doch wohl mit DG it Tert. Tdf: [34] ***Und getheilt ist*** wie der verheirathete und der unverheirathete Mann, so ***auch die Frau und die Jungfrau:*** [[34]] ***die Unverheirathete sorgt um die Dinge des Herrn, damit sie heilig sei sowohl am Leibe als auch am Geiste*** (Exc. zu I Th 5 23)***; die aber geheirathet hat, sorgt um die Dinge der Welt, wie sie ihrem Manne gefallen***

möge. Μεμέρ.: getrennt in ihren Interessen, nicht bloss: unterschieden. Die Deutung *zertheilen* (zu 1 13) zog den Anschluss an's Vorhergehende und das Vorrücken von ἡ ἀγ. nach sich. [35] ***Das aber sage ich zu eurem eignen Nutzen, nicht um euch eine Schlinge überzuwerfen, sondern im Interesse des Wohlverhaltens und rechten Beharrens bei dem Herrn ohne Zerstreuung,*** das dem Verheiratheten eben sehr erschwert ist. Die Schlinge besagt hier nicht, dass der Jäger das gefangene Wild wegführen kann, sondern dass es zu Falle kommt; denn gemeint ist, dass die von P empfohlene Ehelosigkeit ein Fallstrick zur πορνεία werden könnte. Vgl. noch zu Lc 10 39. [36] ***Wenn aber Jemand*** durch Verbot der Verheirathung ***unziemlich zu handeln glaubt gegen seine*** ihm als Tochter oder Mündel untergebene ***Jungfrau, falls sie überreif ist, und*** wenn ***es so geschehen muss,*** wie es sofort durch γαμείτωσαν angegeben wird, ***so thue er, was er im Willen hat; nicht sündigt er*** (oder: ***sie***)***; sie,*** die Betreffenden (zu 14 28), ***mögen heirathen.*** Diesen leichten Subjectswechsel vermeidet Man, ThT 1874, 607—616, indem er τὶς, αὐτοῦ und 37 ὅς vom Bräutigam versteht (vgl. Wzs 675f = ²651). Aber γαμίζειν, das noch im 2. Jahrh. n. Chr. Apollonius, de syntaxi III 31 M. (S. 277 bzw. 280) = γάμου τινὶ μεταδιδόναι, also factitiv gegenüber γαμεῖν = γάμου μεταλαμβάνειν erklärt, könnte immer noch eher im Passiv Mt 22 30 Mc 12 25 Lc 20 34f, wo allerdings eine zur Ehe gebende Person nicht vorhanden ist, und selbst Lc 17 27 abgeschwächt = γαμεῖσθαι stehen als I 7 38 im Activ = γαμεῖν, und παρθ. für *Braut* wäre sehr seltsam. Methodius im 3. Jahrh., convivium virginum III 14 (auch Rom 1656 ed. Allatius S. 91 = Paris 1657, S. 49 = Gallandi, Bibliotheca patrum III 693 = Combefis, Bibliothecae graec. patrum auctarium noviss. I 87) braucht γαμίζειν allerdings 1 Mal in Folge seiner Missdeutung von 7 37 = γαμεῖν, III 13 aber correct. Ὑπέρακμος schwerlich: *über die Blüthejahre hinaus.* Sonst gälte eine Verheirathung zur naturgemässen Zeit als ἁμαρτ. Auch wäre ὀφείλει inhaltlos, während es nebst ὑπ. gerade auf eine Naturanlage deutet, die sich für den Jungfrauenstand nicht eignet. So erklärt sich auch ἐξ. ἔχ. π. τ. ἰδ. θελ. 37. Die Schande (ἀσχ.), die der Vater über die Jungfrau bringen (wegen ἐπί nicht: an ihr haben) könnte, ist dann neben dem Schimpf der Ledigkeit auch die drohende πορνεία. [37] ***Wer aber in seinem Herzen feststeht, keinen Zwang*** zur Verheirathung der Jungfrau ***habend, Macht aber hat betreffs des eignen Willens, und dies beschlossen hat im eignen Herzen, seine Jungfrau*** als Jungfrau ***zu bewahren,*** der ***wird recht thun.*** Μὴ ἔχων ἀνάγκην: unter Umständen, die ihm keinen Zwang auferlegen. Sachlich erläutert wird es durch ἐξ.—θελ., wozu also statt ἔχει besser ἔχων passen würde, während bei der im Texte vorliegenden Gegenüberstellung von ἐξ.—θελ. und ἕστ.—ἑδρ. Ersteres oder μὴ ἔχων ἀν. überflüssig wird. Hst streicht, da wegen 38 in der That nicht der ganze Vers entbehrt werden kann, ἐξ.—θελ. als Einschaltung, durch die der Rath auf Bewahrung der eignen Jungfräulichkeit des Mannes gewendet worden sei. Aber *Jungfräulichkeit* könnte παρθένος doch selbst für einen Interpolator nicht heissen. Als „die Kirchenväter", die es so brauchen, führt St 269 nur 2 (aus Tdf, NT) an, und mit Unrecht. Epiphanius († 403), den auch Hst so versteht, sagt haeresis 61,5 am E. ausdrücklich: οὐκ εἶπε· τὴν ἰδίαν παρθενίαν· οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἰδίου σώματος ἔλεγεν, ἀλλὰ περὶ τοῦ πατρὸς φυλάσσοντος παρθένον, und des Methodius (zu 36) τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ σάρκα παρθένον III 14 erklärt Hst selbst so, dass π. adjectivisch stehe. Meth. fasste nämlich

τὴν ἑαυτοῦ π. = τὴν ἑ. σάρκα und ergänzte bzw. verwendete nun π. als Prädicat (also nicht = *Jungfräulichkeit*). Dieselbe Fassung erwähnt Epiph. dicht hinter Obigem als zulässig: εἰ δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ παρθ. τὸ ἴδιον σῶμα λέγει, οὐδὲν κωλύει. Auch sie aber ist so gewaltthätig, dass wohl Kirchenväter darauf kommen konnten, die den Text nicht ändern durften, nie aber ein Interpolator, der freie Hand hatte und verstanden sein wollte. Noch weniger durfte St hiermit die Aechtheit im ganzen anfechten, da 28 34 Niemand π. so deuten kann. *Jungfräulichkeit,* wofür auch Meth. III 13f παρθενία sagt, ist aber auch nicht etwa wegen ἑαυτοῦ nöthig; denn dies ist nur correct classisch statt αὐτοῦ 36 und ein Wechsel wie in αὐτοῦ und ἰδίᾳ bei καρδίᾳ, aber so wenig betont wie 38 (2) Rm 4 19 5 8 16 18 Lc 11 21 13 34 (vgl. zu I Th 2 19). Auch ἰδίᾳ ist nicht betont, da es einen Gegensatz dazu nicht giebt, und ἰδίου müsste es (gegen Hst und Man) nur dann sein, wenn *über* = *gegen* stände. Περί aber besagt ohne Ton auf ἰδίου: Macht, seinen Willen durchzuführen. Diese liegt darin, dass in der Naturanlage der betreffenden Jungfrau keine ἀνάγκη vorhanden ist, sie zu verheirathen. Also bildet ἐξ.—θελ. einen guten Gegensatz zu ὀφείλει 36; und da anzunehmen ist, dass die Jungfrau sich zu verheirathen wünscht, der Vater ihr gegenüber in Anwendung seiner nach den Zeitbegriffen übrigens unanfechtbaren Gewalt alle Energie nöthig hat (vgl. JSir 42 9—11) und dem P die Entscheidung recht schwer fällt, so wird man auch die gewundene Ausdrucksweise nicht zu seltsam finden. Die Schwierigkeit der Entscheidung prägt sich auch noch in dem unlogischen καί . . καί aus: [38] *Somit thut sowohl der, welcher seine Jungfrau verheirathet* (zu 36)*, recht, als auch wird der, welcher* sie *nicht verheirathet, besser thun.*

7) 7 39f: Ueber Wiederverheirathung der Wittwen. Zur Markirung des Neuen genügt die betonte Voranstellung von γυνή. [39] *Ein Weib ist gebunden, so lange Zeit ihr Mann lebt* (zu 27)*; wenn* (zu 16 10) *aber der Mann entschlafen ist, ist sie frei, sich zu verheirathen, mit wem sie will* (Rm 7 2), *nur im Herrn,* d. h. in christl. Gesinnung, geschehe es. Ein Impt. ist bei μόνον auch Gal 5 13 zu ergänzen. Zur Sache s. Exc. 3c. [40] *Glückseliger aber ist sie* nach 28 34, also auf Erden, *falls sie so bleibt,* wie sie ist (zu 26)*, nach meiner Meinung* (zu 25)*; es glaube* (zu 11 16) *aber auch ich Gottes Geist zu haben* so gut wie ihr, und daher auf Beachtung rechnen zu dürfen. Das Gegentheil muss also in K auf Grund von Geisteseingebung geltend gemacht worden sein.

1. Als Inhalt des Gemeindebriefs, welchen P beantwortet, lassen sich Anfragen über alle die Punkte vermuthen, auf die P geflissentlich eingeht, also über das γυν. μὴ ἅπτ. 7 1 im allgemeinen, über die ἄγαμοι (und χῆροι?) 8f, die παρθ. 25—35 und deren Väter 36—38, die Wittwen 39f, die gemischten Ehen 12—17. Nicht so leicht lässt sich denken, dass man auch die Scheidung rein christl. Ehen ernstlich discutirte. Geschehen aber war sie, nach der Reihenfolge in 10f anscheinend in 1. Linie von weiblicher Seite, und P konnte dies mündlich erfahren haben. Betreffs der andern Punkte lehrt 5[a], dass Neigung zum μὴ ἅπτ. wohl nur aus religiösen Gründen vorhanden war, da P bei denselben Personen 5 am E. starke ἀκρασία voraussetzt. Bei Unverheiratheten ist jedoch jene Neigung aus 8f 25—38 nicht zu erkennen. Auf kor. Boden eigentlich sehr merkwürdig, lässt sie sich wohl nur als übertriebene Wirkung des Heiligungsstrebens betrachten, das ernste Gemeindeglieder, zum Theil auf Grund von Geisteseingebung (40), erfasst hatte. Die 18—24 besprochenen Punkte wird eher P als der Gemeindebrief mit den Ehefragen verbunden haben. 2. Da P abgesehen von 10—24 immer denselben Rath zu geben hat, ist die Disposition nach Personen-Classen nicht streng durchgeführt.

Ueber die Jungfrauen handelt zwar auch 36f, aber nicht 26–28b 32bf, was neben 28c 34 stehend ein unleugbares Zurückkehren zu den ἄγαμοι von 8f ist, während hier die Conjectur χήροις ein gleiches in 39f in Wegfall bringt. — Dass die Verheiratheten an 2 Stellen vorkommen, ist nicht anfechtbar. Zunächst für sie nämlich wird der auf Alle bezügliche Satz 1f in 3—5 ausgeführt; die nothwendige Einschränkung zu 1f passt aber nur für Unverheirathete und folgt daher 6f für diese insgesammt, 8f speciell für die Männer unter ihnen. Ἄγαμοι 8 forderte den Gegensatz γεγαμ. 10—17 heraus, für die jedoch jetzt etwas ganz Anderes besprochen wird als 3—5. 3 a) *Inhaltlich* sagt P *über die Eheschliessung*: sie ist nicht sündig (28 36 38a 39) und bei Gefahr der πορν. sogar geboten (2 9); besser aber ist es, unverheirathet zu bleiben (1 7a 8 26 27cd 35 37 38b 40). Der Grund dafür ist nach 26 die ἐνεστῶσα ἀνάγκη, und zwar nach 2 Seiten: die Verheiratheten trifft mehr Bedrängniss (28f), und sie werden von der Sorge um das, was der Herr im nahen Gericht fordern wird, abgezogen (33f). Καλόν in 26 also nur διὰ τὴν ἐν. ἀν. Keineswegs aber auch in 1 8, da jener nichts weniger als selbstverständliche Grund von vorn herein auf keinen Fall fehlen durfte. Bei 10—17 wäre er übrigens gänzlich unstatthaft. Also alles Ernstes: es ist sittlich werthvoll (vgl. θέλω 7, und Rm 14 21), unverheirathet zu bleiben und in der Ehe γυν. μὴ ἅπτ., sobald nicht ἀκρασία daran hindert. Eheschliessung und Geschlechtsverkehr in der Ehe gelten hiernach nur als Präservativ gegen die πορν. Deshalb ist auch 7 nicht ein χάρισμα der Eheführung neben dem χάρ. ἐγκρατείας (s. 9) gemeint, sondern eins der andern in 12 7—10, neben dem aber der Betreffende das χάρ. ἐγκρ. nicht besitzt. b) Durch II 11 2 lässt sich dieses *klare Ergebniss nicht umstossen*. Denn die Ehe Christi mit der Gemeinde ist ein Bild, an dem geradezu alles anders ist als in der menschlichen Ehe: kein Geschlechtsverkehr, und die Sorge für den Gatten (7 33f) nicht entgegengesetzt, sondern identisch mit der für den Herrn. Ebenso wenig ändert die Anerkennung der einmal geschlossenen Ehe als göttlicher Ordnung, auch in 14, etwas daran, dass P ihre Schliessung nur wegen ἀκρασία gutheisst. Nach Hnr soll P den sittlichen Charakter der Ehe sehr wohl kennen und hier nur nicht berücksichtigen, weil sie ihm als etwas Vorübergehendes gelte. Aber in einer so principiellen Erörterung fände sich dann ohne Frage der Gedanke: ich weiss wohl, dass man die Ehe auch von einem höheren Gesichtspunkt aus betrachten kann. Allein schon dass die Furcht vor θλῖψις τῇ σαρκί 28 von der Ehe abhalten soll, lässt nichts davon verspüren; 32—34 aber zeigen vollends, wie wenig P, der eben deshalb wie wegen 7f nie verheirathet gewesen sein kann (s. besonders Kk, Beitr. 26—46 gegen Ew 161 und Hsr ²III 38—40 = P ²47f), der Idee fähig ist, dass man gerade in der Ehe erst recht für die Dinge des Herrn sorgen und Tugenden entfalten kann, für die es ausser ihr keine Stätte giebt. Diese Idee ist auch nicht 15f 11 11, und kaum I Th 4 4f angebahnt, jedenfalls ohne Wirkung. *Die Schätzung der Ehe* ist der Punkt, an dem die evang. Theologie, auch die conservativste, über P weiter und selbstgewisser hinausgeschritten ist als irgendwo über ein „deuterokanonisches" Buch. Es ist zu beklagen, dass sich die meisten Theologen trotzdem verpflichtet glauben, P auch hier zu vertheidigen. Müssten sie unmittelbar darnach eine Traurede ausarbeiten und etwa 1f, 7, 8f, 27f, 32—35 oder 37f zum Text nehmen, so würde ihnen dies wohl etwas schwer fallen. Soweit es sich um einen Rath an Solche, welche das donum abstinentiae haben, und bezüglich Aller um theoretische Billigung (mit Vorbehalt des praktischen Hindernisses der ἀκρασία) handelt, nimmt die kath. Kirche P mit Recht für den Cölibat in Anspruch. Vgl. Wzs 689—692 = ²664—666. c) *Gemischte Ehen* will P nach 39 am E. doch wohl nicht mehr eingegangen sehen; dass er dies nur für Wittwen sagt, ist gewiss Zufall. Daraus folgt aber keineswegs seine Zustimmung zu dem sogen. Apostel-decret Act 15 20 29 21 25, wo πορνεία jedenfalls Ehen mit Heiden (Ex 34 16 Dtn 7 3 Esr 9f) und in verbotenen Verwandtschaftsgraden (Einl. I 9) bedeutet. Sollten auch nur erstere dem P als πορν. gelten, so dürfte er die schon bestehenden nicht dulden und den heidnischen Gatten nicht durch den christl. geweiht (14) nennen. Diese Weihe war von erst zu schliessenden Mischehen genau ebenso zu erwarten wie von bereits bestehenden. Nicht als unzulässig an sich also, sondern nur als unräthlich können erstere ihm erschienen sein, jedenfalls weil sie die innige Gemeinschaft der Gatten erschweren. Weiteres s. Exc. 2 zu 11 1.

4. Bezüglich der Ehescheidung ist P a) zugleich Zeuge über den betreffenden Ausspruch Jesu. Dessen Ueberlieferung lässt sich logisch so gruppiren: α) Keine Scheidung: Mc 10 9 = I 7 10 11[d] 27[ab] 39[ab] Rm 7 2f. β) Wer also eine Entlassene heirathet, bricht deren Ehe: Lc 16 18[b] Mt 5 32[b] 19 9[e] = I 7 11[abc]; und γ) wer seine Frau entlässt, bringt sie auf Grund von Dtn 24 2 in die Lage, dass ein Andrer sie heirathet und dadurch ihre Ehe bricht: Mt 5 32[a]. δ) Ebenso bricht der seine 1. Ehe, welcher seine Frau entlässt und eine andre heirathet: Mc 10 11 Lc 16 18[a] Mt 19 9[bcd]. ε) Desgleichen die Frau, die ihren Mann entlässt und einen andern heirathet: Mc 10 12, eine mit dem röm. Recht sich berührende Auffassung der Selbständigkeit der Frau, die wohl auf I 7 11[a] 13 beruht. ζ) Durch πορν. = μοιχεία (Exc. 1 zu 5 5) der Frau wird α—δ aufgehoben: Mt 5 32[a] 19 9[bcd]. Das Letzte soll nun nach fast allgemeiner Annahme selbstverständlich und deshalb in allem Früheren implicite enthalten sein. So lange man aber, auf die physische Betrachtungsweise von I 6 16 sich stützend, behauptet, dass Ehebruch die Ehe eo ipso löse, lässt man das ausser Acht, was man im nächsten Augenblick als die herrlichste Frucht des Christenthums zu preisen bereit sein würde, die Verzeihung selbst der schwersten Verschuldung. Ganz anders die aus der vielgeschmähten Aufklärung erwachsenen Gesetzgebungen. Sie sprechen Ehescheidung auf Antrag des Verletzten wegen Ehebruchs zwar aus, begünstigen aber die Aufrechthaltung der Ehe trotz dieses Vergehens auf alle Weise, gestatten z. B. ein Strafverfahren wegen Ehebruchs erst nach ausgesprochener Ehescheidung und, abgesehen von gewerbsmässiger Unzucht, nur auf Antrag des unschuldigen Theils, lassen dessen Klagerecht mit seiner ausdrücklichen oder selbst stillschweigenden, z. B. durch die Erneuerung des geschlechtlichen Umgangs vollzogenen Verzeihung erlöschen, halten ihm auf jedem Punkte des Processes die Zurücknahme der Klage offen, ja sie führen die schon erkannte Strafe nicht aus, wenn noch nachträglich Verzeihung eintritt (Holtzendorff, Rechtslexikon, unter: Ehebruch). Sie sind damit weit christlicher als die Theologen, welche, um einen erst wegen der Herzenshärtigkeit (Mc 10 5) der Menschen eingedrungenen Bibelbuchstaben zu retten und einen „biblischen“ Scheidungsgrund zu haben, das Gelöstsein der Ehe durch Ehebruch proclamiren, ohne den vielleicht zur Verzeihung geneigten Gatten nach seiner Betrachtung der Sache auch nur zu fragen, ja welche Jesu Einsicht in das Wesen der ehelichen Liebe und der christl. Verzeihung von zahllosen seiner Nachfolger in den Schatten stellen lassen. Jesus hat in voller Idealität die Ehescheidung gänzlich verworfen, er hat durch die nur in α erhaltene Form auch der in β—ε ohne Hinzunahme von α liegenden Halbheit gewehrt, dass das Entlassen an sich ohne nachfolgende anderweite Verheirathung des einen oder andern Gatten nichts sittlich Anstössiges sei, und P bezeugt dies treuer als die Evangelien. Eine von Jesus aufgestellte und den concreten Verhältnissen so bequeme Ausnahme wie ζ wäre sicher nicht bloss bei Mt erhalten. Am wenigsten hatte P Anlass, ihr Verschwinden zu befördern, da er selbst (15f) eine in der Ueberlieferung nicht gegebene construiren muss. b) Als 2. „biblischer“ Scheidungsgrund nämlich wird aus 15[abc] die bösliche Verlassung erhoben, aber mit noch mehr Unglück. Denn P handelt hier nur von gemischten Ehen, und diese heute da wiederzufinden, wo ein christl. Gatte „gläubig“, der andre „ungläubig“ oder selbst gottlos ist, das ist eine Vermessenheit, ganz abgesehen davon, dass es juristisch undurchführbar ist, wenn man nicht mit Harless, Ehescheidungsfrage (1861) 105—113 den Unglauben schon durch das Verlassen erwiesen finden will. Und selbst in Anwendung auf Angehörige verschiedner Religionen möchte der Grundsatz heutzutage nicht unbedenklich sein. Ob der heidnische Theil die Ehe wegen religiöser Differenzen oder persönlicher Abneigung oder unlauterer Motive aufhob, ist gleichgiltig; P lässt nur erkennen, dass er dem christlichen keine Schuld beimisst. Dessen Wiederverheirathung würde er nach 15[c] wohl gestatten; doch war eine ausdrückliche Frage hierüber offenbar nicht gestellt. Und eine allgemeine Regel über Wiederverheirathung des unschuldigen Theils lässt sich daraus nicht gewinnen. Aus Mt 5 32[a] aber würde sogar folgen, dass die Ehebrecherin, da durch ihre That ihre Ehe aufgehoben ist, sich anderweit, und zwar auch mit ihrem Verführer, verheirathen darf, eine schuldlos Entlassene dagegen nicht. Vgl. zu Mt 5 31 f 19 3—12. c) Ganz vernachlässigt ist aber von der kirchlichen Benutzung 15[d], einer

der grossartigsten Grundsätze des P von ungeahnter Tragweite. P wendet ihn nur auf gemischte Ehen an; seiner Natur nach aber muss er auf alle angewendet werden, wodurch freilich die Vorschrift Jesu (α), und zwar mit allen Consequenzen unter β—ε, gestürzt wird. Es sind wiederum die neueren Gesetzgebungen, welche bewusst oder unbewusst auf ihm fussen, wenn sie die Ehescheidung zulassen (natürlich nicht gebieten) auch wegen Sävitien (grober Misshandlungen), Insidien (Nachstellungen gegen das Leben), Raserei, grober Ehrkränkungen, gefahrerregender Unverträglichkeit und Zanksucht, wissentlich falscher Denunciation als Verbrecher und tiefeingewurzelter, unüberwindlicher Abneigung (s. „Ehescheidung" bei HOLTZENDORFF). Dies kann zwar sehr gefährlich werden; aber dem Wesen der Ehe als der innigsten Gemeinschaft wird angesichts der wirklichen Verhältnisse dadurch ebenso entsprochen wie andrerseits vom idealen Gesichtspunkt aus durch ihre völlige Unlösbarkeit. Zugleich gewinnt man aus 15[d] den richtigen Standpunkt für die Scheidung wegen Ehebruchs: sie ist dann zu billigen, wenn eine friedliche Fortsetzung der Ehe als ausgeschlossen erscheint.

V. Haupttheil **8** 1—**11** 1: Ueber den Genuss von Götzenopferfleisch (8 1—13 10 23—11 1) und die Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten (10 14—22), Ersteres erläutert durch des P Beispiel im Verzicht auf sein Recht auf Unterhalt (9 1—18) und auf seine Accommodation an die zu Gewinnenden (9 19—23), Letzteres vorbereitet durch die Mahnung zur Nachahmung der Wettkämpfer (9 24—27) und die Warnung vor Rückfall in Heidenthum und verwandte Sünden (10 1—13). 1) **8** 1—13: Erste Erörterung über das Götzenopferfleisch, und zwar a) **8** 1—6 an sich. [1] ***Bezüglich des Götzenopferfleisches aber wissen wir, dass wir Alle Erkenntniss haben. Die Erkenntniss bläht auf, die Liebe*** zu Gott nach 3 und zu den Brüdern ***aber baut auf*** (zu I Th 5 11). Nach HNR stammt 1[ab] nebst 4[b]—6 8 aus dem Gemeindebrief: ***bez. des G. aber wissen wir, weil wir Alle Erk. haben, dass kein Götze*** usw. Dieses ***weil*** dicht neben ***dass*** ist aber höchst unwahrscheinlich, ebenso der ganz unvermittelte Beginn des Abschnitts mit fremden Worten. Mindestens περὶ δὲ τῶν εἰδ. sollte man von P herleiten. Jedoch auch der Rest ist zwar ein Gedanke der Kor, kann aber trotz 7 recht gut von P unter seinem Namen ausgesprochen sein. Zwar ist ἡ γνῶσις 7 dieselbe wie γν. 1, die sich ja auch schon auf die εἰδ. bezieht (4—6), und οὐκ ἐν πᾶσιν 7 scheint mit πάντες ἔχομεν 1 unvereinbar. Auch HST's weitere Scheidung zwischen Besitz der γν. in der Theorie (wegen Einwohnung des Geistes) und in der Wirklichkeit hilft nicht genug. Wohl aber stand es P frei, um 1[c](—3) mit höchst wirksamem Asyndeton den geringen Werth der γν. fühlen zu lassen, sich zunächst nur mit den kor. Wortführern in πάντες 1[b] zusammenzuschliessen. Οἴδαμεν ist, wenn diese auf ihre γν. gepocht hatten, zugleich abkühlend. Man braucht also 1[c]—3 auch nicht mit LAURENT, nt. Studien 22—24 für Randbemerkung des P zu halten. Οὖν 4 darf auch nach einem bereits eingeschobenen Zwischengedanken auf 1[ab] zurückgreifen, um 1—3 in 4—13 auszuführen. [2] ***Wenn einer meint*** (zu 11 16), ***etwas erkannt zu haben, hat er noch nicht*** so ***erkannt, wie man erkennen muss;*** [3] ***wenn aber einer Gott liebt, der ist von ihm erkannt.*** Zu erwarten war nach 1[cd]: wenn einer Erkenntniss besitzt, so ist das noch kein Beweis, dass er seinen Platz in der Gemeinde, wovon οἰκοδ. handelt, ausfüllt; wohl aber, wenn er Liebe besitzt. Hierzu stimmt 2[bc]: καθὼς δεῖ = εἰς οἰκοδομήν. In 2[a] aber wollte P nicht εἴ τις ἔγνωκεν setzen, sondern durch δοκεῖ schon die eigentlich dem Nachsatz vorzubehaltende Bemängelung der γν. aufnehmen. Vollends so überraschend wie 1 17 u. a. (XVIII 4b am A.) ist 3[b]. Nicht:

von Gott als tüchtig erkannt. Vielmehr liegt der tiefe Gedanke vor, dass Tüchtigkeit Gott gegenüber nichts Eignes ist. Ἔγνωσται daher von jenem Erkennen, das zugleich ein Ausersehen ist (Am 3 2 Jer 1 5 Rm 11 2 8 29 Gal 4 9), hier speciell zu der rechten, d. h. mit Liebe verbundenen Erkenntniss. Anders 13 12. [4] ***Bezüglich des Essens des Götzenopferfleisches nun wissen wir, dass kein Götze in der*** (zu II 5 19) ***Welt und dass kein Gott*** existirt ***ausser Einer.*** [5] ***Denn wenn wirklich sogenannte Götter sei es im Himmel oder auf Erden existiren, wie*** denn ***viele Götter und viele Herren*** in der That ***existiren,*** [6] ***so*** existirt ***doch*** (4 15) ***für uns*** nur (zu 4 2) ***Ein Gott, der Vater, aus dem das Gesammte*** ist ***und wir zu ihm hin, und Ein Herr, Jesus Christus, durch den das Gesammte*** ist ***und wir durch ihn.*** **4.** Εἴδωλον natürlich nicht das Bild, sondern der in ihm verehrte ϑεός. **5.** Εἴπερ wegen ἀλλά weder wie Rm 3 30 II Th 1 6 *wenn anders* = *da ja*, noch wie Rm 8 9: *wenn nicht das Unwahrscheinliche stattfinden soll, dass nicht* usw., sondern es lässt wie I 15 15 nach ebenfalls classischem Gebrauch die Sache unentschieden. Es könnte εἰ καί stehen (zu 4 7). Auch καὶ εἰ = ***selbst in dem äussersten Falle, dass*** wäre denkbar; aber καὶ εἴπερ ist so wohl nicht zu belegen, und καὶ γάρ gehört auch deshalb als ***etenim*** (zu 5 7 I Th 3 4) zu 8 6, weil 5ᵇ die Wirklichkeit der ϑεοί sofort voll, nicht bloss für einen äussersten Fall behauptet. Denn bei dem Ton auf dem 2. εἰσίν lässt sich zu diesem neben εἴτε ἐν οὐρ. εἴτε ἐπὶ γῆς nicht noch ergänzen: ***in der Einbildung der Heiden.*** Ebenso wenig kann λεγόμενοι 5 ihre Existenz leugnen, die durch εἰσίν doch bestätigt wird. Λεγ. setzt also nur ihre Würde herab: sie heissen bei den Heiden Götter, sind aber nur Engelwesen (zu 2 8). Dann ist aber λεγ. auch 5ᵇ hinzuzudenken und nimmt dem Zugeständniss das Bedenkliche, das Hnr mit bestimmt, 4ᵇ—6 für Worte des Gemeindebriefs zu halten. Uebrigens würde P diese, wenn er sie nicht billigte, ebenso gut rectificiren wie 1ᵃᵇ. Θεοί und κύρ. = Erzengel und Engel. Im übrigen s. Exc. 2 zu 10 22. **6.** Der Zusatz ὁ πατήρ steht nur deshalb, weil auch Ἰησ. Χρ. (gegenüber den κύριοι) einen solchen hat. Wie wenig ὁ π. zur Unterscheidung nöthig ist, s. Exc. zu II 13 13.

Betheiligung bei der Welt s c h ö p f u n g, selbst die untergeordnete des δι᾽ οὗ neben ἐξ οὗ, wird Christo von P sonst nirgends zugeschrieben. Und der Zusammenhang fordert nur dies, dass Alles, was von den Götzen erwartet werden könnte, von Gott und Christus geleistet ist. Hst denkt daher an Welt r e g i e r u n g, da auch die ϑεοὶ καὶ κύρ. als Lenker, nicht als Schöpfer der Welt in Betracht kommen. Aber selbst Regierung übt Christus nach P sonst nur über die Kirche (Exc. zu II 3 17), nicht über τὰ πάντα, was einzuschränken schon wegen ἡμεῖς unmöglich ist. Es hilft also auch nichts, deshalb, weil ἐξ überhaupt gegen Regierung spricht, die Aussage über Gott auf die Schöpfung zu beziehen, die über Christus aber immer noch auf die Regierung. Zudem heisst ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ, wenn nicht geradezu: geschaffen, so doch: *gemacht zu dem, was wir sind*, d. h. zu Christen. Für sich allein wäre Letzteres unbestreitbar paul.; aber die beiden διά fordern fast gebieterisch identische Verba, und somit wäre von Christus doch gesagt, dass τὰ πάντα durch ihn gemacht oder geschaffen seien. Indessen ist dies durch Rm 11 36 nicht geradezu ausgeschlossen; und da P Christum präexistent denkt (Exc. 2e zu I 15 49), so ist es bis zum Mittler der Schöpfung nur Ein Schritt. Immerhin ist dieser bedeutend genug, dass man sich hüten muss, auf diese einzige Stelle zu viel zu bauen, wenn auch die Ungelenkigkeit des δι᾽ οὗ neben δι᾽ αὐτοῦ nicht gross genug ist, um Vlt's (S. 319) Streichung von καὶ εἷς — αὐτοῦ (nebst 5ᵇ) zu rechtfertigen. Andrerseits darf man auch nicht zu viel auf die nur in B aeth sich findende Lesart δι᾽ ὅν bauen, die allerdings für Christus einen ebenso acuminösen Wechsel der Präpositionen bringt wie für Gott, und einen nicht unpaul.

Sinn bietet: um Christi willen sei alles insofern geschaffen, als es durch ihn erlöst werden sollte, während εἰς αὐτόν hier und Rm 11 36 Gott hiervon immer noch als das eigentliche Ziel der Welt nach I 15 28 unterschiede.

b) 8 7—13: Rücksicht auf die Schwachen. [7]*Aber nicht in Allen* ist *die Erkenntniss* (4—6); *Einige vielmehr* (zu 4 4) *essen vermöge des,* d. h. ihres *bis jetzt fortdauernden* (Construction wie 12 31 Gal 1 13 Phl 1 26, Win 434) ***Bewusstseins vom*** Existiren des betreffenden ***Götzen*** das ihm geopferte Fleisch (εἰδ. aus ὡς εἰδ. zu entnehmen) ***als Götzenopferfleisch, und ihr Bewusstsein wird, da es schwach ist, befleckt.*** Συνηθείᾳ war trotz ℵ*AB cop aeth sicher Randerklärung oder Verbesserungsversuch zu dem schwierigen, aber durch Tert. sowie ℵ^c DFG d f g vg pesch arm gestützten συνειδήσει, das Niemand statt συνηθείᾳ eingesetzt hätte.

Συνείδησις, von P aus dem Hellenismus aufgenommen, ist zunächst das Wissen um die eignen Seelenzustände (σύνοιδα ἐμαυτῷ). Seine 1. Regung ist das nachträgliche sittliche Urtheil über Handlungen des Subjects: conscientia consequens. So die hellenistischen Philosophen, speciell Philo, und Sap 17 10 Rm 2 15 II 1 12 I 4 4. Ist dasselbe oft genug ergangen, so erstreckt es sich auch, ab- oder zurathend, auf künftige Handlungen: consc. antecedens Rm 13 5. Die gewussten Seelenzustände betreffen in beiden Fällen Sittliches, ebenso, wenn das nachträgliche Urtheil über Anderer Verhalten ergeht wie I 10 29[b] II 4 2 5 11, wobei das συν- zurücktritt und nur das Unreflectirte und Unbestochene des Urtheils in's Auge gefasst wird. Aber auch auf den eignen Wissensstand kann sich die σ. beziehen: theoretisches Gewissen. So hier. Das Ich weiss, dass es den Götzen für etwas Wesenhaftes hält. Ausreichend wäre allerdings: es hält ihn dafür; wie denn auch *Ueberzeugung* statt *Bewusstsein* stehen könnte. Gedacht aber ist an die Centralinstanz, welche die Bilanz des Besitzstandes an Wissen zieht. So vielleicht auch Rm 9 1: Wissen von der eignen λύπη. Nur spielt wegen συμμαρτ. das Merkmal der Unbestochenheit (s. o.) herein. Ἀσθενής nun kann an sich auch die sittliche σ. sein, wenn sie nicht energisch genug richtet bzw. räth; I 8 7 aber nur die theoretische, indem sie nämlich über die Existenz der Götzen gleichzeitig Ja und Nein als Ansicht des Subjects vorfindet. Wer dagegen hier die sittliche σ. findet, bedarf der schwierigen Construction: *vermöge des bis jetzt dem Götzen angehörigen Gewissens.* Befleckung erfolgt, wenn das Subject das Ja, obgleich dadurch innerlich noch gebunden, bei Seite setzt und nach dem Nein handelt. Zeigt sich dagegen der σ. das Dafürhalten als ein sicheres, so legt sie darein die Wucht der ganzen Persönlichkeit und giebt die Kraft, mit Leib und Leben dafür einzutreten. Indem P diese Weiterführung des nur ihm eignen Begriffs der theoretischen σ. gestattet, ist er der Vater des protestantischen Gewissens (Hst), gegen welches zu handeln weder sicher noch gerathen ist (Lth in Worms). Wie sich in dem Eintreten für eine Ueberzeugung mit dem theoretischen Moment ein sittliches verbindet, so auch, wenn die Befleckung von der σ. ausgesagt wird, da befleckt nur die sittliche σ. werden kann. So 7[bc]. S noch zu 10 10 25—29, sowie Hst; Hnr II 592 f; RdfHofmann, Gass, Kähler über das Gewissen; P. Ewald, De voce συνειδήσεως, 1883; Smeding, Paulinische gewetensleer, Utrecht 1873.

8 [8]***Speise aber wird uns nicht vor Gott bringen;*** nämlich ***weder falls wir*** sie ***essen, haben wir einen Vorzug, noch falls wir*** sie ***nicht essen, haben wir einen Nachtheil.*** Παραστήσει will 8[bc] umspannen. Also nicht wie II 4 14: in Gottes gesegnete Nähe, sondern: vor Gottes Richterstuhl. Wegen Speise brauchte ein Gericht gar nicht stattzufinden. Der Satz ist aus dem Sinn der Starken in K gesprochen, braucht aber nicht aus dem Gemeindebrief zu stammen. P meint vielmehr: die Schwachen werden durch Essen von Opferfleisch strafbar. Speise an sich aber, wie ich trotzdem selbst sagen muss, hat im Gericht keinerlei Einfluss; aber hütet euch (9), den Schwachen dadurch einen Anstoss zu geben. In 8[bc] erwartet man freilich nach 7: οὔτε ἐὰν φάγ. ὑστ. οὔτε

ἐὰν μὴ φάγ. περισσ., was sogar ursprünglich sein könnte, da 8ᵇ und 8ᶜ in A*B cop wenigstens umgestellt sind. Bei der gewöhnlichen Lesart aber wie bei der in A*B cop rechtfertigt sich die unerwartete Reihenfolge dadurch, dass neben βρῶμα auf ἡμᾶς ein Ton liegt gegenüber τινές 7, die dann in 9 als ἀσθ. wiederkehren. Sinn: an sich aber können wir, die wir Erkenntniss haben, es mit dem Opferfleisch zwar ganz nach Belieben halten, denn Ausübung unsrer γνῶσις durch Essen bringt uns, obgleich man es auf den 1. Blick erwarten könnte, doch keinen Vortheil, und umgekehrt; [9] *Aber seht zu, dass nicht irgendwie diese eure Befugniss ein Anstoss* (Rm 14 13 20) *werde den Schwachen.* Hier kann P nicht mehr in 1. Person sprechen, da er fortfahren will: [10] *Denn falls einer* derselben *dich, der du Erkenntniss hast, in einem* Nebenraum von einem *Götzentempel zu Tische liegen sieht, wird nicht sein, des Schwachen, Gewissen dazu auferbaut werden, das Götzenopferfleisch zu essen?* Ueber die That selbst spricht P erst 10 14—22. Hier nur die Folge für den, *welcher schwach ist.* Falsch sowohl *weil* als *obgleich.* Οἰκοδ. muss ein Ausdruck der Kor sein, die sich gerühmt hatten, durch Theilnahme an Opfermahlen die Schwachen zu erbauen, d. h. in ihrem Christenthum, speciell in dem Freiwerden von dem Götzenwahn, zu fördern. Σ. wäre theoretisches Gewissen wie 7 12 nur dann, wenn man den Text mit Bois glättend εἰς—ἐσθ. an κατακείμ. anreihen wollte; sonst consc. antecedens. Die Ironie der Frage wird nun noch deutlich herausgestellt: [11] *Ja, wahrlich in's Verderben kommt der Schwache durch deine Erkenntniss, der Bruder, um dessen willen Christus gestorben ist.* Γάρ s. zu I Th 2 20. Man kann vor 11 ergänzen: ich darf so ironisch fragen; *denn* thatsächlich usw. Das stark bezeugte καὶ ἀπόλλ. ist doch wohl Erleichterung. [12] *Indem ihr aber in dieser Weise gegen die,* d. h. eure *Brüder sündigt und ihr schwaches Gewissen verwundet* (I Sam 1 8 Prv 26 22), *sündigt ihr gegen Christus* nach 11. [13] *Deshalb, wenn Speise meinem Bruder Anstoss bereitet, will ich Fleisch in Ewigkeit nicht essen, um meinem Bruder keinen Anstoss zu bereiten.* Fast alles Fleisch, das der kleine Mann kaufen konnte (10 25), war Opferfleisch. Die Freiwilligkeit kommt dadurch zu besonders schönem Ausdruck, dass P lediglich sich selbst als Beispiel hinstellt. — Ebenso grossartig ist der Gedanke von Mt 18 6 in Rm 14 13—22 ausgeführt.

2) **9** 1—18: Freiwilliger Verzicht des P auf sein Recht, als Apostel von der Gemeinde Unterhalt zu fordern, eingefügt als Parallele zu dem in 8 13. Jedoch ist nicht nur die Betonung dieses von gewissen Leuten (2f) bestrittenen Rechts in 1—12ᵇ 13f zugleich Selbstzweck, sondern auch der Verzicht ist wenig parallel mit 8 13, da er nach 12ᶜᵈᵉ 15—18 gar nicht aus Schonung Schwacher hervorgeht. Auch ἀνακρίνεσθαι 3 könnte P bei Analogie mit 8 nur dann, wenn er nicht verzichtete. Zudem passt 9 19—22 sehr gut direct zu 8 13, zu 9 18 sehr wenig. Soll also nicht Hagge 485—488 [497f] Recht haben (Einl. II), so ist doch zuzugestehen, dass 1—18 im Zusammenhang nicht sehr zweckvoll und mehr zur Vertheidigung des Apostelrechts eingefügt oder unter Abirrung von dem eigentlichen Zwecke ausgeführt ist. Die Anknüpfung ist ebenso lebhaft wie 6 1. a) **9** 1—12ᵇ (und 13f): das Recht. [1] *Bin ich nicht frei? bin ich nicht Apostel? habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen? seid nicht mein Werk ihr im Herrn?* Ἐλεύθ. ist, zumal bei obigem Verdacht gegen die Richtigkeit der Einreihung von 9 1—18, ebenso wenig aus 19 wie aus

8 4—6 zu bestimmen, obgleich es die Klammer zwischen beiden Capiteln bildet, sondern aus 9 1 b, dessen Anschluss sonst ganz unerlaubt wäre. Also: frei von Unterordnung in meinem Amte. Nicht gerade: von der Gal 2 4f geforderten ὑποταγή, da es sich nicht um Beschneidung der Heidenchristen, sondern nur um das apost. Recht des Unterhalts handelt. Allerdings aber waren es die Urapostel bzw. die judaistischen Eindringlinge in K (VIIf), denen gegenüber P durch dessen Aberkennung in eine untergeordnete Stellung gekommen wäre. Deshalb deutet er auch durch Ἰησοῦν statt Χριστόν an, dass er eben denselben gesehen, von welchem jene ihr Apostelamt hatten. Gemeint ist aber nicht etwa ein Schauen des irdischen Jesus (Exc. 1 zu II 5 16), sondern das vor Damaskus, nicht auch spätere Erscheinungen (II 12 1), da nur auf erstere das Apostelamt sich gründet. Das Missliche aber war, dass P sie Niemandem beweisen konnte. Deshalb beruft er sich noch darauf, dass die Kor in ihrer Gemeinschaft mit dem Herrn, d. h. sofern sie Christen sind, sein Werk seien. S. 4 15. Ἐν κυρίῳ gehört also, wie auch die Wortstellung fordert, zum ganzen Satze. Vgl. noch Exc. 3f zu 15 11. [2] *Wenn ich Andern Apostel nicht* (zu II Th 3 14) *bin, so bin ich* es *doch* (4 15) *wenigstens euch; denn das Siegel,* die Bestätigung *meines Apostelamts seid ihr in dem Herrn.* S. II 1 14 3 2. Εἰμί = *ich gelte* ist für 2 b wegen 2 c ebenso unpassend wie für 2 a unerlässlich, da es eine ganz platte Wahrheit wäre, dass P die ἄλλοι nicht bekehrt hatte, während umgekehrt die Bekehrung der Kor nicht bloss diese, sondern gerade auch Andre vom Apostelamt des P überzeugen sollte. Der Gegensatz ist also etwas ungenau: wenn ich Andre nicht bekehrt habe und ihnen deshalb nicht als Apostel gelte, so habe ich doch euch bekehrt und muss deshalb von jenen als Apostel anerkannt werden. [3] *Meine Vertheidigung an die mich in Untersuchung Nehmenden ist dies.* Die Wortstellung weist energisch auf's Folgende. Allein 4—12 b 13f bringt Ansprüche, keine Vertheidigung. 12 cde 15—18 ist allerdings eine solche, wenn der Vorwurf, P sei kein Apostel, bereits mit seinem Verzicht auf Unterhalt motivirt war. Sie hätte aber in 4—12 b 13f eine unvorsichtig lange und unvorsichtig behauptende Einleitung e contrario. Bei unversehrtem Text ist αὕτη doch wohl das Vorherstehende. Vgl. zu II 10 7 b—e. Die ἀνακρίν. (4 3 2 15) = ἄλλοι, die nicht zur Gemeinde gehören, sind dann die judaistischen Sendlinge in K und etwa ihr Anhang unter den Kor. S. Exc. 3 zu 4 21. Dazu passt auch der Ton, den ἐμή desto mehr hat, je weniger αὕτη. Es muss darnach Apostel gegeben haben, die keine grossen Erfolge aufzuweisen vermochten: eben jene Judaisten. Ihretwegen auch 9 Μωϋσέως, nicht θεοῦ. Jetzt zieht P, wieder sehr lebhaft asyndetisch, die Consequenzen aus 1f: [4] *Haben wir* (6 und zu 11) *etwa nicht Befugniss, zu essen und zu trinken* auf Gemeindekosten? So wegen 6—11. Bei wirklichem Zusammenhang mit 8 müsste freilich von Opferfleisch die Rede sein. [5] *Haben wir etwa nicht Befugniss, eine* christl. *Schwester als Eheweib* bei unsern Reisen auf Gemeindekosten mit uns *herumzuführen wie auch* (zu I Th 2 14) *die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?* Mindestens die Mehrzahl von diesen war also verheirathet; Kephas nach Mc 1 30. *Als Mitchristin,* nicht als Eheweib *eine Frau herumzuführen*: so müssen die Katholiken deuten, die dies nicht dulden dürfen. Dass P selbst nie verheirathet war, s. Exc. 3b zu 7 40. Den Kephas hebt P beim Dictiren noch besonders heraus, da man sein Verfahren jedenfalls gegen

P als das eines rechten Apostels betont hatte. Eine Klimax, die die Brüder Jesu über die Apostel (jedoch unter Kephas) stellt (Hst), braucht daher nicht vorzuliegen.

Da das sorglose Zurückgreifen in die schon genannte Classe der Apostel kaum auch schon vor Κηφᾶς denkbar ist, so zählt P die ἀδελφοὶ τοῦ κυρ. hier wohl nicht zu den Aposteln im weitern Sinne. S. Exc. 4 zu 15 11. Zu den Zwölf gehören sie keinesfalls. Zwar stimmen nach Mc 3 18 Mt 10 3 f zwei, nach Lc 6 15 f Act 1 13 drei ihrer Namen (s. Mc 6 3 Mt 13 55) mit solchen aus den Zwölf, 2 bzw. 1 aber eben nicht; von den Zwölf werden sie auch Act 1 14 deutlich unterschieden, und nach Mc 3 21 31 Mt 12 46 Lc 8 19 Joh 7 5 glaubten sie bei Jesu Lebzeiten nicht an seine Messianität. Die Folgerung, dass ihr Vater nach Mc 3 18 usw. Alphäus wäre und sie nur Vettern (ἀδ. so II Sam 20 9, vgl. 17 25) Jesu sein könnten, ist von hier aus also nicht zu stützen. Allein das Interesse an der ἀειπαρθένος Maria, dem die ganze Combination bei Protestanten wie Katholiken ihren Ursprung verdankt, verfügt noch über andre „Beweise". Alphäus identificirt man mit Klopas, einem Bruder Josephs und somit Oheim Jesu nach Hegesipp bei Euseb., KG III 11 32 6 IV 22 4. Lautlich ist dies jedenfalls falsch, da im Wortanfang (חַלְפַּי bzw. חֲלְפַי) das ח nie in κ übergeht und Κλωπᾶς vielmehr aus Κλεόπατρος zusammengezogen ist (vgl. Win 97, Lc 24 18), bei Doppelbenennung (zu Th I 8) jedoch bleibt es möglich. Als seine F r a u fasst man Joh 19 25 Μαριὰμ ἡ τοῦ Κλωπᾶ. Der Annahme, dass sie mit der direct vorher genannten Schwester der Mutter Jesu identisch sei, wobei 2 lebende Schwestern gleichen Namen hätten, bedarf man nicht. Wohl aber darf sie als identisch gelten mit der 2. Maria bei Mc 15 40 16 1 Mt 27 56. Deren 2 Söhne tragen nun gleiche Namen wie 2 Brüder Jesu, und somit scheint bewiesen, dass Letztere Söhne des Klopas und dieser Maria waren. Aber warum fehlen, abgesehen von der Differenz in τοῦ μικροῦ Mc 15 40, hier die 2 andern Brüder (und Levi, der nach Mc 2 14 wenigstens des Alphäus Sohn war)? Warum heisst Sohn des Alphäus nur 1 von den Aposteln? Zudem zerschellt die ganze Kette von Willkürlichkeiten an dem Wortlaute, der nur an leibliche Brüder Jesu zu denken gestattet, und speciell an dem in Mt 1 25 freilich schon übergangenen πρωτότοκον Lc 2 7. Vgl. Htzm, ZwTh 1880, 198—221.

9 [6] *Oder haben einzig ich und Barnabas keine Befugniss*, mit den Händen *nicht zu arbeiten?* Da Barnabas hiernach des P Beispiel folgte, so musste ihn P theils aus Gewissenhaftigkeit, theils zu besserer Selbstvertheidigung nennen, auch wenn er den Kor nicht persönlich bekannt war. Seit Gal 2 13 Act 15 39 wird er nur hier noch erwähnt. [7] *Wer thut je für eignen Sold Kriegsdienste? Wer pflanzt einen Weinberg und isst nicht seine Frucht?* Prv 27 18 Dtn 20 6. *(Oder) wer weidet eine Heerde und isst nicht von der Milch der Heerde?* Ἐκ wechselt mit dem Acc. καρπόν ohne sachlichen Unterschied. [8] *Rede ich dies etwa nach Menschenweise*, nach bloss menschlicher Erwägung, *oder sagt dies nicht auch das Gesetz?* Gewiss. [9] *Denn* (zu I Th 2 20) *in des Moses* (zu 3) *Gesetz steht geschrieben: du sollst einem* durch Austreten der Körner (Mch 4 12 f) oder Ziehen des Dreschschlittens (II Sam 24 22) oder des Dreschwagens (Jes 28 27 f) *dreschenden Ochsen keinen Maulkorb anlegen.* Dtn 25 4 steht statt κημώσεις das geläufigere φιμώσεις. *Liegt etwa Gott* etwas *an den Ochsen*, für sie ein Gebot zu geben, [10] *oder sagt er* es *schlechterdings unsretwegen?* Gewiss. *Denn unsretwegen ist es geschrieben worden, dass auf Hoffnung hin der Ackernde ackern soll und der Dreschende* dreschen *auf Hoffnung hin, Antheil zu erhalten.* **10.** Mit grosser Wahrscheinlichkeit besonders wegen πάντως conjicirt Bois οὐ hinter diesem wie 8 b. Soll es entbehrlich sein, so wäre 9 ἄρα statt μή zu erwarten. Weniger dringend ist die Einschiebung von ἀλοᾶν hinter ἀλοῶν. Ὀφείλει legt ungenau den Nachdruck auf die

Verpflichtung zur Arbeit statt auf das Anrecht auf Lohn. Τοῦ μετέχειν ist passend nur beim Dreschen hinzugefügt, weil da der Ertrag der Arbeit schon vorliegt. Ὁ ἀροτριῶν und ὁ ἀλοῶν wäre der Landmann nur dann, wenn 10cd ein Citat aus RESCH's Urevangelium vorläge. Ausser den Gründen zu 2 9 entscheidet hiergegen, dass ἐγράφη laut γάρ Auslegung von λέγει sein will, also nicht ein neues Citat bringen darf. Irrig aber auch HNR: *weil* der Ochse (ὁ ἀρ. καὶ ὁ ἀλ.) auf Hoffnung hin arbeiten muss, so ist die at. Stelle um der christl. Lehrer willen geschrieben, bei denen dasselbe Verhältniss von Lohn und Leistung obwaltet. Die Begründung müsste vielmehr lauten: weil der christl. Lehrer usw. Dass dieser ὁ ἀρ. καὶ ὁ ἀλ. ist, trifft in der That zu; nicht aber, dass ὅτι = *weil* sei. Denn P stützt seine Deutungen des AT nie durch solche Erwägungen, mögen sie auch unbewusst auf ihnen ruhen; er giebt sie immer als in sich selbst gewiss. Also umschreibt 10cd den Sinn des at. Worts: *dass nämlich* der christl. Lehrer, dessen Thätigkeit, um im Bilde zu bleiben, als Ackern und Dreschen bezeichnet werden kann, und der wie in ἡμᾶς (wegen ἡμεῖς 11) gemeint sein muss, ὀφείλει usw. Ἀρ. ist nur deshalb hinzugefügt, weil ἀλ. für die Lehrerthätigkeit zu wenig bezeichnend ist. Nach Vielen soll die allegorische Ausdeutung nur ein Schluss aus dem im übrigen beibehaltenen Wortsinn sein, was P doch 9c auf's Bestimmteste ablehnt. Ein Gebot über Behandlung der Ochsen erscheint ihm eben als zu gering für Gott. Der Grundsatz 10ab stimmt mit 10 11 Rm 15 4 und mit dem Geiste Philo's (SIEGFRIED, Philo 304f und „Wortsinn" im Register), ist aber sogar ohne das πάντως einer zutreffenden Betrachtung des AT völlig zuwider. Die at. Schriftsteller schrieben für ihre Zeit, und um die Ochsen kümmert sich Gott bei ihnen sehr wohl (Prv 12 10 Dtn 22 1—4 6f Ps 104 14 147 9 145 16; Lev 22 28?). Dass sich aus dem AT Schlüsse über nt. Verhältnisse ziehen lassen, bleibt natürlich richtig, kommt aber nicht in Betracht, da P damit hier (anders Rm 4 23f) durchaus nicht zufrieden ist. [11] *Wenn wir euch die geistlichen Güter gesät haben,* ist es da *etwas Grosses, wenn wir eure materiellen Güter ernten werden?* Θερίσ.: nach göttlicher Ordnung; deshalb das Fut. Da 15 ἐγώ für ἡμεῖς eintritt, sind höchstens die in K thätig gewesenen Gehilfen des P eingeschlossen. [12] *Wenn Andre an der Verfügung über euch Theil haben* (II 11 20), dann *nicht vielmehr wir?* Zu μετέχ. passt besser: das, worüber ihr verfügt (HST); desto weniger zu 12c. Bestechend ist die Conjectur ἡμῶν = μοῦ 18c, zumal da ἡμ. und ὑμ., beiderseits wie ἰμ. ausgesprochen, endlos oft verwechselt wurden; oder auch die Conjectur οὐσίας = *Besitz.*

b) **9** 12c—18: Der Verzicht, wobei 13f auf 1—12b zurückgreift. *Aber nicht haben wir von dieser Verfügung* (bzw.: *Befugniss*) *Gebrauch gemacht, sondern Alles,* Anstrengungen wie Entbehrungen, *halten wir aus, um nicht irgend ein Hinderniss zu geben der Heilsbotschaft über* (zu I Th 2 2) *Christus.* [13] *Wisst ihr nicht, dass die, welche die heiligen Arbeiten,* d. h. die am Tempel der Heiden wie der Juden *verrichten, das aus dem Heiligthum Stammende,* von den Opfern Uebriggebliebene oder sonst dem Tempel Geweihte *essen* (Num 18 8f), dass *die, welche beim Opferaltar* als Priester *ihren Sitz haben, mit dem Opferaltar theilen?* [14] *So hat auch der Herr* Christus *den die Heilsbotschaft Verkündigenden verordnet, von der* Verkündigung (zu I Th 1 5) der *Heilsbotschaft den Lebensunterhalt zu haben.* S. Mt 10 10 Lc 10 7, was natürlich noch

nicht schriftlich vorzuliegen brauchte (zu 10). [15] *Ich aber habe von keinem dieser Dinge Gebrauch gemacht.* Τούτων wegen 12ᶜ nicht: von den erwähnten Gründen. Dass die ἐξουσία bisher als einheitliche erschienen ist, hindert keineswegs, zu sagen, dass P auch nicht ein einziges Stück derselben in Anspruch genommen. *Nicht aber habe ich dies* hier (zu II 2 4) *geschrieben, damit es so,* wie es 13f ausgeführt ist, *an mir geschehe; denn besser ist es für mich, zu sterben, als dass meinen Ruhm* (zu 5 6) *Jemand zu nichte macht.* Glatter, aber matt Bois: *oder damit* usw. (καλὸν—ἀποθ. in Parenthese). Ἵνα τις κενώσει ist im NT zulässig; s. zu 4 6ᵏ, zu 4 3 und über die Wortstellung zu 6 4. Trotzdem corrigirt K κενώσῃ (zu 3 10), FG streichen ἵνα, g übersetzt darnach; quis, und ℵ* BD* geben diesen Sinn durch οὐδείς, A durch οὐθείς μή. Dabei ist aber ἤ so störend, dass d es nur täuschend durch quam (gloriam meam nemo exinaniet) ersetzt und W-H hinter ihm etwa χρῆσθαι τούτοις verschwiegen denken und mit τὸ καύχ. einen neuen Satz beginnen müssen, Ln vollends mit οὐδείς, während er vor diesem nach 15 31 conjicirt νὴ τὸ καύχημά μου. Besser schiebt Michelsen (und Blj) nach νὴ τὸ κ. μ. noch ὅ ein, während Hst κενῶσαι oder ἐξουδενῶσαι statt οὐδεὶς κενώσει vorschlägt. Aber die besten Codices führen hier wieder einmal (zu 2 4) nur irre. [16] *Denn falls ich die Heilsbotschaft verkündige, habe ich keinen Ruhm, denn ein Zwang,* es zu thun, *liegt* von Seiten Gottes *auf mir* (Gal 1 15f, vgl. Am 3 8 Ez 3 17f); *denn ein Wehe besteht für mich, falls ich* sie *nicht verkündige.* Inwiefern das Predigen an sich P einen Ruhm, den er nach 15 so sehr wünscht, deshalb nicht einbringt, weil er es aus Zwang thut, zeigt 17, dessen γάρ also 16ᵃᵇ in seiner Begründung durch 16ᶜᵈ begründet: [17] *Denn wenn ich freiwillig,* d. h. aus eigner Initiative, *dies thue,* was aber eben nicht der Fall ist, *habe ich Lohn; wenn aber unfreiwillig* (nicht etwa: *widerwillig*), *so bin ich* nur (zu 4 2) *mit einem Haushalteramt betraut,* das (meist) ein Sklave zu versorgen hatte. [18] *Welches ist nun mein Lohn?* Nur der, *dass ich beim Verkündigen der Heilsbotschaft die Heilsbotschaft kostenlos* für die Hörenden *mache* (zu 15), *um nicht auszunutzen meine Befugniss in der* Verkündigung (zu I Th 1 5) der *Heilsbotschaft.* Ἵνα wie Joh 4 34 u. ö. Win 271f. Καταχρ. nicht wie 7 31: *aufbrauchen,* als ob mässiger Gebrauch statthaft sei. Vielmehr sachlich = χρήσασθαι, sprachlich jedoch vielleicht *missbrauchen,* aber nur nach jener höheren Betrachtungsweise, für die der Gebrauch hier zum Missbrauch wird.

1. Wenn P von seinem Ruhme spricht, will er cum grano salis verstanden sein. Der eigentliche Grund seines Verzichts auf Unterhalt steht 12 am E.: P könnte sonst zu Rücksichten sich gezwungen sehen, die dem Evangelium schädlich wären, da er der Gemeinde nicht unabhängig gegenüberstehen würde (etwas anders nach dem Auftreten der Gegner, s. Exc. 4 f zu II 11 12). Deshalb ist es auch kein Widerspruch (so St 359), wenn er nach II 11 8f Phl 4 15 von auswärtigen Gemeinden Unterstützung nahm. S. Ἀγ. II 11 10. Die Unabhängigkeit muss also auch der Grund sein, weshalb er im Verzicht Ruhm (s. auch II 12 12—15) und Lohn sucht. 2. Ruhm und Lohn ist sachlich dasselbe. Vgl. 16ᵇ mit 17ᵇ, und Rm 4 2—4. Er folgt also nicht erst in der seligen Zukunft, ist aber auch als irdischer nicht durch ein sittlich verdienstliches Thun erworben, da P sich selbstverständlich zu allem sittlich verpflichtet fühlt, was das Evangelium fördern kann. Nur an dem äusserlichen, officiellen Maasstabe von 4—12ᵇ 13f gemessen ist sein Verzicht ein Verdienst, und so kann P das Bewusstsein, hiermit sittlich recht (mehr nicht) gethan zu haben, ebenso in das Wort καύχημα kleiden wie bei dem noch weit umfassenderen Ruhm am Gerichtstage, dessen er sich nach dem Zeug-

niss seines Gewissens auf Grund seiner Lauterkeit (II 1 12) und seiner Erfolge (II 1 14^c I 15 31 I Th 2 19 f Phl 2 16 4 1) bewusst ist wie des Lohnes beim Endgericht 3 8 14, der übrigens laut 4 5 9 23 nicht in einem besonderen Gute besteht. Diese Betrachtungsweise ist naiv menschlich und gegenüber niedriger Verkleinerungssucht sehr begreiflich; ernst genommen wird sie ihm aber sofort zur ἀφροσύνη (II 11 16 f 1 12 11), und nie lässt er sich durch sie verleiten, die grossen Grundsätze I 1 31 II 10 17 f 12 5 Gal 6 14 Rm 5 11 15 17 f Phl 3 3 II 4 5 I 4 7 15 10, die schon nach 15 31 II 1 12 bei ihm stets das letzte Wort haben, irgend aus den Augen zu setzen oder wegen II 1 14 5 12 die Anwendung von I 3 21 auf seine Person abzulehnen. 3. Dass P die äusserliche Betrachtungsweise von 9 4—12^b 13 f überhaupt anwendet und auf sie den Beweis in 17 baut, mag mit durch die Schwierigkeit seines Verzichts veranlasst sein, hauptsächlich aber sicher durch den Gegensatz gegen die andern Apostel, die ihn nicht übten und gerade deshalb höher angesehen wurden. Die Heftigkeit in 15 erklärt sich wie II 11 10 nur dann, wenn behauptet worden war, P gebe durch jenen Verzicht zu erkennen, dass er sich selbst nicht als Apostel fühle. Dieser Angriff ist ihm Veranlassung geworden, seine unbedingte Gebundenheit in Gottes Dienst zu ebenso schönem Ausdruck zu bringen wie seinen Stolz auf sein Amt und das beseligende Gefühl, für dasselbe Opfer gebracht zu haben, die wohl sein Gewissen, aber keine Macht der Welt fordern konnte.

3) **9** 19—23: Des P Accommodation an die zu Gewinnenden. [19] *Denn obgleich ich Allen gegenüber* (wegen πᾶσιν Masc.; Rm 7 3 ἀπό) *frei bin, habe ich mich Allen zum Knecht gemacht, um die Mehrzahl* (πάντας mag P aus Bescheidenheit nicht sagen) *zu gewinnen,* d. h. nach 22^d für das Himmelreich zu retten, während ich ohne dies nur Wenige gewonnen hätte (*als ohne dies* wäre aber nur dann zu ergänzen, wenn τούς fehlte; auch sachlich falsch wäre: *als die andern Apostel*); [20] *und ich bin geworden den Juden wie ein Jude, um Juden zu gewinnen; den unter Gesetz Stehenden wie ein unter Gesetz Stehender — ohne selbst unter Gesetz zu stehen — um die unter Gesetz Stehenden zu gewinnen;* [21] *den Gesetzfreien wie ein Gesetzfreier — obgleich ich kein Gott gegenüber Gesetzfreier, sondern ein Christus gegenüber Gesetzgebundener bin — um die Gesetzfreien zu gewinnen;* [22] *ich bin geworden den Schwachen ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen; Allen bin ich Alles geworden, um auf alle Weise einige zu retten.* Also nicht aus Schlaffheit oder Menschengefälligkeit, sondern unter der Wucht des οὐαί 16. Selbstverständliche Schranke ist daher Gal 2 5; vgl. III 3. In ihrer Natur liegt es, dass dieselbe Handlung der Accommodation bald gestattet, bald nicht gestattet sein konnte und dass über die Möglichkeit von Act 16 3 21 26 u. a. hier keine zwingende Entscheidung zu gewinnen ist. Vgl. zu Act II 5. **19.** Durch γάρ würde 18^c nur dann begründet, wenn die Freiheit von der Verpflichtung, mit Juden jüdisch, mit Heiden heidnisch zu leben, ein Theil der ἐξουσία wäre, von der Gemeinde Unterhalt zu fordern. Statt dessen würde γάρ weit besser auf 8 13 passen (s. vor 9 1) und kann im vorliegenden Zusammenhang höchstens den ganz allgemeinen und nirgends formulirten Gedanken begründen, dass P dem Reiche Gottes seine Freiheit zum Opfer bringe. **20.** Νόμος ist der mosaische; aber das Fehlen des Artikels zeigt (hier) an, dass es nicht auf den Inhalt, sondern auf die Gebundenheit an ein Gesetz überhaupt ankommt (Rm 4 15^b 5 13^b 7 8^b). Gegen die Behauptung von Hst, JpTh 1879, 127 1 335 2 690 1, vgl. Hfm und Ws, nur mit ὁ sei νόμος der mosaische, s. zu Rm 2 12 3 31 7 1, und Grafe, paul. Lehre vom Gesetz (1884) 5—8. Ὑπὸ νόμον kann ohne Zusatz nicht die Judenchristen bezeichnen; auch sind diese, wenigstens als ganze Classe (zu 22), nicht erst zu „gewinnen". Es steht aber gewiss auch nicht, um die Proselyten einzuschliessen,

sondern bezeichnet nochmals die Juden, aber so, dass P sich selbst ausnehmen kann, während er μὴ ὢν Ἰουδ. nicht sagen konnte. 21. Ἄνομος wie Rm 2 12, nicht wie II Th 2 8. Ein Gegensatz zwischen θεοῦ und Χρ. ist nicht beabsichtigt; θεοῦ würde fehlen, wenn nicht das blosse ἄν. zu missverständlich wäre. Die Genetive hängen von νόμος in ἄν. und ἔνν. ab. Selbst P hat (auch Gal 6 2) nicht umhin gekonnt, die Grundlage der altkatholischen Kirche, den καινὸς νόμος Χριστοῦ (Barn. 2 6 und Hermas, sim. V 6 3 VIII 3 2 mit Hk's Erkl., Justin, dial. 11 am E. 14 am E. 43 am A., Tert., praescr. 13 und oft, Hk, Dogmengesch. 118 495f = 2143 538 usw.) zu liefern wie Jak 1 25 2 12 II Pt 3 2 und vielleicht schon Jesus, wenn, wie Marcion's Lesart τῶν λόγων μου Lc 16 17 vermuthen lässt, dort ursprünglich τοῦ νόμου μου stand. S. besonders Mt 24 34 f und die Entlehnung in Mt 5 18. Vgl. auch die Forderung der ὑπακοή gegen das Gesetz, dass das Heil nur durch Glauben erstrebt werden darf: Rm 1 5 3 27 10 16 11 30 neben 11 20, und zu I Th 1 3. 22. Ἀσθενεῖς sonst immer von Christen. So vielleicht auch hier. Gewonnen, d. h. gerettet müssen auch sie werden nach 8 11. Πάντως τινάς schränkt bescheiden das πλείονας in 19 ein. Höchst befremdlich aber fährt P fort: [23] *Alles* dies *aber thue ich um der Heilsbotschaft willen, damit ich Theilhaber an ihren* Segnungen, jedenfalls in der seligen Zukunft, *werde.* Noch ferner freilich liegt: *Mitgenosse* mit den Uraposteln in der Verkündigung *der Heilsbotschaft* (Hst). Aber über P selbt erwartet man nach 22 c d überhaupt keine Aussage, und Bois' Conjectur συγκοινωνοὶ αὐτοῦ γένωνται hätte viel für sich, wenn sie nicht den Vers zu einer matten Wiederholung von σώσω machte und den Anschluss von 24 vereitelte. Also lenkt nach dem vorliegenden Zusammenhang P die Rede doch auf den Segen, den er selbst von seinem Verzicht hat, um daran

4) 9 24—27 eine Mahnung zur Nachahmung der Wettkämpfer unter Hinweis auf seine eigne Befolgung derselben zu knüpfen. [24] *Wisst ihr nicht, dass die in der Rennbahn Laufenden zwar alle laufen,* nur (zu 4 2) *Einer aber den Kampfpreis erhält? So* wie dieser Eine *lauft, damit ihr* ihn *erlangt.* Weniger gut wird ἵνα, als ob ὥστε stände, direct auf οὕτως bezogen. [25] *Jeder Wettkämpfende aber ist enthaltsam in Bezug auf alles; jene nun,* welche 10 Monate auf Wein, beschwerende Speisen und Liebesgenuss verzichten mussten, *um einen vergänglichen Kranz zu erhalten, wir aber einen unvergänglichen* (Jak 1 12 Apk 2 10). [26] *Ich laufe demgemäss so, wie* einer, der *nicht unsicher* läuft, *ich kämpfe im Faustkampf so, wie einer, der nicht in die Luft schlägt,* [27] *sondern ich schlage meinen Leib und führe ihn gefangen, damit ich nicht etwa, nachdem ich Andern Herold gewesen,* der sie in den Wettkampf rief, *selbst unbewährt werde.* 26. Ἀδήλως eigentlich: in einer für Andre, aber wegen οὐκ ἀέρα δέρων wohl: in einer für mich selbst undeutlichen Weise, d. h. ohne das Ziel fest in's Auge zu fassen. Ἀέρα δ. nicht von der Uebung ohne Gegner, sondern gerade im ernstlichen Kampfe. 27 kann nun wegen γένωμαι und 25 ἐγκρατ. die lange Vorbereitung für den Kampf angeben: *ich unterdrücke* (ὑπο-πιάζω oder -πιέζω) usw. Aber 26 handelt schon vom Kampf selbst, und auch wegen δουλ. wird der Leib als F e i n d gedacht sein (Rm 8 13). In's ὑπώπιον, d. h. unter die Augen schlagen, ist dem Faustkampf entlehnt. Ὑπωπιάζω auch ℵABCD* Iren. Auch der „Herold“ bleibt im Bilde.

Verlassen wird dieses freilich dadurch, dass er sich selbst am Wettkampf betheiligt; denn dass die Herolde selbst einen Kranz für gutes Ausrufen erwerben konnten (Hnr), deckt 26

keineswegs. Auch δουλαγωγῶ bleibt nicht im Bilde, da der Besiegte keineswegs die Freiheit verlor. Noch weniger glücklich ist der Nachdruck auf εἷς 24, da doch die Zahl der christl. Sieger unbeschränkt ist. Auch geht der Kampf selbst 24 26 (27?) und die Vorbereitung 25 (27?) durcheinander, sodass τοίνυν nicht sowohl auf 25 als auf 24 zurückgreift; doch schadet dies sachlich nicht viel, wenn das Ziel des Kampfs eben die Bezähmung der Triebe des Leibes = ἐγκρατ. ist, die bei den Wettkämpfern nur die Vorbereitung bildet. Das Ganze, so werthvoll an sich (vgl. Phl 3 12—14), fügt sich in den Zusammenhang sehr wenig. Aus 23 lässt sich als Ueberleitung entnehmen: man muss in der That Alles aufbieten, um Theilhaber am Evangelium zu werden. Dies besteht aber 19—22 in Accommodation, 24—27 in Unterdrückung der Begierden des Leibes; und dass diese wie jene zugleich Andern zu gute kommen solle, etwa durch Verzicht auf Opferfleisch (Hagge 487), wie es der Zusammenhang mit 8 10 14—11 1 fordern würde, ist nirgends zu ersehen. Und nicht einmal als Beispiel stellt sich P durchgehends hin, sondern 24ᵈᵉ wie dann weiter 10 1—13 greift er zu directer Ermahnung.

5) **10** 1—13: An at. Typen angelehnte Warnung vor böser Begierde, Götzendienst, Hurerei, Versuchen des Herrn und Murren, wie 9 24—27 nicht mehr im Interesse Andrer (Schwacher), sondern, wie 10 11 deutlich heraustritt, wegen der Gefahr eignen Falles der Starken trotz ihres Gnadenstandes (10 1—5). a) **10** 1—5: die Typen. [1] ***Denn ich will euch nicht in Unkenntniss*** darüber ***wissen, Brüder, dass unsre Väter alle unter*** (so nach Ps 105 39; genauer Ex 13 21 f 14 19) ***der Wolke waren und alle durch das*** rothe ***Meer hindurchgingen*** [2] ***und alle auf Moses getauft wurden*** (oder: ***sich taufen liessen) in der Wolke und in dem Meere,*** [3] ***und alle dieselbe geistliche Speise assen,*** d. h. nicht: wie wir, sondern wegen 5: jeder dieselbe wie der Andre, [4] ***und alle denselben geistlichen Trank tranken*** (Ex 17 1—6 Num 20 1—11); ***denn sie tranken aus einem geistlichen mitfolgenden Felsen, der Fels aber war Christus.*** [5] ***Aber nicht an der Mehrzahl von ihnen hatte Gott Wohlgefallen; denn sie wurden hingestreckt in der Wüste*** (Num 14 29—32 37 f). **1.** Nicht die at. Geschichten kann P mittheilen wollen, da er sie vielmehr voraussetzt, sondern nur die daraus entnommene Anwendung auf die Kor, die sich vorläufig in dem Ton auf πάντες ankündigt. Sorglos sagt er: *unsre Väter*. Dass er sie nach Rm 4 11 f als die geistlichen Ahnen der (Heiden-) Christen betrachte, passt wenig, da sie bis auf Kaleb und Josua wegen Ungehorsams umkommen. **2.** Eine Selbstthätigkeit kommt bei der Taufe auf Moses ebenso wenig in Betracht wie 3 f beim Essen und Trinken, da das Ganze nur sagen will: der Empfang der Gnadenveranstaltungen sichert nicht vor dem ewigen Verderben. Aber gerade seiner Schwierigkeit wegen muss ἐβαπτίσαντο vielleicht für ursprünglich gelten, jedoch nur als geläufiger Ausdruck ohne Urgirung der Selbstthätigkeit. Vgl. zu 6 11. Bei Moses ist also trotz Ex 14 31 auch nicht der Glaube zu betonen, durch den man sich zu ihm als Heilsmittler in der Taufe bekennt wie nach I 1 13 15 Gal 3 27 zu Christus, noch weniger freilich die geistige Gemeinschaft mit ihm wie Rm 6 3. Moses wird einfach zur Unterscheidung von der nt. Taufe genannt sein, da P die at. nicht gut Taufe auf Gott nennen konnte, obgleich die nt. nur auf Christus geschah. Vgl. Rm 6 3 Gal 3 27 Act 2 38 8 16 10 48 19 5 I 6 11 1 13 (s. Erkl.), ja noch Hermas, visio III 7 3, zu Ende des 2. Jahrh. (Pseudo-) Clem., Recogn. I 39 73 (aus Quellen?) neben trinae invocationis baptisma I 63, und im 3. Jahrh. die von Cyprian, epist. 73 16—18 Bekämpften; Mt 28 19 wird erst um 150 durch Justin, apol. I 61 und Διδ. 7 bestätigt, ja, Apk 14 1 4 scheint auf eine zweigliedrige Formel als Zwischenstufe zu deuten. Vgl. noch Exc. zu II 13 13. Benetzt wurde

das Volk weder durch das Meer noch durch die über ihm schwebende Wolke. Eine sinnliche Analogie zur Taufe kann also nur darin liegen, dass dies leicht hätte geschehen können. Sachlich dagegen ist die Beschirmung durch die Wolke und im Meer allerdings ein Gnadenact Gottes. Ihn aber mit der Taufe gleichzustellen veranlasste doch wohl nur das Streben nach möglichst genauer Parallele zu den nt. Heilsveranstaltungen, deren unfehlbare Wirkung bestritten werden soll, und das deutlichere Analogon des Abendmahls 3f, das wieder durch die schon beabsichtigte Ausführung in 16f mit herbeigeführt sein kann. Ἐν nach Obigem nicht leicht instrumental wie 12 13 (s. Erkl.), sondern örtlich. Noch kühner ist die Typologie I Pt 3 20f. 3 f. Πνευματικῶς Apk 11 8 = nach tieferem, d. h. allegorischem Verständniss; aber nicht leicht so das Adj. Vielmehr heisst das Manna und darnach dann auch das Wasser deshalb πν., weil sie nicht als gewöhnliches, sondern als übernatürlich entstandenes βρῶμα und πόμα galten. Nicht aber, weil sie eine vom Geist gewirkte δύναμις ζωοποιοῦσα enthielten (Hst 323 3 498); denn diese bestände, da Geistesverleihung für P erst nt. ist, in nichts, was nicht jedem andern Essen und Trinken ebenfalls eignen würde. Eine geistliche Wirkung der leiblichen Speise aber, etwa den Glauben zu stärken, ist deshalb nicht gemeint, weil dieser Sinn von πν. nicht auch zu πέτρα passt. Freilich erweist sich nach Ablehnung dieser Deutungen die Analogie mit dem Abendmahl als sehr unvollkommen (Exc. 1 e zu 22). Da schon Sap 10 15—11 8 in der Wolke die Person der göttlichen Weisheit sieht und die Wasserspendung von dieser herleitet, und Philo I 82 213f den Felsen für die σοφία und den λόγος hält, so ist bei P seine Gleichsetzung mit Christus ebenso wenig wunderbar wie die Bekanntschaft mit der rabbinischen Tradition zu Num 21 16, dass er sich dem Heereszuge nachgewälzt habe. Nicht plausibler wird die Sache, wenn die materiellen Felsen, an welche Moses schlug, feststanden und nur der geistliche sich bewegte, der hinter jenen verborgen das Wasser spendete. Sollte der Fels Christum nur bedeuten, so stände ἐστίν. Im Wasser ist Christus übrigens nicht nothwendig ebenfalls verkörpert, zumal da es sonst auch im Manna geschehen müsste wie bei Philo. Mitbestimmend mag vielmehr gewesen sein, dass Jahwe, was ja die LXX mit κύριος übersetzen (zu 2 16), Dtn 32 4 15 18 Jes 17 10 26 4 u. ö. Fels heisst. Freilich findet sich bei P sonst kein Eingreifen Christi in die at. Heilsgeschichte (vgl. auch Exc. zu 8 6), und deshalb wie wegen Hereinziehung unbiblischer Fabeleien weist Hst 4 b c einem Typologen vom Geiste des Barnabasbriefs zu, was auch ohne Schaden des Zusammenhangs geschehen kann. Hatte P jedoch das typologische Gebiet einmal betreten, so lag auch der letzte Schritt wenigstens sehr nahe. S. noch 9.

b) 10 6—13: Die Anwendung. 6 ***Diese Dinge aber sind als Vorbilder für uns geschehen, damit wir nicht begehrlich nach Bösem wären, wie auch*** (zu I Th 2 14) ***jene begehrten.*** Hiermit muss Num 11 4—6 gemeint sein, bei den Kor also ein Begehren nach Gütern der heidnischen Vergangenheit. Wegen μηδέ möchten es andre sein als 7f; Num 11 4—6 lässt aber für K gerade an die Opfermahle denken. Ebenso die Parallele, dass diese irdische Speise beiderseits an Stelle der pneumatischen begehrt wird, die Gott bietet. Zu ἐπεθύμ. wäre sachlich richtiger κακῶς als κακῶν zu ergänzen, da die Speisen Aegyptens nicht wie die Götzenopfer an sich verwerflich waren. Ἐγεν. nicht: ***wurden*** durch nachträgliche Betrachtung Vorbilder. S. vielmehr 11. Der Plural des Verbs ist bei Neutris als

Subj. nicht selten und hier zugleich durch τύποι veranlasst. Win 479f. [7] *Werdet auch nicht Götzendiener wie einige von ihnen, wie* Ex 32 6 *geschrieben steht: es setzte sich das Volk, zu essen und zu trinken, und sie standen* dann *auf, zu tanzen,* wie dies bei Opfern üblich war. S. Ex 32 19. Da hierneben nur φαγεῖν καὶ πιεῖν erwähnt ist, deutet εἰδ. auf die Theilnahme an Opfermahlen (14—22). [8] *Lasst uns auch nicht huren, wie einige von ihnen hurten und an Einem Tage 23 000 fielen.* Nach Num 25 (1—) 9 vielmehr 24 000. Dort schloss sich das πορνεύειν an den Götzendienst an: für K gilt diese Beschränkung nach 5 1 11f 6 13—20 nicht. [9] *Lasst uns auch Christus nicht versuchen, wie einige von ihnen* ihn *versuchten und durch die Schlangen umkamen.* Χρ. ist bezeugter (schon durch Marcion und [die Gewährsmänner des] Iren.) und schwieriger, κύριον in ℵBC u. a. leicht Correctur wie θεόν in A. Ueber Χρ. im AT s. zu 4. Doch kann ἐξεπειρ. auch ohne Object stehen. Es geschah Num 21 4—6 durch Murren gegen Gottes Führung, welche Verzicht auf die früheren Genüsse forderte. Dies würde zu I 10 6 passen. Doch deutet das aus Num 21 4—6 gar nicht entnommene ἐκπειρ., da γογγ. nachfolgt, eher auf die in I 10 7f bezeichnete Probe, was sich Gott bieten lasse, ohne strafend einzugreifen. Vgl. zu 22. [10] *Murrt auch nicht, wie einige von ihnen murrten und umkamen durch den Verderber.* Ὀλοθρευτής passt zu πληγή Num 14 37, falls dies nur von den Kundschaftern, nicht vom ganzem Volke handelt, auf das auch τινές nicht gehen kann. Es passt aber auch zu θραῦσις 17 11—15 (LXX: 16 46—50). Hier geht das γογγ. nach 17 6 gegen Moses und Aaron, in K dann also gegen P (4 3 5 18 9 3). Deshalb schliesst sich P auch nicht mit ein wie sogar 8 f. Neben מַשְׁחִית = *Verderben* Ex 12 13 23 kennt bereits II Sam 24 16 I Chr 21 12 15 הַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית, und so steht ὁ ὀλοθρεύων Ex 12 23 Sap 18 25 Hbr 11 28. Nach Hbr 2 14f und den Rabbinen (Weber 244) ist der Todesengel der Teufel, nach II Sam 24 16 Jes 37 36 Sap 18 25 15f dagegen ein (der?) Engel Jahwe's. [11] *Dies aber begegnete jenen vorbildlich, geschrieben aber wurde es zur Mahnung für uns* (zu 6 9 10), *auf welche die Enden der Weltperioden eingetroffen sind.* Der Plural τέλη nur wegen des Pl. αἰώνων, der auf Grund des at. עוֹלָמִים den αἰὼν οὗτος (zu 1 20) noch zerlegt (vgl. 2 7). Stände der Sing. τέλος (vgl. Hbr 9 26), so könnten die räumlich verschiedenen Theile der Welt (Exc. 3 zu II 12 10) gemeint sein wie Hbr 1 2 11 3, wo bei dem einheitlichen Schöpfungsact Zeitverschiedenheit unpassend ist. Hst's Uebersetzung *Zielausgänge,* d. h. die Quintessenz der Ergebnisse jeder Weltperiode, legt wohl zu viel in das Wort. Sachlich aber ist allerdings die Zeit kurz vor der Parusie deshalb die, welcher alle at. Offenbarung dienen muss, weil sich auf sie und ihre Verwirklichung des Heils die ganze frühere Geschichte mit ihren Mittelzwecken als auf den Endzweck zuspitzt. [12] *Daher sehe, wer zu stehen meint* (zu 11 16), *zu, dass er nicht falle.* Dies passt zu ἐκπειρ. 9 und somit auf die Starken, die ohne Gefahr Theilnahme an Opfermahlen (auch πορνεία? s. zu 6 12) sich gestatten zu dürfen glaubten. [13] *Versuchung hat euch nicht erfasst ausser menschliche,* d. h. für Menschen ertragbare (s. u. ὑπὲρ ὃ δύνασθε und ὑπενεγκεῖν); *treu aber* ist *Gott* (1 9), *der euch nicht wird versucht werden lassen über das* hinaus, *was ihr* zu tragen *vermögt, sondern mit der Versuchung auch den Ausgang* derselben *bewirken* wird, *damit ihr* sie *ertragen könnt.* Ὑμᾶς ergänzt sich zu δύνασθε auch ohne dass ἔκβασις *(euer) Herauskommen* bedeutet. Das Ganze gilt den Meisten als Trost. Aber Trost ist zwischen 12 und 14 durchaus nicht am Platze; auch das Asyndeton ist dagegen

(Exc. zu I Th 4 6). Geschickt HFM: die Kor seien in Furcht, durch Ablehnung der Einladungen zu Opfermahlen mit ihren heidnischen Verwandten ganz zu brechen und sich dadurch Verfolgungen und desto gefährlicherer Versuchung zum Abfall auszusetzen; P aber sage ihnen, das sei weder bisher eingetreten noch zu gewärtigen. Aber nach πέσῃ versteht man πειρασμός nothwendig von der Versuchung zu eben diesem Fall aus Anlass der Opfermahle, nicht von einer, zu deren Vermeidung man sich dem Fall aussetzt. Am besten GODET: von Gott aus hat euch nur ertragbare Versuchung betroffen und wird euch nur solche betreffen; wenn ihr euch aber selbst hineinbegebt, dann könntet ihr zu Falle kommen (12). Deshalb flieht usw. (14). „Von Gott aus“ steht nicht da, kann aber bei dem Ton auf πειρασμός aus 13[bc] schon vorschweben. Noch leichter jedoch ergänzt sich zu πειρ.: „von aussen“. Unvorsichtig ist die Formulirung von 13[a] freilich.

Wie das AT und wie Jesus Mt 6 13 leitet P ohne Scheu die Versuchung von Gott her. Sie dient Jdc 2 22 3 1 4 Dtn 8 2 13 4 Ex 16 4 einer Prüfung mit fraglichem Ausgang, Dtn 8 16 Gen 22 1—18 mit dem Zwecke, den Ueberwinder nachher zu segnen. Wo sie zum Bösen verlocken will, wird sie II Sam 24 1 dem Zorn Gottes, I Chr 21 1 aber und durchgehends im NT (Mt 4 1 3 Lc 22 31 I Th 3 5 I Kor 7 5 Apk 2 10) vielmehr dem Teufel zugeschrieben. Der Jak-Brief wehrt sie 1 13 als Verlockung auf's Bestimmteste von Gott ab, während er sie 1 2 als Mittel der Bewährung für einen Segen, also nach 1 17 für eine Gabe Gottes hält. Indem er 1 14 die Verlockung von der eignen ἐπιθυμία herleitet, hat er die laut 4 7 auch ihm geläufige Teufelvorstellung psychologisch völlig richtig aufgelöst. Dieselbe Rolle spielt die ἐπ. bei P (I 10 6), bei dem der Teufel als Versucher verhältnissmässig selten auftritt; nur dass er die ἐπ. selbst wieder von der im Menschen wohnenden Sünde als Macht oder von der σάρξ herleitet: Rm 7 7f Gal 5 16 24, vgl. Exc. 4[f] zu II 7 1. Die Begierde tritt aber immer erst aus Anlass von äussern Umständen in Wirksamkeit, die sie nicht selbst geschaffen hat. Deren Herleitung vom Teufel nun verträgt sich mit der Weltregierung Gottes, so lange der Teufel wie Job 1 12 2 6 sie unter Gottes Zustimmung, wenn auch mit Wohlgefallen, herbeiführt; steht aber sein Wille dem göttlichen feindlich und selbständig gegenüber, dann entsteht das Weltdrama seines Kampfes mit Gott um die Seelen, das ein auf dem Boden dieser Vorstellungen unlösbares Problem enthält. Ob P 10 13 als Versucher den Teufel denkt, ist nicht zu ersehen; aber jedenfalls wahrt er Gott das Regiment, sodass ἐάσει und ποιήσει keinen Widerspruch bilden. Vgl. I 5 5 II 12 7, Exc. 4 d zu II 5 21, Exc. 6 zu II 12 10. Minder deutlich ist dies II 2 11 4 4 11 14 I Th 2 18.

6) **10** 14—22: Gegen die Theilnahme an Götzenopfermahlen. P greift aus 6—10 das heraus, was zu 8 1—13 zurück- und zugleich auf die 8 10 offen gebliebene Frage hinlenkt. [14] *Deshalb, meine Geliebten, flieht vor dem Götzendienst,* indem ihr den Opfermahlen fern bleibt. [15] *Als zu Verständigen sage ich* es; *beurtheilt ihr, was ich ausspreche* in 14. Nicht in 16, da sonst auch λέγω auf 16 weisen müsste, wozu λαλῶ = *rede ich* nöthig wäre. Nur um das Urtheil der Kor über 14 auf den richtigen Weg zu leiten, folgt die Begründung: [16] *Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brod, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi?* Gleich ἄρτον wird vermöge der attractio inversa wie Mt 21 42 schon ποτ. Acc. sein. [17] *Weil Ein Brod* es ist, das wir brechen, *sind Ein Leib wir, die Vielen; denn insgesammt haben wir von dem Einen Brode Antheil.* Von μετέχ. hängt entweder ἐκ oder bei correcter Construction ein vor ἐκ zu ergänzendes τινός oder τὶ ab. [18] *Betrachtet* ferner, um speciell von einem Opfermahl ein Beispiel zu haben, *das Israel nach dem Fleisch* (Gal 6 16 4 29 Rm 9 6 2 28 f); *sind nicht die, welche die Opfer essen,* Priester und Laien

(Lev 7 6 14 Dtn 12 11 f u. ö.), *Genossen des Opferaltars?* [19] *Was nun behaupte ich? Dass Götzenopferfleisch etwas ist, oder dass ein Götze etwas ist?* [20] *Vielmehr, dass sie, was sie (die Heiden) opfern, Dämonen und nicht Gotte opfern; ich will aber nicht, dass ihr Genossen der Dämonen werdet.* [21] *Ihr könnt nicht den* (zu 11 3) *Kelch des Herrn trinken und den Kelch von Dämonen; ihr könnt nicht am Tische des Herrn Antheil haben und am Tische von Dämonen.* [22] *Oder fordern wir den Herrn* (Christus, wegen 21, trotz der Anspielung an Dtn 32 21) *heraus? Sind wir etwa stärker als er?* **16.** כּוֹס הַבְּרָכָה hiess der 3. Becher des Passaritus, der nach Schluss des Mahls getrunken wurde, obgleich schon den 1. der Hausvater „segnete", d. h. über ihm das Dankgebet (εὐχαρ. Mc 14 23 neben εὐλογ. 14 22, vgl. I 14 16) sprach: „gesegnet" sei, der die Frucht des Weinstocks geschaffen. Also: Kelch, der gesegnet wird. Da ὃ εὐλογοῦμεν dann überflüssig scheint, deutet Hnr: Kelch, auf dem Jesu Segen von seinem letzten Mahle her ruht. Dies enthält aber wenigstens im Keim die unpaul. Vorstellung, dass dem Kelch etwas Geistiges irgendwie real anhafte (Exc. 4ae zu 11 34); und ὃ εὐλ. wäre daneben sehr matt. Letzteres wird vielmehr den passiven Sinn von εὐλογίας ausdrücklich fixiren sollen. „Gesegnet" wurde auch das Brot; charakteristischer aber ist κλῶμεν. In diesem Plural wie in εὐλ. fühlt sich übrigens die ganze Gemeinde als Vollzieherin der heiligen Handlung. **17.** *Denn Ein Brod, Ein Leib sind wir* ist an sich und wegen 17c unpassend. Ἐστίν aber ergänzt sich 17a sehr schwer, wenn neben ihm auch ἐσμέν von ὅτι abhängen soll. Also ὅτι Vordersatz, ἓν σ. κτλ. Nachsatz. Ὅτι dabei = *weil* auch 12 15 f Gal 4 6 Rm 9 7. **22.** Nicht: *wollen wir herausfordern?* Gedacht ist: wir dürfen dies (21) nicht, oder (= sonst) wir fordern dadurch den Herrn heraus. Wegen des Personenwechsels wurde 22 selbständiger und dadurch Frage. Das παραζηλοῦν ist aber bereits Thatsache; daher der Indic. Es besteht in der Probe, ob Christi ζῆλος es ungestraft lassen werde, dass man neben der Gemeinschaft mit ihm (παρα-) eine sie eigentlich aufhebende pflegt. Vgl. zu 9.

1. Das Abendmahl. a) Deutlich ist zunächst 17, das bei jeder Construction von der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, nicht von der des Einzelnen mit Christus handelt. „Wir sind mit Christus Ein Leib" (Hnr) würde nicht nur οἱ πολλοί zwecklos machen und zu der Anschauung in 12 12 f nicht stimmen, sondern auch durch ἑνός 17c nicht begründet werden. b) In allen übrigen Versen ist es aber umgekehrt. Hst findet freilich überall in κοινωνία die Gemeinschaft der Menschen unter einander, bewirkt durch die gleiche Theilnahme (μετοχή) an dem Einen Brode und Kelche oder an der Speise vom jüd. Altar oder am Götzenopfermahl. Dies ist jedoch zu dem Ziel in 20c ein unerträglicher Umweg. Κοιν. τῶν δαιμ. hiesse dann: Glieder Einer Gemeinschaft mit den ungläubigen Götzenverehrern, die durch das geheiligte Object des Genusses vermittelt ist und in eine religiöse Lebensbeziehung zu den Dämonen setzt. Nicht erst der Gemeinschaft mit Menschen bedarf es, um durch Genuss eines der Gottheit geweihten Objects in κοιν., d. h. sachlich: in Hörigkeit zu ihr zu kommen. S. besonders auch 18: statt τοῦ θυσ. hätte nach Hst τῆς θυσίας stehen können, nach der genauen Parallele 20c aber vielmehr τοῦ θεοῦ, was nur deshalb vermieden ist, weil es auch auf die Christen passt, und weil auch 16 nicht die letzte Instanz, Christus, sondern Mittelinstanzen genannt sind. c) Hst bekämpft die Deutung von κοιν. = μετοχή, die aber bei Verwerfung der seinen noch gar nicht nothwendig ist (wogegen sie es gerade bei seiner Deutung von 18 wäre). Gewiss kann man nicht Antheil an den Dämonen erhalten (20c) wie an ihrem Tische (21b) oder am Brod (17c), und somit ist in der That auch 16 nicht gesagt, dass das Abendmahl ein wirkliches Geniessen des (verklärten) Blutes und Leibes Christi sei, wobei übrigens consequent, aber gegen 25—27 Rm 14 14ab auch das ausserhalb eines Opfermahls genossene Opferfleisch die κοιν. mit den Dämonen herstellen müsste. Aber κοιν

heisst eben: religiöse Zugehörigkeit zu den Dämonen, zum jüd. Altar als dem Centralsymbol der at. Religion und so nun auch zu dem Blute und Leibe Christi und der auf sie begründeten Erlösungsreligion. Blut und Leib kommen also lediglich als Gegenstände der Verehrung in Betracht, durch deren Genuss man sich zu der in ihnen sich darstellenden Religion bekennt. Ἐστίν 16 ist sachlich ohne Frage zwar nicht = „bedeutet", wohl aber = „bewirkt". Doch ist dies für das Wesen des Genusses ohne Belang, da das Prädicat ja nicht Blut und Leib, sondern κοιν. ist. d) Zu dieser Deutung von κοιν. passt nun aber 17 nicht. Hnr's Fassung (s. a) scheint des Zusammenhangs wegen unerlässlich. Doch dient, da die an heidnischen Opfermahlen theilnehmenden Christen wegen ihrer Ueberzeugung von der Nichtigkeit der Götzen eine Berührung mit diesen selbst als für ihre Person unmöglich ansehen konnten, auch die Betonung der Gemeinschaft der Theilnehmer unter einander, wie Hst sie benutzt (s. b), zur Vorbereitung auf 20^{c}. Also ist 17 neben 16 weitergehend, nicht begründend. Dies ist freilich nicht angedeutet, und 18—21 hält sich nur an 16. e) Der unvermittelte Uebergang zu 17 könnte 17 als Einschaltung erscheinen lassen, deutet aber vielleicht auf eine eigenthümliche Fassung des Abendmahls. Im Blute Jesu wäre einfach sein Tod als heilstiftender in's Auge gefasst, im Leibe aber (16^{cd}) nicht wieder der Tod, sondern wie 12 12 f der mystische Leib des Erhöhten, den die Kirche bildet (Wzs 598 f = ^{2}576 f; scharf zu unterscheiden vom verklärten unter c), wenn auch ohne die Berufung der Διδ. 9 auf die im Brode vorliegende Vereinigung der früher getrennten Körner. Dadurch würde sich auch die (dort bezüglich der Segenssprüche sogar befohlene) Voranstellung des Kelchs erklären; sonst nur aus der Absicht, über das Brod noch etwas in 17 hinzuzufügen. Im Brechen des (Einen) Brodes würde nicht der Tod des irdischen, sondern die Einheit des mystischen Leibes Christi in seiner Beziehung zu jedem einzelnen Gliede symbolisirt sein. Doch wäre dies auf jeden Fall eine secundäre Betrachtung neben τὸ ὑπὲρ ὑμῶν 11 24. Und auf eine realere Art des Genusses als bei dem dort in Exc. 4 f constatirten Gedächtniss-Charakter der Feier führt weder κοινωνία (s. o. c) noch πνευματικόν 10 3 f. Letzteres kann Prädicat für das Herrnmahl höchstens in einem ganz andern Sinne als für die at. Speisen sein. Denn bei diesen denkt P nicht an geistige Wirkungen, bei den nt. trotz II 3 17 nicht an übernatürliche Entstehung (s. o. c): Christi pneumatischen Leib sucht er vielmehr nach Exc. 2 b zu 15 49 lediglich im Himmel.

2. Die heidnischen Götter. Die Behauptung von 8 4, welche 10 19 aufrechthalten will, scheint durch 10 7 14—18 20 f aufgehoben. P-N 80 1 264 streichen daher $10\ 19^{bc}$ nebst ἀλλ', was freilich für sich allein ebenso wenig hilft, wie wenn Hnr $8\ 1^{ab}\ 4^{b}$—6 dem Gemeindebrief zuweist, während P 10 19 dasselbe sagt. Die LXX erklären Ps 96 5 die Götter der Heiden für δαιμόνια statt für Nichtse, ebenso 106 37 91 6, wo sie וְשֵׁד statt יָשֹׁד (heute fälschlich יָשׁוּד) lasen, Dtn 32 17 (über שֵׁדִים s. z. B. HSchultz, at. Theol. ^{4}654 1) Jes 65 11 Henoch 19 1 99 7 Bar 4 7 Testam. 12 patriarcharum: Juda 23, Naphthali 3, Buch der Jubiläen 1 22 und die ganze nachapost. Zeit: Barn. 16 7, Justin, apol. I 5 9, dial. 30 55 M. 83 am E., Tert., idol. 18 M., Clem. Al., protrept. IV 55 62 u. a. Vgl. Apk 9 20 und zu Gal 4 8. Bei dieser Anschauung ist allerdings der Widerspruch unlösbar. Es bleibt aber möglich, dass P die Dämonen nicht mit den Göttern identificirte, sondern nur glaubte, sie benutzten den an sich gegenstandslosen Götzendienst, um zu Völlerei und Wollust zu verführen, die ja auf's Engste mit ihm verbunden waren (Evl 25—32). Die Ausdrücke in 20 f sind hierfür etwas stark, aber nicht unzulässig. Immerhin stammen die Gedanken von 8 4 10 19 und von 10 20 f aus ganz verschiedenen Quellen und haben Mühe, sich zu vereinigen. Ebenso 8 4—6. Hier scheint insbesondere die Identification der heidnischen Götter $8\ 5^{a}$ mit den Engelwesen 5^{b} vollzogen, wenn nicht die Absicht bloss darauf geht, die mögliche Existenz der ersteren durch die unbezweifelte der letzteren zu stützen. Die Bezeichnung dieser als θεοὶ καὶ κύριοι hätte sich dann nach der für jene gestaltet, während an Identität deshalb nicht gedacht wäre, weil jene nur eine problematische, diese eine unbestrittene Existenz führen.

7) 10 23—11 1: Zweite Erörterung über das Götzenopferfleisch. P kommt, um abzuschliessen, auf 8 1—13 zurück und führt das dort Gesagte be-

stimmter nach den möglichen Fällen aus, die ihm vielleicht vorgelegt worden waren. Dafür spricht wenigstens, dass er ohne alle Anknüpfung an 14—22, ja in wenig glücklichem Anschluss au etwas gerade nicht Erlaubtes mit dem schon 6 12ac so benutzten Gedanken der Kor beginnt: [23] *Alles ist erlaubt, aber nicht alles frommt; alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf* (8 1 und zu I Th 5 11). [24] *Niemand suche das Seine, sondern* jeder *das des Andern.* Nun die Ausführung: a) **10** 25—27: die Freiheit. [25] *Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird,* darunter auch übriggebliebenes Opferfleisch, *esst, nichts,* kein Fleischstück *untersuchend* (oder: *in keinem Falle nachforschend) um des Gewissens willen,* ob es Opferfleisch ist; [26] *denn* Gottes *des Herrn* ist *die Erde und was sie erfüllt.* [27] *Wenn* ferner *einer euch einlädt von den Ungläubigen und ihr euch entschliesst, hinzugehen* (θέλετε: das Gegentheil wäre aber nicht unräthlich), *so esst alles, was euch vorgesetzt wird, nichts untersuchend* (oder wie 25) *um des Gewissens willen.* **25** und **27** διὰ τ. σ. gewöhnlich: um dem Gewissen, sei es dem eignen der Starken — denn nur auf diese passt 23 f 31 f — sei es dem des schwachen Bruders keinen Anlass zu Anklagen zu geben, unterlasst die Nachforschung. Eine wenig tiefgehende Sittlichkeit! Das Gewissen m u s s ja gerade nachforschen; denn Verbot des Opferfleisches ist hierbei vorausgesetzt, da sonst das Gewissen überhaupt nicht in's Spiel käme. Also höchstens: damit ihr euch des Kaufes von Opferfleisch nicht rühmen und dadurch schwache Gewissen verletzen könnt. Aber auch hiergegen die tiefe, wenn auch über den ursprünglichen Sinn hinausgehende Ausdeutung von Ps 24 1 50 12 (vgl. I Tim 4 3—5): **26** alle Speise stammt von Gott und ist unterschiedslos zum Genuss bestimmt. Dem Gewissen des Schwachen fehlt nach 8 7 10—12 diese Einsicht gerade; also ist das des Starken gemeint. Dies folgt auch schon sprachlich daraus, dass 25 27 jeder Zusatz zu τὴν συνείδ. fehlt, während doch 8 viel zu weit zurückliegt, um daraus „des Schwachen" zu ergänzen. Sollte aber an ἑτέρου 10 24 angeknüpft werden, so wäre gerade αὐτοῦ bei τὴν σ. unerlässlich. S. noch zu 28. Also: ohne um eures Gewissens willen (conscientia consequens bzw. antecedens; s. Exc. zu 8 7) irgend etwas zu untersuchen. Dies ist zwar ziemlich selbstverständlich, aber nicht mehr als 25a; und beides wird gesagt, weil eben vor dem Eingehen auf 23bd 24 das πάντα ἔξεστιν mit Nachdruck ausgeführt werden soll. **27** steht mit 20 deshalb nicht in Widerspruch, weil es von einem Privatmahl handelt, da sonst a l l e s vorgesetzte Fleisch Opferfleisch wäre.

b) **10** 28—**11** 1: Die Gebundenheit. [28] *Falls aber einer euch sagt: das ist Götteropferfleisch, so esst nicht, um jenes Kundgebers und des Gewissens willen.* [29] *Unter Gewissen aber meine ich nicht das eigne, sondern das des Andern. Denn wozu wird meine Freiheit gerichtet von einem fremden Gewissen?* [30] *Wenn i c h unter Dank Antheil nehme,* mag es dem Andern auch ein Gräuel sein, *warum werde ich verlästert um dessen willen, wofür* (ὑπὲρ τούτου ὑπὲρ οὗ) *i c h* doch Gott im Tischgebet *danke?* **28.** Gingen Schwache nie zu solchen Mahlzeiten (Hst), so kann τὶς, das wohl nicht auch auf den Fall von 25 zu beziehen ist, nur einen Heiden (sogar den Wirth, trotz τὶς in 27) oder einen starkgläubigen Christen bezeichnen, die verhüten wollen, dass ein Christ vor Heiden etwas isst, was diese den Christen verboten wissen. (Hierdurch geschieht dem Ἕλλησιν 32 Genüge, auch wenn τὶς kein Ἕλλην ist.) Oder der Heide will den Christen auf die Probe stellen. Dieser soll dann das Essen unterlassen

aus Rücksicht einerseits auf den μηνύσας, andrerseits auf das Gewissen des schwachen Nächsten. Aber ἑτέρου 29 geht naturgemäss auf den μην., da neben dem Subject nur von diesem die Rede war; Wiederaufnahme des ἑτ. 24 ist es um so weniger, wenn 25 27 nicht von dessen Gewissen handeln. Soll ἡ συνείδ. nicht geradezu term. techn. für letzteres sein, so kann es nur das des Subjects oder, da dies 29a abgelehnt wird, neben μην. und ohne Zusatz nur das des μην. bezeichnen. Αὐτοῦ fehlt nur deshalb, weil es sofort durch den ganzen Satz 29a ersetzt werden soll, der übrigens nur dann angemessen ist, wenn nach dem Bisherigen (25 27) ohne ihn das Gewissen des Subjects (ἑαυτοῦ) zu verstehen war. Da nun aber nur für ein schwaches (theoretisches, s. Exc. zu 8 7) Gewissen eines Christen Rücksicht gefordert werden kann, so ist der μην. ein schwacher Christ. Dessen Theilnahme an einem solchen Mahle ist in der That gar nicht ausgeschlossen, da er ja ihm erlaubte Speise erwarten durfte. Auch wäre sonst die Ausführung zu 24, die sich in 25 27 und bei der soeben bekämpften Deutung auch in 28 nicht finden lässt, ganz zu vermissen. Ἱερόθ., nicht εἰδωλόθ., was in CD u. a. wohl fromme Correctur ist, wird der Christ am Tisch des Heiden aus Anstand immerhin gesagt haben. Dafür, dass μην. und συνείδ. sachlich zusammenfallen dürfen, spricht auch das nur einmal gesetzte διά. Wem aber dieses ἓν διὰ δυοῖν zu seltsam ist, der müsste nicht sowohl zu obigen Unzuträglichkeiten als zur Ausscheidung von 29 f greifen. 29a gilt meist als Parenthese, 29b 30 als Grund für 28: denn warum soll ich es, indem ich Opferfleisch esse, dazu kommen lassen, dass usw. Dabei wird aber vorausgesetzt, dass das κρίνειν und βλασφ., wenn auch nur vom Standpunkt des fremden (ethischen, s. Exc. zu 8 7) Gewissens aus, mit Recht geschieht, während der Wortlaut vielmehr den Unmuth über unberechtigte Anfechtung der ἐλευθ. und eines Theilnehmens ausdrückt, das durch das Dankgebet alles Erforderliche erfüllt. Ausführung der Geneigtheit zum Verzicht in 28 ist insbesondere 30a nicht; denn wer verzichtet, nimmt weder mit noch ohne Dank Theil. Hitzig S. 66 hält daher 29 f für Randbemerkung eines Hyperpauliners zu 27, während P auch 28 wie 25 27 das eigne Gewissen des Starken meine. Letzteres ist möglich, sofern auch dies Sache speciell der conscientia antecedens ist, keinen Anstoss zu geben. Den Zusatz zu 27 aber würde man besser nur in 29b 30 suchen, und in 29a eventuell den eines Andern. Denn wollte Ein Einschalter sagen: „nur ein fremdes Gewissen kann 27 gemeint sein, da mein eignes mich nicht richtet und lästert“, so hätte er sehr zweckwidrig diesen Grund in einen Tadel gerade über ἄλλη συνείδ. gekleidet, für die er 29a Berücksichtigung selbst zugesteht. Dies gilt aber auch, wenn P selbst so argumentirt, um 31 f aus 27 f abzuleiten. An sich sind 29b 30 ebenso wenig unpaul. wie 29a; sie erscheinen sogar wie ein Ansatz zu der 8—10 ganz fehlenden Ausführung in Rm 14 3bc 4 6bc 10a. Wirklich passend aber wären sie nur, wenn etwa Derartiges vor ihnen ausgefallen wäre. [31] *Mögt ihr nun essen oder trinken oder* sonst *etwas thun, so thut alles zu Ehren Gottes.* [32] *Unanstössig werdet sowohl Juden* mit ihrer Sittenstrenge *als auch Griechen* mit ihrer Schadenfreude über Mängel an euch (zu 28) *als auch der Gemeinde Gottes* (zu 12 12) in ihrer Einheit, die ihr so leicht zerstören könnt, [33] *wie auch ich in Allem Allen zu Gefallen bin* (9 22), *nicht meinen Nutzen, sondern den der Vielen* (wie 17 sachlich = πάντων) *suchend* (I Th 2 3—12), *damit sie* nämlich *gerettet werden* (I Th 2 16). 11 [1] *Werdet Nachahmer von mir* (4 16), *wie auch ich von Christus.* Ob P damit auf concrete Züge aus Jesu

irdischem Leben hinweist, was er so auffallend selten thut, oder nur auf sein Allen geltendes einmaliges Erbarmen (Exc. 2 zu II 8 9), bleibt ungewiss.

1. Auch abgesehen von den im Exc. 2 zu 22 notirten Bedenken löst die schliessliche Auskunft durchaus nicht alle Schwierigkeiten. Wie, wenn ein Starker erst nach dem Kauf oder Genuss von einem schwachen Bruder darauf aufmerksam gemacht wurde, dass es Opferfleisch sei? Nahm er seine Pflicht der Schonung streng, so musste er aus Vorsicht mit 8 13 buchstäblichen Ernst machen, und 10 25—27 werden gegenstandslos. Indess in einer solchen Sache lassen sich naturgemäss nur Grundsätze aufstellen, und diese kann man sich nicht schöner denken. 2. Keineswegs aber stimmen sie mit denen des sogen. Aposteldecrets Act 15 20 29 21 25 überein. Denn dieses verbietet nicht nur, wie P nach Exc. 1a—c 2 zu I 10 22, die Theilnahme an Götzenopfermahlen als Acten der Verehrung, sondern überhaupt den Genuss von Götzenopferfleisch, und zwar weil dieses als Stoff befleckend (ἀλίσγημα Act 15 20) wirkt, genau wie Blut und Ersticktes deshalb verboten sind, weil das (auch in erstickten Thieren noch vorhandene) Blut als Stoff die Seele in sich enthält, die Gott gehört (Lev 17 11). Zugleich zeigt sich, dass wenigstens in K das keineswegs bereits als Sitte galt, was Act 15 als Decret auftritt. Mit Sicherheit kann man also nur von der nachapostolischen, nicht von der apostolischen Zeit sagen, dass ihre Sitte Act 15 zum Decret verdichtet sei: Justin, dial. 35; Lucian, Peregrinus 16; Euseb., KG V 1 26 vom Jahr 177; Irenäus I 6 2 bzw. 1 12; Tert., apol. 9; Minucius Felix 30; pseudoclementin. Homilien VII 4 8 und Recognitionen IV 36; Orig., Celsus VIII (24—) 30; auch Barn. 3 6 4 6. Vgl. Exc. 3c zu 7 40, Erkl. und Exc. zu Act 15 20 34, Exc. zu Gal 2 10.

VI. Haupttheil **11** 2—16: Ueber die Verschleierung der Frauen. P geht zu Fragen des Gottesdienstes über. Zunächst fügt er ähnlich wie I Th 5 11 eine Anerkennung ein: [2] *Ich lobe euch aber, dass* (= weil) *ihr in allem meiner* (weniger leicht nach 16 14: *an alles von mir*) *gedenkt und, wie ich euch die Ueberlieferungen übergeben habe,* sie *festhaltet.* Παραδόσεις scheint gewählt, weil es sich um Lebensführung handelt (Gal 1 14 II Th 3 6), besagt aber nicht nothwendig, dass sie aus dem Judenthum oder wie I 11 23 15 3 von den Uraposteln stammen, da dies für viele Gebräuche in K nicht zutreffen würde. Als Quelle der παρ. muss also auch des P Einsicht oder eine ihm verliehene Offenbarung zugelassen werden. 1) **11** 3—10: Forderung und erste Begründung. [3] *Ich will aber, dass ihr wisst* bzw. euch klar macht, *dass jedes Mannes Haupt Christus ist, das Haupt des Weibes aber der Mann, das Haupt Christi aber Gott.* Γυν. ohne τῆς eigentlich: dessen, was Weib ist. Ἡ vor dem Prädicat κεφαλή, das sachgemäss in 3c und hiernach dann auch in 3d fehlt, sagt zwar, dass einzig Christus als κεφ. in Betracht kommen könne, bewirkt aber damit keine Einschränkung auf Christen (Exc. 1ab). Diese folgt jetzt thatsächlich, aber ohne rückwirkende Kraft, weil nur um der praktischen Anwendung willen: [4] *Jeder Mann, der betet oder aus Eingebung spricht* (Exc. 1 zu 14 40), *indem er* etwas *auf dem Haupte hat, schändet sein Haupt;* [5] *jedes Weib aber, das betet oder aus Eingebung spricht mit unverhülltem Haupte, schändet ihr Haupt; denn eins und dasselbe ist sie wie die Geschorene.* Nicht: *ist es*, da hierzu τῷ ἐξυρῆσθαι nöthig wäre. [6] *Denn wenn sich nicht* (zu II Th 3 14) *verhüllt ein Weib, soll sie sich auch das Haar abschneiden lassen; wenn* (= da) *es aber schimpflich für ein Weib* ist, *sich das Haar abschneiden oder sich* gänzlich (Kk, Beitr. 114 1) *kahlscheeren zu lassen, soll sie sich verhüllen.* **4** 5a. Κατὰ κεφ. = *vom Haupte herabhängend* scheint mit Rücksicht auf die Frau und ihren Schleier gewählt. Doch vgl. Est 6 12 λυπούμενος κατὰ κεφ., wofür א wörtlicher: λυπ. κατακεκαλυμμένος κεφαλήν. Das Haupt, das geschändet, d. h. der ihm zu-

kommenden Ehre beraubt wird, ist, da 3 sonst ganz zwecklos wäre, für den Mann Christus, für das Weib der Mann. Nach 5ᵇ 6 allerdings anscheinend der eigne Kopf, weshalb Hst diese Verse streicht. Doch können sie auch bedeuten: die Hinwegsetzung der unverschleiert Auftretenden über die Unterordnung unter den Mann gleicht der emancipirten Gesinnung der Buhldirne, die geschoren ging wie ausserdem die Sklavin und die Trauernde bei den Griechen, letztere auch bei den Hebräern, während es als Strafe der Ehebrecherin und der Gottlosen aus Num 5 18 Jes 3 17 durchaus nicht zu belegen ist. Ξύρασθαι kann Aor. von ξύρειν sein, das mit ξυρᾶν an Stelle des attischen ξυρεῖν trat, wovon 5 ἐξυρημ. Das Präs. ξυρᾶσθαι müsste neben dem Aor. κείρ. stete Wiederholung andeuten. Zu schwach wäre 6ᵇ die bloss permissive Fassung des Impt. wie 7 15. Das Beweisende in 5ᵇf liegt in der Sitte, nicht wie 3 7—9 (Exc. 1ab) in der Schöpfungsordnung; doch konnte auch P, zumal bei seiner durch 16 bezeugten Unsicherheit, diesen Seitenweg einschlagen. Und 7 schlösse sich zwar sehr gut an 5ᵃ an; aber auch an dessen Zusammenfassung im Schlusswort von 6, wenn nun einmal etwas dazwischengetreten war. [7] *Denn ein Mann braucht sich das Haupt* (oder: *sich am Haupte*) *nicht zu verhüllen, da er Bild und Abglanz Gottes ist; das Weib aber ist Abglanz des* (zu 3) *Mannes.* Die Folge s. 10. Nach 4 möchte οὐ logisch zu κατακαλ. gehören (= *s o l l sich nicht verh.*), was aber hier nicht so leicht wie 2 2 möglich und auch nicht nöthig ist (Exc. 1c). Δόξα wie I Th 2 20 = *einer, der Jemandem Ehre macht* (Hnr) ist hier völlig fremdartig, da wegen 8 eine Unterordnung begründet, also κεφ. 3 umschrieben werden soll. Vielmehr fordert εἰκών, dass δόξα mit ihm synonym ist, also auch mit ὁμοίωσις nach Gen 1 26, was zu Grunde liegt, zumal da θεοῦ statt nach 3 Χριστοῦ steht. Somit ist zwar nicht aus Num 12 8 Ps 17 15, wohl aber aus der Vorstellung, dass der Lichtglanz (δόξα) Jemanden bestrahlt und dann an ihm haftet, die Bedeutung *Abglanz*, sachlich = ἀπαύγασμα τῆς δόξης Hbr 1 3, zu entnehmen. Vgl. Exc. 1 zu II 4 6. Zugleich enthält nur sie, nicht die von Hnr bevorzugte die Zweiseitigkeit, welche die entgegengesetzten Folgerungen ermöglicht, dass der Mann wegen seiner Aehnlichkeit mit Gott unverhüllt, das Weib wegen seiner Abhängigkeit vom Mann verhüllt sein soll. Die Aehnlichkeit darf man nicht mit Hst nur in εἰκών suchen, da sonst das 1. δόξα fehlen würde. Εἰκών dagegen ist 7ᶜ nicht wiederholt, weil es hier wegen der geschlechtlichen Verschiedenheiten unangemessen und auch nicht so leicht wie δόξα auf Abhängigkeit umzudeuten war. [8] *Denn nicht ist der* (zu 3) *Mann aus dem Weibe* entstanden, *sondern das Weib aus dem Manne* nach Gen 2 21—23; [9] *denn nicht wurde geschaffen der Mann um des Weibes willen, sondern das Weib* nach Gen 2 18 *um des Mannes willen.* 9 ist nicht sowohl Grund für 8 als 2. Grund für 7. Dass 2 γάρ denselben Satz begründen, ist zwar stets unwahrscheinlich, aber öfters doch unausweichlich. S. zu I 12 14 II 5 1 11 5 13 4 9 Jak 1 6f 4 14 (Mt 6 32?) und über 2 ὅτι zu II 7 13f, über 2 ἵνα zu II 9 3. Leichter wäre I 11 9: *denn es wurde a u c h nicht* usw. (zu 5 7), was aber doch wohl οὐδὲ γάρ hiesse. [10] *Deshalb muss das Weib eine Macht auf dem Haupte haben wegen der Engel.* Dies darf nach dem Zusammenhang nur Wiederaufnahme von 5ᵃ und 6ᶜᵈ sein, was auch in 7ᶜ unausgesprochen nochmals liegt. Also ἐξουσία sachlich = *Schleier* als Zeichen der Macht des Mannes über das Weib. Auch etymologisch dies in ἐξ. zu suchen: *etwas Hervor-* oder *Ueberragendes*, ist vergeblich. Ἐξ. = *Zeichen der Macht*

liegt auch gar nicht fern. Bei Diodor I 47 5 hat die Statue einer Frau, die einen König zum Vater, einen zum Gatten, einen zum Sohn gehabt, τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς. Dies führt freilich auf ἐξ. = *Macht der Frau* statt: *über sie.* Aber auch Letzteres ist möglich. Διὰ τοὺς ἀγγέλους muss mit Baur, P 636 = ² II 277 gestrichen werden, wenn es nicht Ausführung von διὰ τοῦτο ist. Deshalb sieht Hnr in ἀγγ. die Hüter der in 9 ausgesprochenen Schöpfungsordnung. Dass P gemäss der jüd. Ausdeutung von Gen 1 26 wie Philo I 430 am E. solche angenommen, ist nach Gal 3 19 (= Hbr 2 2 Act 7 53) wohl denkbar. Weit schlagender aber erklärt sich διὰ τ. ἀγγ. nach Gen 6 1 f. Weil διὰ τὸν ἄνδρα geschaffen, muss sich das Weib διὰ τ. ἀγγ. verhüllen. Warum, zeigt unter den reichen Belegen der vor- und nachpaul. Ausdeutung von Gen 6 1 f bei Evl 32—38, wozu Justin, apol. I 5 am A. 21 am E. hinzukommt, besonders Tert., de virgin. velandis 17 M.: cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, elegantes, inquit, cervices et merito nudae. Die Macht des Mannes scheint sich allerdings nur auf das Eheweib zu erstrecken. Allein da P hier doch auf eigne Hand ausdeutet, kann er den Schleier leicht als Zeichen des Respects des weiblichen Geschlechts vor dem männlichen gefasst haben. Genügt dies nicht, so deute man mit Evl: Macht, die das Weib zur Abwehr der Engel ausübt. Jedenfalls ist der Mangel an Bekanntschaft des P mit der Engellehre und (s. Exc. 1 a) die Beschränkung auf Eheleute widerlegt, wegen deren Hst und Blj (ähnlich Stn I 1—12) 10 streichen. Auch πλήν 11, obgleich auf 9 bezüglich, musste zunächst der Schlussfolgerung in 10 Raum geben, da diese später nicht mehr angebracht werden konnte.

2) **11** 11 f: P lenkt ein, da er fühlt, dass er in Gefahr ist, einseitig zu werden. [11] *Jedoch* ist *weder das* (zu 3) *Weib ohne den Mann, noch der Mann ohne das Weib im Herrn,* d. h. nach christl. Betrachtung; [12] *denn wie das Weib aus dem Manne, so* ist *auch der Mann durch das Weib,* dies *alles aber aus Gott.* **11.** Ἐν κυρίῳ ist nicht Prädicat: *steht in Verbindung mit* usw., da die Einschränkung auf demselben Gebiete (des Verhältnisses zwischen Mann und Weib) liegen muss wie die einzuschränkende Aussage in 8 f. Also auch nicht: Weib und Mann stehen jetzt nicht gesondert von einander da, sondern: keins ist ohne das andre entstanden, sodass 12 eine sehr gute Begründung ist. Dies leugnet Rck nur deshalb, weil er in ἐν κ. die christl., in 12 wieder die natürliche Betrachtung findet. P will aber, wie schon die unbetonte Stellung von ἐν κ. zeigt, beide einander nicht entgegensetzen. Freilich ist ἐν κ. dann überflüssig und konnte von Stn I 13 f und Blj gestrichen werden; doch kann es im Vorausblick auf 12 c gesetzt sein, obgleich κύρ. Christus, nicht Gott sein wird. **12.** Διά wechselt passend mit ἐκ, da es sich um die weitere Fortpflanzung handelt. Doch s. zu I Th 2 6. Πάντα = *alle diese Wesen* wäre etwas matt. Eher: *alle diese Einrichtungen* (II 5 18).

3) **11** 13—16: Zweite Begründung (13—15) und Abschluss (16). [13] *Bei euch selbst urtheilt: ist es geziemend, dass ein Weib unverhüllt zu Gott betet,* [14] *und lehrt euch nicht die Natur selbst, dass, falls ein Mann langes Haar trägt, es ihm eine Unehre ist,* [15] *falls aber ein Weib langes Haar trägt, es ihr eine Ehre ist? Denn das Haar ist ihr anstatt eines Schleiers gegeben.* So περ. hier; an sich jedes Kleidungsstück, das man umnimmt. S. Hbr 1 12. **13.** *An euch selbst,* d. h. auf Grund eurer eignen Haartracht, liegt weniger nahe als der Ge-

danke, dass abgesehen von der Bibel (8—12) schon das eigne Nachdenken eine Entscheidung ermöglicht. Das πρέπον soll auf Grund der φύσις festgestellt werden; etwas Selbständiges neben ihr, sodass **14** οὐδὲ = *auch nicht* eine neue Frage begänne, ist es schwerlich. Φύσις nicht der Sinn für Naturgemässheit, sondern die objective Naturordnung wegen αὐτή und wegen 15ᶜ, wo zu ergänzen: von Seiten der Natur. Bei engem Zusammenhang in 13—15ᵇ müsste von dieser eigentlich gesagt sein, dass sie das Gegentheil von 13ᶜ, also die Verhüllung des Weibes lehre, und ὅτι 14 wäre = *denn*. Correct, aber, da 15ᶜ ein 2. ὅτι folgt, nicht sehr wahrscheinlich. Und die Naturordnung b e s t ä n d e dann darin, dass langes Haar für den Mann eine Unehre, für das Weib eine Ehre ist, während sie nur z e i g t, dass der Mann kurzes, das Weib langes Haar h a t, und dadurch lehrt, *dass* usw. (in der That wird das κομᾶν der Lustknaben usw. bei Philo II 306 am A. vgl. 479 am A., Cic. pro Sestio § 18 u. a. getadelt). Erst hieraus soll man das zu 13ᵇᶜ geforderte Gegentheil schliessen, dass aus der Naturordnung die Verhüllung des Weibes folgt. Denselben Schluss will **15ᶜ** unterstützen. Freilich kann man auch umgekehrt folgern, dass der natürliche Schleier den künstlichen überflüssig macht. Unächtheit von 13—15 (Hst) folgt aber hieraus nicht. Ebenso konnte P selbst ausser der Gottesordnung, da er ihren Mangel an Beweiskraft empfand (16), auch noch die Naturordnung anrufen und dabei ausser Acht lassen, dass sie Verschleierung um Gottes statt um des Mannes willen fordert. Doch kann sogar trotz τῷ θεῷ in 13 gemeint sein, dass die Verschleierung auf Grund des natürlichen Unterschiedes von Mann und Weib in der Haartracht, also doch wie 7 10 um des Mannes willen gefordert ist. Der asyndetische Eintritt von 13 aber ist nicht unvermittelter als 6 1 12 9 1 und könnte ebenso gut auf Streichung von 11 f führen, welche den Beweis für Verschleierung unterbrechen. [16] *Wenn aber* trotz alles Gesagten *Jemand streitsüchtig sein zu dürfen glaubt* — so wisse er: *w i r haben eine solche Gewohnheit nicht, noch die Gemeinden Gottes*. Hierin zeigt sich das Gefühl von der Unzulänglichkeit der obigen Gründe. Durch δοκεῖν wird Hbr 4 1 eine Aussage gemildert, die man nicht so nackt hinstellen will. Hier aber ergänzt sich leichter *dürfen*, wie Mt 3 9 Phl 3 4 (vgl. zu I 2 14), und δοκεῖν steht wie 3 18 4 9 7 40 8 2 12 23 u. ö. Συνήθεια = Nichtverschleierung der Frauen. Diese ist für die ἡμεῖς, worin ebenso wenig wie in ἐκκλ. τοῦ θεοῦ die jetzt gerade schwankenden Kor, sondern neben P höchstens seine nächsten Mitarbeiter (zu 2 6 16 9 11) eingeschlossen sind, freilich eigentlich keine συνήθεια. Aber eine συν. τοῦ φιλονείκους εἶναι abwehren zu müssen wäre mindestens bezüglich der ἐκκλ. ganz fremdartig. Dass φιλόνεικος mit τὸ νεῖκος (ursprünglich) gar nichts zu thun hat, s. Win[8] § 16. —Vgl. noch zu 17.

1. T h a t s ä c h l i c h e s. a) Ἀνήρ und γυνή scheinen durch προσευχ. ἢ προφ. 4 f 13 wie durch 3ᵇ auf C h r i s t e n und durch 3ᶜ wie durch den Schleier 5 f 10 13 auf V e r h e i r a t h e t e eingeschränkt. Παντός 3 entscheidet hiergegen nicht. Allein 8 f 11 f handeln unbestreitbar von M a n n und W e i b ü b e r h a u p t, und mitten darin kann γυνή 10 doch nicht plötzlich nur das christl. Eheweib sein. In 10 aber wird der praktische Kern des Ganzen aus 3—6 formulirt, und er ist für Jungfrauen sehr dringend (zu 10). Ferner wäre, wenn 7ᶜ von Eheleuten handelte, ἀνδρός ohne τοῦ (zu 3) neben ἡ vor γυνή unmöglich. Und ist nicht auch der unverheirathete Mann Gottes Bild (7ᵇ) und hat Christum zum Haupte (3ᵇ)? Tragen langes Haar (15 5 f) nicht auch die Jungfrauen? Sehr kühn Hnr 323: sie durften deshalb unberücksichtigt bleiben, weil sie durch ihre Väter oder Vormünder selbstverständlich in den Schranken der Sitte gehalten wurden. (Noch irriger zu 14 35.) Und für C h r i s t e n ist Christus Haupt nur nach

Kol 1 18 2 19 Eph 1 22 4 15 5 23, was gegenüber I 12 12 f 27 nach Exc. zu II 3 17 eine völlig andersartige Anschauung ist, die obendrein gerade auf Gleichstellung von Mann und Frau führt. Dass dies nach Gal 3 28 nur von der „religiösen Beziehung der Frau zu Christus“, nicht von ihrer „christl. Lebensstellung und Ueberzeugung“ gelte (Hnr 304 f), kann ununtersucht bleiben, da es sich hier gerade um Gottesdienst handelt. Hnr 305 kann zudem die Unterordnung der christl. Ehefrau unter ihren Mann nur „soweit“ behaupten, als sie „durch ihn dem Glauben zugeführt ist“. Darf in K wirklich keine ohne Zuthun ihres Mannes Christin geworden sein (7 13)? Kurz, das Ganze handelt vom Gegensatz der Geschlechter auf Grund der Schöpfungsordnung. Dessen Anwendung auf Christen ist keine Einschränkung auf sie, und sie wird auf Verheirathete und Unverheirathete ohne Unterschied gemacht. b) Die Bedeutung des Brautschleiers kann also zu Grunde liegen, aber nicht einzig maassgebend sein. Was der Schleier ausdrücken soll, ist die Unterordnung. Denn in 3 ist die Hauptsache 3[c]; 3[b] musste nur voranstehen als Folie und um den directen Zusammenhang des Weibes mit Christus sofort abzuschneiden. 3[d] ist natürlich nicht Selbstzweck, sondern Erläuterung des Begriffs κεφαλή, durch die dieses Verhältniss ebenso ächt religiös wie durch 12[c] das in 12[ab] auf seinen letzten Grund in Gott zurückgeführt wird. Unterordnung Christi unter Gott war also ohne weiteres einleuchtend (zu 15 28, Exc. zu II 13 13). Hnr's Hereinziehung der Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Weib wie zwischen Christus und dem Mann schwächt die Forderung der Verschleierung nur ab und passt zudem nur auf Eheleute, umgekehrt aber auch auf Christus und die Frau ohne Vermittelung des Mannes. c) Der Grund, weshalb P auf eine so äusserliche Sache so grossen Werth legt, ist die in dem Verlassen der Sitte drohende Emancipation des weiblichen Geschlechts. P scheint sie für desto bedenklicher zu halten, je näher sie durch seinen eignen Grundsatz Gal 3 28 gelegt war. Bedrohung der Sitte auch von Seiten der Männer (Hnr 299) liegt nicht vor, da P sich sonst bei 6 10 13 dagegen erklären würde. 4 ist also nur Folie für 5, wie denn auch 7 nicht ὀφείλει μή κατακαλ. steht. d) Aus 4 7[a] folgt also auch nicht, dass die Aenderung der Sitte noch nicht in Angriff genommen, nur als Frage im Briefe der Kor vorgetragen war, sofern P sie für Männer wie für Frauen gleichmässig begründe (Hnr). Ebenso wenig aus dem Lobe in 2, da 3 gerade eine Ausnahme von πάντα einführen kann. Möglich, dass die Kor ihre Unterordnung unter P vor Anführung der Schleierfrage in ihrem Briefe betont hatten, aber auch, dass P nur mündlich von der Sache wusste. Hierauf vielleicht deutet θέλω εἰδέναι 3, mindestens darauf, dass P über den Gegenstand in K noch nie gesprochen. Wie weit man in K schon gegangen war, ist schwer zu sagen. 2. Die Gründe des P sind nicht nur sehr gemischt (zu 5[b]f 15[c]), sondern auch höchst anfechtbar, und zwar auch in den nach Hst ächten Versen. a) S. zu 15[c]. b) Der Mann, weil δόξα θεοῦ, braucht sich nicht zu verhüllen, das Weib, weil δόξα ἀνδρός, muss es. Die bei 3 wohl unvermeidliche Deutung, nur der anwesenden κεφαλή gegenüber müsse man durch Verhüllung seine Unterordnung bezeugen, bleibt seltsam und wird jedenfalls nicht gestützt durch εἰκών 7, wonach der Grund der Nichtverhüllung des Mannes vielmehr positiv in seiner Gottähnlichkeit liegt. Man kann also auch kaum mit Hst eine Feinheit darin finden, dass P die bisher als Zeichen der Freiheit geltende Nichtverhüllung des Mannes als Zeichen einer Unterordnung deute und dadurch den Frauen weniger begehrenswerth mache. Ausserdem wird die Betonung Christi als κεφ. des Mannes durch θεοῦ statt Χριστοῦ in 7 entkräftet. c) Da der Mann deswegen κεφ. des Weibes heisst, weil dieses nach 8f aus ihm und um seinetwillen geschaffen ist, so muss Christus, der ja alles Ernstes κεφ. nur des männlichen Geschlechtes sein soll, nur für dessen Schöpfung Urtypus gewesen sein, ja nur dieses ist nach 7 εἰκών θεοῦ. Damit beutet P ganz einseitig Gen 2 18 21—23 aus und ignorirt Gen 1 26 f, das er doch in demselben Satze 7[b] benutzt, wenn auch eben bloss für das männliche Geschlecht. Indessen steht er damit unter dem Einfluss der jüd. Theologie. Hierüber wie über die christologische Ausbeute s. Exc. 2 ad zu 15 49, im übrigen Exc. 2 zu 14 36.

VII. Haupttheil 11 17—34: Die Feier des Herrnmahls, nicht nur als Theil des Gottesdienstes, sondern auch durch eine Steigerung im Tadel der Zu-

stände in K mit dem Vorhergehenden verknüpft. 1) **11** 17—22: Tadel der Missstände. [17] ***Dies*** Folgende ***aber g e b i e t e ich, nicht lobend, dass ihr nicht zum Bessern, sondern zum Schlechtern zusammenkommt,*** d. h. dass es mit euch durch eure Versammlungen nicht besser, sondern schlechter wird. Die Lesart παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ scheint als Gegensatz zu 2 und wegen 22 besser. Aber die dadurch hergestellte Verbindung mit 3—16 ist recht künstlich. 3—16 geht kein Lob vorher, dem gegenüber οὐκ ἐπ. als Hauptgedanke erschiene, und auch eigentlich kein Gebot, während τοῦτο hierbei doch auf 3—16 zurückwiese. Das Letzte vermeidet Ln, indem er 16 zum neuen Abschnitt und τοῦτο nur auf die Abwehrung des Auftretens als φιλόνεικος beim Herrnmahl bezieht. Allein ein παραγγέλλειν ist συνήθειαν οὐκ ἔχ. 16 eben doch nicht, und 17 wäre neben 16 kaum neu. Also: während ich mich bisher nur auf Gewohnheit berufen, g e b i e t e ich das Folgende. Freilich folgt dies erst 28—34. Aber im Sinne hat es P schon 18—27 und muss es hier nur vorbereiten. Zunächst lenkt ihn die Erinnerung an 2 ab zu οὐκ ἐπαινῶν. Ὅτι hiesse *weil* nur dann, wenn das Komma hinter παρ. und damit dessen Ton und sein Gegensatz gegen συνήθεια wegfiele. Wegen der Lesart παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ in D* (und παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶν in B) hält Hst παρ. für kirchliche Verstärkung des zu wenig entschiedenen οὐκ ἐπαινῶ, die freilich neben ὅτι sehr ungeschickt wäre. [18] ***Denn erstens höre ich, dass, wenn ihr in Gemeindeversammlung zusammenkommt, Spaltungen unter euch sind, und zu einem Theile glaube ich*** es. [19] ***Denn es muss auch Scheidungen unter euch geben, damit die Bewährten,*** die sich dadurch nicht mit fortreissen lassen, ***offenbar werden unter euch.*** **18.** Σχίσματα nicht = ἔριδες 1 11. S. vielmehr 11 20 f, da hierdurch 18 wieder aufgenommen wird. Das Zweite zu πρῶτον, was wegen seiner Stellung nicht ubi *primum* convenitis heisst, folgt also nicht 21, aber auch kaum in λοιπά 34, sondern 12—14 in dem weiteren Hauptmissstand bei den Versammlungen. Durch μέρος τι will P sich gegen den Vorwurf der Leichtgläubigkeit sichern. **19.** Καί gehört, da nicht καὶ γὰρ δεῖ steht, nicht zu δεῖ, das dann zu betonen wäre, sondern zu αἱρέσεις. Fernliegend aber wäre es, die σχίσματα dadurch zu entschuldigen, dass *sogar* etwas Schlimmeres unvermeidlich sei, was dann nur Lehrspaltungen sein könnten, die auch zugleich etwas Andersartiges wären. Also: es muss neben befriedigenden Gemeindezuständen *auch* Scheidungen geben. Also αἱρ. = σχ. Ein Sprachgebrauch, der dies verböte, stand damals noch nicht fest. Zu bestehen brauchen sie nicht in dem gesonderten Speisen (21) selbst, sondern nur in dessen unmittelbaren Folgen (s. 12 25). Ganz ernst ist 19 nicht gemeint, da P die Scheidungen völlig verwirft. Die Ironie braucht sich aber nicht wie bei Stn I 29—36 mit auf δόκιμοι zu erstrecken: die sich für bewährt halten, aber nur im Streiten gross sind. Vielmehr nur auf δεῖ: es scheint fast, als müsse es auch Scheidungen bei euch geben; als ob die wirklich Bewährten nicht auch auf andre Weise offenbar werden könnten. [20] ***Wenn ihr nun an denselben Ort zusammenkommt, so ist es nicht möglich, ein Herrnmahl zu essen.*** Nicht: so heisst das nicht ein H. e., da im συνέρχ. an sich Niemand ein solches erblicken konnte. [21] ***Denn Jeder,*** der dazu in der Lage ist, ***nimmt sein eignes Mahl vorweg*** (zeitlich, wegen 33) ***beim Essen,*** d. h. nicht: dadurch, dass er es isst, was zu selbstverständlich, sondern: beim Halten des gemeinsamen Mahls, ***und der eine ist*** und bleibt ***hungrig, der andre ist trunken,*** wenn die eigentliche Feier beginnt. Nicht nöthig also: er *trinkt sich voll.* Deut-

licher wäre das Ganze, besonders der technische Sinn von φαγεῖν = κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν (33), wenn καί vor ἐν stände. [22] *Habt ihr denn etwa nicht* Privat-*Häuser zum Essen und Trinken? Oder,* da ihr solche doch habt, *verachtet ihr die Gemeinde Gottes,* welche Anspruch auf eine würdige Feier hat, *und beschämt die, welche nichts* zu essen *haben? Was soll ich euch sagen? Soll* (oder: *werde*) *ich euch loben* (s. Exc. 1 d zu 16)*? In diesem Punkte lobe ich nicht.* Ἐν τούτῳ wäre bei ἐπαινέσω matt und müsste vielmehr bei τί εἴπω stehen, und οὐκ ἐπαινῶ würde zu kahl. Κυρ. δεῖπνον 20 ist wegen ἴδιον δεῖπνον die ganze Mahlzeit, von der aber der Genuss des gesegneten Brodes und Weines ein Hauptbestandtheil war. So passt als Grund zu οὐκ ἐπαινῶ

2) **11** 23—26: der Hinweis auf die Einsetzung. [23] *Denn ich,* wenn es sich wie in τί εἴπω κτλ. 22 um mein Urtheil handeln soll, *habe von dem Herrn her empfangen, was ich euch auch überliefert habe, dass der Herr Jesus in der Nacht, in der er* nachher seinen Feinden *überliefert wurde* (II 4 11), was allein schon zum tiefsten Ernst stimmen müsste, *ein Brod nahm* [24] *und* es, *nachdem er ein Dankgebet gesprochen, brach und sprach: dies ist mein Leib für euch; dies thut zu meinem Gedächtniss.* **23.** Κύριος Ἰ. ist feierliche Wiederholung, aber kein Grund, ὅτι = *denn* zu nehmen. [25] *Ebenso auch den Kelch nach dem Speisen, sprechend: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; dies thut, so oft ihr* ihn (26) *trinkt, zu meinem Gedächtniss.* Die Vermeidung der Tautologie zwischen ποιεῖν und πίνειν darf man nicht mit Hfm so versuchen: so oft ihr zu einem מִשְׁתֶּה beisammen seid. Weder kann πίν. dies heissen, noch war es eine Zusammenkunft bloss zum Trinken. Wohl aber ist erforderlich, zu der gewöhnlichen Deutung von τοῦτο ποιεῖτε 24 f: esst ein solches Brod, bzw.: trinkt einen solchen Kelch, hinzuzunehmen: als Sinnbild meines Leibes und Blutes. Dazu passt als Vordersatz: so oft ihr, zunächst rein gewohnheitsmässig, den Kelch bei meinem Mahle trinkt. Dass dann εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμν. in 25 entbehrt werden könnte, schadet weit weniger, da es schon wegen des Parallelismus mit 24 zu wiederholen war. [26] *Denn so oft* (zu 6 18) *ihr dieses Brod esst und den Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er* zur Weltvollendung *kommt* (ohne ἄν: 14 5, Win 279); von da an ist diese Verkündigung sammt dem Mahle überflüssig. Genauer freilich stände ἄχρι οὗ ἔλθῃ beim Vordersatz; aber καταγγ. ist deshalb noch nicht Impt., d. h. Erläuterung zu ποιεῖτε, die zudem um so matter wäre, als sie nicht mehr Jesu angehört. Dies thut sie auch dann nicht, wenn sie aus einem Urevangelium stammen sollte (Resch 105f 178f 284, s. zu 2 9); übrigens wird ihre Anführung als Herrnwort mit τὸν θάν. τὸν ἐμόν und ἔλθω in Liturgien und den constitut. apost. VIII 12 16 VII 25 1 einfach auf Missverständniss unsrer Stelle beruhen. Angeknüpft wäre 26, wenn καταγγ. Impt., durch *nämlich.* Unglaublich hölzern, aber unausweichlich. Denn begründen kann ein Impt. nie, wenn ihm nicht ein Ind. zu Grunde liegt (zu 1 26), weshalb Lth auch übersetzt: *sollt ihr* usw., als ob δεῖ ὑμᾶς stände. Sehr gewichtig aber gegenüber dem Leichtsinn in K ist die Begründung zu ἀνάμν.: in jeder solchen Feier *verkündigt ihr ja* usw. Und zwar ipso facto bzw. durch Recitation der Worte Jesu, nicht durch weitere begleitende Reden, die weder bezeugt noch nöthig sind. Ebenso wenig bedarf es der Deutung von γάρ = ἄρα nach Klotz zu Devarius II 233—249 (Win 415f).

3) **11** 27—34: Schlussfolgerungen. [27] *Wer daher unwürdig das Brod*

isst oder den Kelch des Herrn trinkt, wird schuldig sein eines Vergehens *an dem Leibe und dem Blute des Herrn.* ᵛH: eins von beiden genügte, konnte auch ohne das andre eintreten, da beides zeitlich auseinanderfiel. Die communio sub una (specie), d. h. die Versagung des Kelchs, wird hierdurch vergeblich vertheidigt. [28] *Es prüfe sich aber ein Mensch* (4 1), *und so esse er von dem Brode und trinke von dem Kelche,* nachdem er sich würdig gefunden. Dass er im entgegengesetzten Fall den Genuss meiden soll, spricht P nur deshalb nicht aus, weil er diesen Fall gerade durch die Prüfung verhindert zu sehen hofft. Wegen οὕτως erwünscht, aber sprachlich unzulässig Rck: *er mache sich tüchtig* (δόκιμος 19). [29] *Denn wer* davon *isst und trinkt, isst und trinkt sich ein Gericht, wenn er* wegen unterlassener Selbstprüfung *nicht unterscheidet* (4 7; anders 11 31) *den Leib* des Herrn von gewöhnlicher Speise. Ἀναξίως hinter πίνων ist fälschlich aus 27 eingedrungen, also διακρίνων conditional, nicht causal. [30] *Deshalb* sind *unter euch viele Kranke und Schwächliche, und eine ziemliche Anzahl sind entschlafen.* Weniger leicht: sie entschlafen. S. zu I Th 4 13. [31] *Wenn wir aber uns selbst* (zu 3 18) *richtend beurtheilten, würden wir nicht* so *gerichtet werden,* wie es in 30 angegeben ist. Mildernd aber fügt P hinzu: [32] *Indem wir aber gerichtet werden, werden wir von dem Herrn,* d. h. wohl von Gott (zu Th XIV), *gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt* (zu 1 20) im Endgericht *verurtheilt werden.* Vgl. Exc. 2c zu 5 5. [33] *Daher, meine Brüder, wenn ihr zum Essen* des Herrnmahles (zu 21) *zusammenkommt, wartet auf einander.* Sehr wünschenswerth wegen ἴδιον 21, aber durch III Mak 5 26 Ps 119 122 Mch 2 12 Hos 9 6 8 7 Jes 57 1 JSir 18 13 (14) 35 (32) 14 6 22 (23) doch nicht hinreichend belegt: *nehmt einander auf* als Theilnehmer an den mitgebrachten Speisen. [34] *Wenn Jemand Hunger hat* und deshalb zum προλαμβ. (21) geneigt wäre, *so esse er* vorher *zu Hause, damit ihr nicht zu einem Gerichte zusammenkommt,* d. h. um ein G. wie in 30 über euch heraufzubeschwören. Πεινᾷ also ganz anders als 21. *Das Uebrige aber werde ich, wenn ich komme, ordnen.* Zu denken ist wegen λοιπά wohl an Fragpunkte im Brief der Kor, wegen διατάξ. (7 17 9 14 16 1) an äussere Einrichtungen bei der Feier.

1. Die Feier a) an sich. Ueber die an Jesu letztem Abend s. zu Mc 14 22—25. Nach ihrem Vorbild hielt man eine Versammlung εἰς τὸ φαγεῖν (33), die von der mit Reden ausgefüllten verschieden sein muss, da Fremde wegen 10 16—21 hier nicht wie 14 16f 23—25, ja nach ἐκδέχ. 11 33 nicht einmal bis zum Beginn des Mahls theilnehmen konnten (Wzs 570 = ² 550). Auf die Abendzeit weist δεῖπνον und die späteren Vorwürfe der Θυέστεια δεῖπνα und Οἰδιπόδειοι μίξεις, bei denen die Lichter ausgelöscht worden seien (Justin, apol. I 26 am E. II 12, Brief der Lugduner vom J. 177 bei Euseb., KG V 1 14 u. a., Baur, KG I ³ 375 1, Keim, Rom und das Christenthum, im Register unter „Gräuel"), worauf wohl schon Tac., ann. XV 44 mit per flagitia invisos und exitiabilis superstitio und Plinius d. J., epist. X 96 (97) 7 im J. 112—113 deutet: affirmabant . . morem sibi fuisse . . rursus coëundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. Für K ist Wein durch μεθύει 21 gesichert. Viele Secten des 2. (und 3.) Jahrh. aber und einige kirchliche Gemeinden noch unter Cyprian († 258) nahmen (wegen Armuth oder Askese?) Wasser, wie einzelne Secten andrerseits auch dadurch abwichen, dass sie zum Brod Salz bzw. Käse hinzufügten. Nach Hk, TU VII 2, 115—144 bezeugt den Wasserkelch Justin sogar als Brauch in der allgemeinen Kirche und schliesst schon P ihn durch das unbestimmte ποτήριον ein. Hiergegen Zahn, Brod und Wein = NkZ 1892, 261—292. Μετὰ τὸ δειπνῆσαι 25 würde nun schwerlich ohne weiteres dastehen (s. u. 3b), wenn nicht auch in K das gesegnete Brod inmitten der Mahlzeit, der Kelch erst nach derselben genossen worden wäre (zu 10 16). Dass die Eucharistie (dieser Name Διδ.

9 1 5, Justin, apol. I 65f, Ignat. ad Smyrn. 7 1 8 1 u. ö. = εὐχαριστηθεὶς ἄρτος καὶ οἶνος) der Agape (Jud 12) voranging, folgt aus 21 33 keineswegs und wird von Hnr selbst erst aus Augustin belegt. Πειν. und μεθ. 21 hebt den Charakter des Herrnmahls nur dann völlig auf, wenn die Hauptfeier erst nachfolgte. Διδ. 9f entscheidet nichts (zu 16 22). Die Recitation der Worte Jesu, schon durch deren liturgische Ausgestaltung (s. u. 3a) wahrscheinlich, liegt nicht in εὐλογοῦμεν 10 16, wogegen auch die Mustergebete Διδ. 9 1—4 entscheiden, sondern wohl in καταγγ. 11 26, und geschah am ehesten nach jenen Dankgebeten bei der Austheilung. Διδ. 14 1 und Justin, apol. I 67, bei dem freilich die Eucharistie (ohne Agape) an den Lehrgottesdienst angeschlossen ist, nennen als Zeit den Sonntag, auf den auch Act 20 7 11 aus der „Wirquelle“ (zu Act Einl. I 4) fällt. Ebenso weiss Plinius (s. o.) von beiderlei gottesdienstlichen Zusammenkünften nur stato die, und Barn. 15 9 sagt: ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην. Act 2 46 scheint die κλάσις τοῦ ἄρτου (vgl. 27 35 und zu 2 42), d. h. die gemeinsame Mahlzeit (mit oder ohne Eucharistie?) täglich gedacht zu sein. Hk zu Διδ. 9 1 (TU II 1) vermuthet wegen Διδ. 9f neben 14 Agapen mit Eucharistie auch an Wochentagen. Für des P Zeit ist auch aus I 16 2 Apk 1 10 (Wzs 570f 567 = [2]550 547) wie andrerseits aus Rm 14 5[b], was nur gegen scrupulöse Beobachtung geht, nichts Gewisses zu ermitteln. b) Die Missstände in K. Wenn P 11 33 zu ihrer Abstellung nur gleichzeitigen Beginn durch Alle gebietet, so vermuthet Bois ansprechend, dass Speisen und Getränke auf Kosten der gemeinsamen Kasse geliefert wurden. Aber zu schämen (22) brauchten sich die zu spät Kommenden, die nichts mehr vorfanden, dann nicht. Also doch: zu dem Liebesmahl brachte jeder nach Vermögen Speisen mit, zehrte sie aber auch, statt sie vertheilen zu lassen, schleunigst auf, und der Arme war auf seinen eignen kärglichen Vorrath angewiesen und zugleich der Beschämung ausgesetzt. Aus I Clem. 44 4, Justin, apol. I 13 am A. 67 am A. dagegen folgt die Zusammenbringung der Speisen durch die Einzelnen nicht. Dass man die Eucharistie gelegentlich ganz unterlassen habe (Wzs, JdTh 1876, 525), würde P eigens rügen; aus 11 23—25 folgt es keineswegs, da γάρ 23 nur den Tadel in 21f begründet. Ebenso wenig will er die Mahlzeit abgeschafft oder von der Eucharistie getrennt wissen (ebenda 507 525 528). 11 22[a] gilt ja nach 34 nur, wenn einer vor Hunger das Gebot in 33 nicht würde erfüllen können. Wenn P die Vertheilung der Speisen nicht ausdrücklich gebietet, so ist dies sehr zart; er setzt sie, sobald man nur auf einander warte, als selbstverständlich voraus. 2. Die Worte Jesu hat P sicher nicht aus einer Offenbarung wie vielleicht die in I Th 4 15—17, da ihm dadurch wohl Gedanken, aber nicht Worte zum wörtlichen Behalten mitgetheilt werden konnten, wenn man nicht Verbalinspiration annehmen will. Auch deutet ἀπό im Unterschied von παρά (I Th 2 13 4 1 Gal 1 12, Win 347f) trotz I Joh 1 5 Kol 1 7 3 24 auf indirecten Empfang, aber nicht etwa aus einem Urevangelium (zu 2 9), sondern aus mündlicher Tradition. Dass P dann vor Andern nichts voraus hatte, ist richtig; trotzdem ist nicht mit Mr-Hnr παρελάβομεν zu fordern, da durch τί εἴπω 22 die Frage darauf gestellt war, wie P für seine Person urtheile.

3. Die Form der Worte zeigt starke Verschiedenheiten.

Mc 14 22—24: Λάβετε· . . τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. . . . . .
Mt 26 26—28: Λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. . . . . .
I Kor 11 24f: . . . . Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· .
Lc 22 19f: . . . . Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον·

Mc: . . . .
Mt: . . . . Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·
P: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. . . . . .
Lc: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. . . . . .

Mc: Τοῦτό . . . . ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς . διαθήκης
Mt: τοῦτο γάρ . . . ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς . διαθήκης
P: Τοῦτο . τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·
Lc: Τοῦτο . τὸ ποτήριον . ἡ καινὴ διαθήκη . ἐν τῷ αἵματί μου

Mc: τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. . . . .
Mt: τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. . . . .
P: . . . . τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πί-
Lc: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. . . . [P: νητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

a) Hst meint nun, P werde die Worte wegen seines brennenden Interesses an richtiger Deutung des Todes Jesu von den Uraposteln auf's Genaueste erfragt und schon aus Scheu vor den Judaisten in K jede Veränderung vermieden haben; Mt aber habe Jesu Gegensatz zum jüd. Passa verwischt. Allein die Wendung: „dieser Kelch ist der neue Bund" ist schon an sich neben dem klaren τ. ἐ. τὸ σῶμά μου und noch mehr durch die Ueberladung mit ἐν τῷ ἐμῷ αἵμ. unanschaulich und gezwungen (s. 4 c), also keinesfalls urwüchsig. Und dass Mt wegen des nach 4 c nicht einmal nöthigen Tons auf ἐμήν das τοῦτο π. εἰς τὴν ἐ. ἀν. gänzlich strich, statt in μοῦ zu ändern wie Lc bei αἵματι, ist durchaus unwahrscheinlich. P muss also doch geändert haben. Die Worte galten offenbar nicht als fixirte Formel, sondern als Deutung der Handlung, und hieran nahmen Einzelne oder Gemeinden unwillkürlich nach ihrem Verständniss Verbesserungen vor, die sie für selbstverständlich hielten. Hierfür konnte dem P z. B. gelten: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, καινή und τ. π. εἰς τὴν ἐ. ἀν., was sich übrigens, wenn Jesus es nicht gesprochen hatte (s. u. 4 d), auch aus einem liturgischen Zusatze in Erinnerung an Ex 12 14 13 9 Dtn 16 3, etwa τοῦτο π. εἰς τὴν ἀν. τοῦ κυρίου entwickeln konnte. Vgl. bei Mt λάβ., φάγ. und πίετε ἐξ αὐ. π. Keinesfalls bedurfte es zur Einfügung der Worte einer besondern Offenbarung an P, die Ws, bTh § 85 b in 23a sucht. Nunmehr wird es die natürlichste Annahme sein, dass man eher zugesetzt als weggelassen habe, und darnach hat die relativ älteste Form Mc. Jedoch ist λάβ. schon liturgischer Zusatz, während τὸ ἐκχ. ὑπὲρ π. bei P, der den Gedanken ja schon bei σῶμα hat, wegfallen konnte, weil es sich an die veränderte Construction bei αἷμα schwer anschliessen liess. Auf sichere Bestimmung des Wortlauts bei Jesus ist angesichts der Sorglosigkeit der Berichterstattung gänzlich zu verzichten. Dass I Kor die frühere Niederschrift bietet, wird durch die geringere Ursprünglichkeit des Wortlauts nicht im mindesten fraglich. b) Anders, wenn nach St 172—180 und Vlt 322 I Kor von Lc abhängt, der in der That so complicirt ist, dass er schriftlich vorgelegen haben müsste. 11 26 soll aus Lc 22 15—18, wo der neuen Stiftung künstlich ein abgetrenntes Passa mit einem besondern Kelch vorangestellt ist, den eschatologischen Gedanken entnehmen und zu seiner Anknüpfung τοῦτο π. εἰς τὴν ἐ. ἀν. wiederholen. Aber der Gedanke an die Parusie lag P von selbst nahe genug, und das zweite τ. π. εἰς τὴν ἐ. ἀν. ist so unerlässlich, dass sein Fehlen bei Lc vielmehr zeigt, wie dieser es nur über dem Blick auf Mc (oder Mt bzw. deren Vorlage) ausser Augen gelassen hat. Gerade hier nämlich entlehnt er von da auch μοῦ statt ἐμῷ und τὸ ὑπ. . . ἐκχ. In ZSchw 1890, 161—166 verficht St die Abhängigkeit des P von Lc denn auch nur noch indirect, indem er das Gegentheil bekämpft. Zuzugeben ist, dass die böse Anakoluthie, wonach statt des sogar dicht vorher genannten Blutes der Kelch ὑπὲρ ὑμῶν vergossen wird, an sich auch dadurch entstehen konnte, dass Lc auf eigne Faust aus Mc einen Text mit αἵματι gestaltete und dann mit ἐκχ. in seine Vorlage zurückfiel. Vgl. Jak 3 8 Joh 1 14 Mc 12 40 7 19 Lc 20 27 und mehr bei Win § 63. Aber nicht nur, dass Abhängigkeit des Lc von P mindestens ebenso wahrscheinlich bleibt; διδόμ. spricht direct für sie, da P es sicher nicht gestrichen hätte. Also wird auch ὑμῶν vor ἐκχ. aus ihm stammen. Μετὰ τὸ δειπνῆσαι aber ist correcter und anschaulicher Bericht (s. 1 a), also kein Beweis für Abhängigkeit von Lc. Ja, hätte dieser es zur deutlichen Trennung der 2 Becher erfunden, so stände es schon 22 19 bei dem nach seinem Plane ebenfalls vom Passa abzutrennenden Brod; dass er es erst beim Kelch bringt, beweist für Abhängigkeit von P selbst dann, wenn seine Wirkung durch ὡσαύτως nachträglich mit auf das Brod erstreckt werden soll*). 4. Sinn der Worte. a) Ἐστίν

*) Ganz unzulässig ist W-H's Meinung, Lc 22 19 f habe τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδ. — ἐκχυνν. ursprünglich gefehlt. Nicht nur, dass dies nur abendländisch ist (in D und Italahandschriften, nur für 22 20 auch in dem mit jenen zudem auf's Engste verwandten Syrus Curetonis; vgl. übrigens zu II 10 12 am E.); es zeigt sich hier vor allem, wohin die einseitige Beachtung text-

unweigerlich = *bedeutet*, da an Mittheilung des irdischen oder des verklärten Leibes Jesu nur bei Ignorirung der Thatsache, dass Jesus noch leiblich gegenwärtig war, gedacht werden kann, wogegen auf das Fehlen des ἐστίν in Jesu aramäischen Worten kein Gewicht zu legen ist, da eine Copula, und zwar mit denselben möglichen Nuancen, doch gedacht wurde. Bei P ist das Ganze ein καταγγ. τὸν θάν. τοῦ κυρ. 26, also ein Mahl des Gedächtnisses, mit dem sich ein Bekenntnissact von selbst verbindet. S. noch 5 a. b) Und zwar richtet sich beides auf Jesu Tod, wie ihn P fasst als stellvertretendes Sühnopfer für die vergangenen Sünden und als Vernichtung der σάρξ der Menschheit, die immer von neuem in die Sünde treibt (Exc. 4 zu II 5 21 und 4 d zu II 7 1), während Jesus selbst ihn doch wohl als ein Passaopfer zur Verschonung der Seinen, aber ohne Erleiden fremder Sündenstrafe (zu 5 7), erst nach Mt zugleich als Sühnopfer, übrigens mit unpaul. Formulirung εἰς ἄφ. ἁμ. gefasst hat. c) Uebereinstimmend dagegen ist bei Jesus und P der Gedanke an die Stiftung eines Bundes mit Gott, der auch bei Jesus wenigstens sachlich in einem Gegensatz zum alten gestanden haben muss, wenn auch in andrer Weise als bei P. Vgl. Jer 31 33 nebst Mt 5 17 20—48 mit Gal 4 24 II 3 6. Ἐν τῷ ἐμῷ αἵμ. kann zu ἐστίν gehören, aber kaum in dem fast zu elementaren Sinne: vermöge meines in ihm unter dem Sinnbild des Weines enthaltenen, sondern: vermöge meines in Wirklichkeit zu vergiessenden Opferblutes bedeutet der Kelch den durch den Tod zu stiftenden neuen Bund. Oder, trotz der Wortstellung, zu διαθήκη: der Kelch bedeutet den durch Vergiessung meines Blutes zu schliessenden Bund. Letzteres ist nöthig, wenn ἐμῷ betont ist gegenüber dem Blut des Passalammes. Dies wird des P Meinung sein, ebenso bei εἰς τὴν ἐμὴν ἀν. schon gegenüber Ex 12 14 13 9 Dtn 16 3, ist aber durch ἐμός an sich im Unterschied von μοῦ bei Lc ebenso wenig wie 5 4 II 1 23 Gal 1 13 Rm 10 1 Phm 10 Phl 1 26 gefordert und wurde von einer heidenchristl. Gemeinde schwerlich empfunden. Bei beiden Constructionen des ἐν τῷ ἐμῷ αἵμ. ist übrigens aus Mc und Mt vorausgesetzt, dass der Kelch, der als der Anschauung am nächsten gelegen statt des Weines genannt wird, das Blut bedeutet. S. 3 a. Verfolgt hat P die Idee des Bundesopfers (Jer 34 18 Gen 15 10 17 Ex 24 1—8 Hbr 9 16—24 Apk 5 9 f) ebenso wenig wie I 5 7 die des Passaopfers; ihm ist nur b maassgebend. d) Falls Jesus (s. z. B. Ws, LJ II [2] 614) die Wiederholung der Feier nicht geboten hat (wie er die Einsetzung der Taufe Mt 28 19 auch nach Ws S. 613, bTh § 31 2 bestimmt nicht gesprochen), so ist dies ganz begreiflich, sofern er seinen Jüngern nur eine richtige Deutung seines Todes geben und sie vor Verzweiflung bewahren wollte und dieser Act seiner Natur nach nicht wiederholbar war. Aber dass seine Jünger in Anlehnung an das nach Ex 12 14 13 9 als μνημόσυνον zu haltende Passa die gleiche Handlung benutzten, das Gedächtniss an jenen auf's Lebendigste zu bewahren, war dann nur in seinem Sinne, und sein Segen ist nicht ausgeblieben. e) Bei alledem ist festzuhalten, dass P hier keine Lehre über das Herrnmahl, geschweige eine erschöpfende geben will. S. Exc. 1 e zu 10 22. Dass er neben der Thätigkeit der Gemeinde zur Erneuerung des Gedächtnisses Jesu auch eine Thätigkeit Christi in's Auge fasste, sofern dieser durch die Anordnung der Wiederholung seines Mahles den Geniessenden in rein geistiger Weise die Segnungen seines Todes und seiner Bundesstiftung immer von neuem zu eigen mache, braucht man nicht zu leugnen, wenn es 10 3 f in πνευμ. auch nicht vorliegt. Wohl aber wird P das Höchste gesagt haben, was er gegenüber dem Leichtsinn in K vom Herrnmahl sagen konnte. 5. Die Folgerungen 27—32. a) Dieses Höchste besteht nun aber nicht darin, dass der unwürdig Essende sich nach 27 an

kritischer Umstände führen kann. Dass der kürzere Text (ohne Parallele zu τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου!) als Abendmahlsbericht einfach unerhört wäre, geben W-H stillschweigend selbst zu, indem sie es unbegreiflich finden, dass von den Schreibern in D usw. gerade die geläufigen Abendmahlsworte statt 22 17 f zur Weglassung ausgewählt seien. Allein dies trifft ja doppelt und dreifach den Evangelisten, der doch Mc kannte und wirklich auswählend arbeitete. Ein Abschreiber dagegen, aber auch nur er, konnte, als er mitten im Schreiben das auffällige (bei Lc freilich wohlbedachte; s. o.) Vorkommen eines 2. Bechers bemerkte, dies durch einfache Weglassung des noch nicht Abgeschriebenen beseitigen und dabei auch den doch ganz unschuldigen Schluss von 22 19 mit in Wegfall bringen.

dem real vorhandenen Leibe und Blute Christi versündige. Denn obgleich die Aussage über Verschuldung an Leib und Blut auf 24f ruhen muss, darf sie doch nicht über die in καταγγ. 26 gegebene Deutung von 24f hinausgehen, weil ὥστε eben nur aus καταγγ. folgern will. Die Versündigung in 27 und demgemäss auch die Verkennung in 29 richtet sich also gegen Leib und Blut nur so, wie sie im Herrnmahl vorhanden sind, nämlich nach 26 als symbolische Erinnerungszeichen, vor denen man um der durch sie ausgedrückten Sache willen Ehrfurcht haben muss wie anderwärts z. B. vor einem obrigkeitlichen Siegel. (Ganz abseits liegt die Deutung: der unwürdig Theilnehmende macht sich, so viel an ihm ist, nachträglich zur Ursache, dass Jesus den Kreuzestod erleiden musste; vgl. Hbr 6 6). b) Dem entspricht es, dass 29 nicht wie bei Lth „das" (End-) Gericht angedroht wird, sondern „ein" Gericht, ansteigend bis zu Krankheit und zahlreichen Todesfällen, mit dem Zwecke, zur Besserung zu führen und vor Verurtheilung im Endgericht zu bewahren. Anzunehmen, dass die Besserung auch an den Gestorbenen während des κοιμᾶσθαι (zu I Th 4 13) erreicht werden solle, ist nicht leicht. Doch s. Exc. 5 zu 15 28. Einfacher jedenfalls denkt man als das durch die Todesfälle zu bessernde Subject die Gemeinde. An die Frage, ob auch der unwürdig Geniessende Leib und Blut Christi empfange, darf nach 4a 5a trotz 11 29 nicht einmal gedacht werden. c) Die Unwürdigkeit, von der P spricht, besteht keineswegs in irrigen oder schwankenden Ansichten über die dogmatische Fassung, also in „Unglauben", auch nicht in der Unfähigkeit trotz besten Willens, die Andacht andauernd in vollkommener Stärke festzuhalten, nicht einmal in bösem Gewissen wegen anderweiter Sünden (vgl. zu 5 11), sondern nach 21f 29[b] lediglich in der bewussten Verachtung oder mindestens Gleichgiltigkeit gegen das Heilige und die darin angedeutete Wohlthat Christi. d) Die Selbstprüfung, welche P in 28 fordert, richtet sich, da 29 auf 27 zurückgreift, einzig auf die soeben beschriebene Würdigkeit, d. h. auf das Vorhandensein einer ehrfurchtsvollen Stimmung. Und Platz greifen kann sie kaum vor Beginn der Feier, da zu Hause sich doch schwerlich Jemand schon hätte sagen müssen, dass er bis dahin die rechte Stimmung in sich zu erzeugen nicht vermöchte. Nöthig schien die Mahnung ja gewiss zum guten Theile wegen des μεθύειν. Zu der schon Διδ. 14 1f 4 14 10 6 gebotenen schönen Einrichtung, vor dem Herrnmahl die Sünden im Gottesdienst zu bekennen und vor Begleichung eines Zwistes mit einem Bruder (vgl. Mt 5 23f) wie überhaupt bei mangelnder „Heiligkeit" vor der Busse nicht daran theilzunehmen, liegt also hier nur ein ganz kleiner Keim vor.

VIII. Haupttheil 12 1—14 40: Ueber die Geistesgaben. Dies das Zweite zu 11 18. 1) 12 1—3: Grundlegung. [1]*Ueber die Begeisteten aber, Brüder, will ich euch nicht in Unkenntniss wissen.* Möglich auch: *über die Geistesgaben,* worauf P (12 4—31 14 1, vgl. Rm 1 11) die Erörterung in der That ausdehnt. Die wegen 12 1 anzunehmende Frage der Kor aber lautete eher auf die πνευματικοί, d. h. nach 14 37 und wegen λαλῶν 12 3 speciell die Zungenredner, die ein übergrosses Ansehen beanspruchten. Denn hierauf zielt nicht nur 14 1—25 12 14—31, sondern schon 2f: [2]*Ihr wisst, dass ihr, als ihr* noch *Heiden wart, zu den stummen Götzen, wie ihr auch immer hingezogen wurdet, fortgerissen* hingezogen wurdet. [3]*Deshalb thue ich euch kund, dass Niemand in Gottes Geiste redend sagt: ein Fluch* ist *Jesus, und Niemand sagen kann: Herr* ist *Jesus* (Phl 2 9—11), *ausser in heiligem Geiste,* in dessen Gewalt, gleichsam von ihm umfangen: Apk 1 10 4 2 Mt 22 43 Mc 1 23 5 2. 2. Ἤγεσθε lässt sich leichter wiederholt denken als ἦτε. Ἄν ist nach Win 287 völlig statthaft. Ebenso ἀνήγεσθε als 1 Wort, da noch unsre maassgebenden Handschriften keine Worttrennung haben; doch ist das ἀνά nicht eben passend, da es auch Act 7 41 Jdc 6 28 *hinauf* (auf den Altar) bedeutet und Rm 8 14 Gal 5 18 einfaches ἄγειν steht. Nur bei der Lesart ἀνήγ. kann ὡς als anakoluthische Wiederaufnahme von ὅτι (Hnr) oder nach dessen Streichung (Blj) als sein Ersatz gelten. Letz-

tere ist aber wenigstens sehr schlecht bezeugt. Besser die von ὅτε, wobei ἂν ἤγ. und ἀνήγ. gleich möglich, der Inhalt des οἴδατε aber recht selbstverständlich und ἀπαγ., woran doch διό anknüpft, Nebensache ist. Ebenso bei W-H's Conjectur ὅτι ποτέ. Sinn in jedem Falle: ihr wurdet (bei ἂν ἤγ. kommt dazu: auf welche Art es auch sein mochte) mit unwiderstehlicher Gewalt (ἀπαγ.) gezogen. Nicht: von der wahren Religion weg, wie Rm 1 21—32. Und nicht deutet ἄφωνα an, dass Götzen keine Geistesrede verleihen können. Denn nicht Kennzeichen des Unterschieds des heidnischen und christl. Zustandes will P geben. Soll Zusammenhang mit 4—30 bestehen, so muss 2f im Sinne von 4ᵇ innerchristlichen Unterschieden entgegengetreten, also gegenüber den Ansprüchen der πν. in K mindestens 3ᵈᵉᶠ (καὶ οὐδ. κτλ.) Allen das πνεῦμα zugesprochen werden. Auch ist nur dies gewichtig genug für das feierliche γνωρίζω. Διό schliesst dann gerade auf Grund der Aehnlichkeit des heidnischen Zustandes a minori: schon (Hbr 2 2, vgl. zu I 4 2) als Heiden wurdet ihr sogar zu den stummen Götzen durch eine unwiderstehliche Macht (nach Exc. 2 zu 10 22 die der Dämonen) hingezogen; also zu Jesus um so mehr, also durch den heiligen Geist. Diesen hat daher Jeder, der sich zu Jesus bekennt, nicht bloss die πν. (3ᵈᵉᶠ). 3ᵇᶜ kann daneben besagen: wenn ihr einen Zungenredner auch nicht versteht, braucht ihr doch keine Lästerung von ihm zu befürchten (Hfm). Auch dies folgt aus 2, und es stimmt zu 14 39ᵇ. Einheit des Gedankens aber wird erreicht, wenn man aus 12 3ᵇᶜ umkehrend entnimmt: Niemand, der Jesu flucht, spricht in Gottes Geist; oder besser, wenn 3ᵇᶜ logisch Nebensatz ist: so gut wie (selbstverständlich) Niemand im Geiste Gottes redend Jesu flucht, so gut usw. S. vor 1 22. Sprachlich näher liegend, aber gar zu unwahrscheinlich Hsr ²III 273f = P ²388f: besinnungslos verzückte Redner in K hätten wirklich den Zwang gefühlt, Jesus zu lästern (ähnlich Godet).

2) 12 4—30: Die Einheit des Geistes in der Manchfaltigkeit der Gnadengaben. a) 12 4—11: Aufzählung der letzteren. ⁴ *Vertheilungen aber von Gnadengaben bestehen, aber derselbe Geist;* ⁵ *und Vertheilungen von Dienstleistungen bestehen, und derselbe Herr;* ⁶ *und Vertheilungen von Kraftwirkungen bestehen, aber derselbe Gott, der* dies *alles in Allen wirkt.* Διαιρ. nach 11 7 nicht: *Unterschiede,* die jedoch Folge der διαιρ. sind. Zusammenhang: dass Alle den Geist haben (3), wird durch die Verschiedenheit seiner Erscheinungsformen nicht aufgehoben. Χαρ., διακ. und ἐνεργ. sind nicht 3 streng geschiedene Classen, deren erste wegen πνεῦμα 11 in 7—10 ausgeführt würde; denn 10f werden auch ἐνεργ. vom Geiste statt wie 6 von Gott hergeleitet, und διακ. gehört Rm 12 7 unter die χαρ. Es sind also nur 3 Namen für alle oder wenigstens viele solche Gaben mit sinniger Beziehung zu den 3 Offenbarungsweisen Gottes. Am umfassendsten scheinen wegen τὰ πάντα 6 die ἐνεργ., nach Rm 12 6 die χαρ.; sehr umfassend I 16 15 auch die διακ. Vgl. Exc. 1. ⁷ *Jedem aber wird die Kundgebung des Geistes verliehen zum Nutzen* für die Gemeinde (12—30). Da als Besitz des Einzelnen hier überwiegend die einzelne Gabe, nicht der Geist erscheint, so wird πν. gen. subj. sein, auch nach 8 11. Andersartig ist II 4 2. ⁸ *Denn dem Einen wird durch den Geist verliehen Weisheitsrede, einem Andern aber Erkenntnissrede gemäss demselben Geist,* ⁹ *dem Andern Glaube in demselben Geist, einem Andern aber Heilungsgnadengaben in dem Einen Geist,* ¹⁰ *einem Andern aber Wunderwirkungen, einem Andern (aber)*

Eingebungsrede, einem Andern (aber) Unterscheidung(en) von Geistern (Exc. 5 zu 14 40; der Plural δ. bezöge sich auf die verschiedenen Fälle), ***dem Andern Arten von Zungensprachen*** (Exc. 2f zu 14 40), ***einem Andern aber Auslegung von Zungensprachen*** (Exc. 4 zu 14 40); [11] ***alles dies aber wirkt der Eine und der selbe Geist, vertheilend Jedem für sich, wie er will.*** Bewiesen wird durch γάρ 8, da P auf 4^b 5^b 6^b zurückgreift, συμφέρον 7 nur indirect, sofern der Geist mit seinen verschiedenen Gaben eben einen Nutzen beabsichtigen werde; directer erst durch 12—30.

1. Eine Eintheilung ist nicht 4—6 angedeutet; s. Erkl. Auch nicht in dem in der Uebersetzung durch den Artikel gekennzeichneten ἑτέρῳ, obgleich dies eigentlich = *anders-artig* (II 11 4 Gal 1 6f), stärker als ἄλλος = *nicht identisch*; denn 10^{bc} subsumirt HST nur künstlich unter die zweifellose Glaubenszuversicht (πίστις 9). Auch nicht durch das Fehlen des δέ (HFM), weil bei HFM's Streichung der 2 fraglichen δέ die διάκρ. πν. von der προφ. getrennt wäre, sonst aber beide wie bei HST zum Glauben gehörten. Auch wegen der Abweichungen in 28—30 14 6 26 Rm 12 6—8 darf man nur nach dem Inhalt eine Gruppirung versuchen. a) Am deutlichsten stellt sich zu den ἐνεργ. δυν. 10 28 als Wunderthaten πίστις 13 2 und ἰάμ. 12 9 28; b) zur διακ. (Wzs 634 = ² 610f), die Rm 12 7 weniger umfassend als I 16 15 ist, Rm 12 8 wohl μεταδιδόναι und ἐλεᾶν und I 12 28 ἀντιλ. c) Sachlich zwischen beiden steht hier κυβ., wozu ὁ προϊστάμενος Rm 12 8; s. III 5 bd. Der ἀπόστ. verbindet diese und die Wundergabe (II 12 12) und d) die des Worts: λόγος σοφ., λ. γν., beide 14 26 (6?) wohl als διδαχή zusammengefasst, der sich Rm 12 7f παρακαλεῖν anzufügen scheint; nach I 12 28 über dieser stehend προφ., an welche διάκρ. πν. 10 ebenso sich anschliesst wie ἑρμ. γλ. an γένη γλ. S. noch Exc. 4 zu 14 40. Mehr auf Sittliches bezieht sich natürlich διδ. 4 17. 2. Λόγος σοφ. und λ. γν. sind so nahe verwandt, dass γινώσκειν 2 7—16 als verbales Aequivalent zu σοφία auftritt. Die 12 8 geforderte Unterscheidung kann daher nicht im Inhalt liegen, zumal da nach Exc. zu 3 4 σ. nicht die schlichte Kreuzespredigt von 1 21 ist. Sie steht aber auch nicht auf Seite der Praxis gegenüber der Theorie. Aus κατά gegenüber διά 12 8 lässt sich schwerlich etwas entnehmen. Dass σ. bei P ausser im schlechten Sinne immer den Inhalt, nicht die Art des Erkennens bedeutet, ist angesichts des Parallelismus mit γν. sicher Zufall. Am ehesten kann man mit Wzs 581—584 = ² 560—563 die γν. nach II 2 14 4 6 und Exc. hierzu unmittelbarer, durch innere Anschauung mitgetheilt finden, während die σ. nach Analogie ihres weltlichen Gegenstücks, auch des praktischen in II 1 12, mehr aus verständiger, wenn auch natürlich vom Geiste verliehener Betrachtung fliesst, sodass zu ihr auch die „pneumatische“ Schriftauslegung wie 9 9f 10 4 14 21f II 3 13—16 Gal 4 21—31 u. ö. gehören würde. Aehnlich HST: γν. war der Tiefsinn des P, σ. die Bildung des Apollos. Auf praktischem Gebiet (8 1 7 10f und wohl auch II 6 6) ist γν. freilich viel schlichter. Hier scheint sich der Sprachgebrauch unabhängig vom theoretischen gebildet zu haben. Accommodation des P an den der Kor braucht nicht vorzuliegen.

b) 12 12—14: Ausführung über die Einheit im allgemeinen. [12] *Denn wie der Leib Einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber in ihrer Vielheit Ein Leib sind, so auch Christus.* Die Ergänzung: „auch Chr. ist Einer und hat viele Glieder, alle Gl. Christi aber sind Ein Leib“, kann nie völlig correct werden. Will sie die Identität des Subj. und des Präd. σῶμα nachahmen, so muss sie Christum als σῶμα ohne Hinzunahme des Geistes vorstellen, was unvollziehbar ist; denkt sie ihn correct als Persönlichkeit, so fehlt das Mittelglied, dass er einen Leib hat. Denn Glieder hat der Leib, nicht direct die Person. Deutlicher wäre daher: wie eine Person 1 Leib, aber an diesem viele Glieder hat. Da man aber auch sagt: eine Person ist 1 Leib, so wählte P dies, um Leib und Glieder einander möglichst stark entgegenzusetzen. Der Leib Christi nun ist die Gesammtgemeinde (zu 27). Christus selbst ist daran

aber schon wegen 21 nicht etwa das Haupt (s. Exc. 1a zu 11 16). Dann aber nur der Geist. Nunmehr wird aus 15 45 II 3 17 (vgl. Exc. hierzu) klar, wie I 12 12 eine Aussage über den Geist in 11 begründen und durch eine eben solche begründet werden kann: 13 *Denn entsprechend* (zu 5 7) *sind mit Einem Geist wir alle zu Einem Leibe getauft worden, seien wir Juden, seien wir Griechen, seien wir Sklaven, seien wir Freie* (Gal 3 28 Kol 3 11), *und sind alle mit Einem Geiste getränkt worden.* Ἐν = *in* wäre ganz vag. Βαπτ. ἐν πν. heisst Mt 3 11 Mc 1 8 Lc 3 16 Act 1 5 11 16 Joh 1 26 31 33 wegen des parallelen (ἐν) ὕδατι: *mittels des Geistes,* freilich zugleich mit der beim Wasser unmöglichen Folge, dass der Geist, mit dem der Täufling überströmt wird, diesem bleibt. Diesen Gedanken sichert das andre, den Geist ebenfalls wie Jo 3 1 u. ö. als ein Fluidum nehmende Bild: ἓν πν. ἐποτ. (Jes 29 10, vgl. JSir 15 3), das eben deshalb mit καὶ πάντες neu anheben darf, ohne das Herrnmahl zu bezeichnen, zumal da dann ποτ. im Präsens und neben ihm das Essen zu erwarten wäre. Deshalb ist es auch nicht mit Vlt 325 als Interpolation aus Anlass von 10 4 zu streichen. Vgl. noch das Bild vom Salben Act 10 38 (4 27) I Joh 2 20 27 (anders II Kor 1 21). Εἰς ἓν σῶμα = *sodass wir* usw. wiederholt nur den Begriff aus 12, der durch 13 bewiesen werden soll. 14 *Denn der Leib ist dem entsprechend* (zu 5 7) *nicht Ein Glied, sondern viele.* Begründet wird das betonte πάντες 13 durch Zurückgreifen auf 12. Nicht nöthig daher, dass 12 durch beide καὶ γάρ nach seinen 2 Seiten der Einheit und Vielheit begründet wird. S. zu 11 8f. Hst: denn *auch* der natürliche, nicht bloss der bildlich so genannte Leib. Aber σῶμα ist soeben 13 für letzteren gebraucht, kann also ohne Zusatz ersteren nicht im Unterschied davon, sondern nur nach der Seite der Uebereinstimmung bezeichnen. P argumentirt aus dem Begriff eines Leibes an sich.

c) 12 15—20: G e g e n d i e K l a g e n d e r g e r i n g e r n G l i e d e r. Vgl. Livius II 32 8—12. 15 *Falls* nämlich *der Fuss sagt*: *weil* (zu 10 17) *ich nicht Hand bin, bin ich nicht* ein Glied *vom Leibe, so ist er nicht darum nicht,* d. h.: so ist er darum doch *vom Leibe.* 16 *Und falls das Ohr sagt: weil ich nicht Auge bin, bin ich nicht vom Leibe, so ist es nicht darum nicht vom Leibe.* 17 *Wenn der ganze Leib Auge* wäre (ἦν 19), *wo* bliebe *das Gehör? Wenn der ganze Gehör, wo* bliebe *der Geruch?* 18 *So aber* (zu 5 11) *hat Gott den Gliedern ihre Stelle angewiesen, einem jeden von ihnen am Leibe, wie er wollte.* 15f genauer: so ist diese Grundangabe kein Beweis für diese Folgerung, er gehöre nicht zum Leibe. Παρὰ τ. = *deswegen*: Win 377f, Kg § 68, 36 6, Philo I 263: ἀλλ᾽ οὐ π α ρ ὅ σ ο ν ἀδύνατος ἡ ὄψις ψυχῶν φαντασιωθῆναι (Sinn medial) τύπους, δ ι ὰ τ ο ῦ τ᾽ οὐκ εἰσὶν ἐν ἀέρι ψυχαί. Hst: *bei dem,* d. h. bei seiner Behauptung, nicht Theil des Leibes zu sein. Indem aber Hst fortfahren muss: *ist er's doch,* denkt er παρὰ τοῦτο vor dem 1. οὔ, sodass beide οὔ (οὐκ ἔστιν οὐκ ἐκ τοῦ σώμ.) d i r e c t Einen positiven Gedanken ergeben. Nach der wirklichen Wortfolge aber: *nicht bei seiner Behauptung . . ist er nicht Theil des Leibes* müsste Hst (sinnwidrig) ergänzen: *aber bei einer andern.* Freilich scheint auch bei: *nicht deswegen . .* ebenso sinnwidrig ergänzt werden zu müssen: *aber aus einem andern Grunde.* Allein hier wäre wenigstens die Stellung des παρὰ τοῦτο vor dem 1. οὔ unmöglich: *so ist er aus diesem Grunde doch vom Leibe* (vielmehr: *trotz dieses Grundes*). Also war bei *deswegen* die Wortfolge unvermeidlich und es ist weniger anstössig, wenn P laxer ergänzt: *und ein andrer Grund kommt*

nicht in Betracht. Hnr's *dessenungeachtet* aber ist wie Hst's *bei dem* erst dann erlaubt, wenn sich beide οὔ in Einen positiven Gedanken aufgehoben haben: ***so gehört er dessenungeachtet doch zum Leibe.*** Als Frage erforderte 15f einfaches οὔ = nonne oder μή . . οὔ = num non. Gemeint möchten unter Fuss und Ohr die schon in 3 Bekämpften sein, denen Gliedesrang und Rücksichtnahme auf das Ganze zu gering war. Aber 15ᵇ 16ᵇ würden Bevorzugte nie sagen, selbst wenn nicht vorausgesetzt wäre, dass Hand und Auge etwas Besseres sind als Fuss und Ohr. Und die Widerlegung in **17** (denn einen neuen Punkt kann das Asyndeton nicht einführen) wendet sich nicht gegen Ueberhebung einzelner, sondern gegen Uniformität aller Functionen. Einzig dies passt auch zu 14. Also enthält 15f doch die Meinung der Zurückgesetzten. Freilich nicht die, sie könnten sich den Ansprüchen der Bevorzugten gegenüber gar nicht als Glieder am Organismus der Gemeinde behaupten. Das 2. εἰμί hiesse dann: *ich gelte,* während es mit ἔστιν genau gleichbedeutend sein muss. Sonach müssten sie der Gemeinde den Dienst aufgekündigt haben. Dafür ist aber οὐκ ε ἰ μ ί ἐκ τοῦ σώμ. kein natürlicher Ausdruck, und statt . . ἔστιν ἐκ τ. σ. erwartet man eine Aufforderung. Also steht οὐκ εἰμὶ ἐκ τ. σ. doch wohl ungenau statt: ich nehme keine genügend angesehene Stelle am Leibe ein. Zur Widerlegung verweist P nun noch wie 14 auf den Begriff des Organismus als eines nothwendig vielgliedrigen: [19] *Wenn aber die gesammten* Glieder *Ein Glied wären, wo* bliebe *der Leib?* [20] *So aber* (zu 5 11) sind *viele Glieder, aber Ein Leib.* Da dies nur Beweismittel ist, will P nicht 15—20 das Verhältniss der Einzelnen zum Ganzen, 21—26 das der Einzelnen unter einander feststellen, sondern er richtet sich 15—20 gegen die Klagen der geringern und

d) 12 21—26 g e g e n d i e U e b e r h e b u n g d e r b e v o r z u g t e n G l i e d e r. [21] *Es kann (aber) nicht das Auge zur Hand sagen: ich bedarf deiner nicht, oder hinwiederum* (Mt 4 7 5 33) *der Kopf zu den Füssen: ich bedarf euer nicht;* [22] *sondern vielmehr die Glieder des Körpers, welche schwächer zu sein s c h e i n e n* (Wortstellung des Tones wegen wie Rm 8 18 Gal 3 23), *sind nothwendig,* [23] *und welche wir für minder ehrbar am Leibe halten* (zu 11 16), *die umkleiden wir mit reichlicherer Ehre, und die unanständigen an uns haben* durch Bekleidung *reichlichere Wohlanständigkeit,* [24] *die wohlanständigen an uns aber bedürfen* es *nicht.* Gegen den Parallelismus verstiesse: *sie bedürfen unser nicht.* 24ᵃ ist nicht Selbstzweck, sondern logisch Nebensatz: *während* usw. Identisch sind ἀτιμ. und ἀσχήμ., nicht leicht aber auch ἀσθ., obgleich ἀναγκαῖα auch Name für die Schamtheile ist. Zu denken ist bei ἀσθ. jedenfalls nicht an gefährdetere, sondern wegen ἀν. an weniger leistende. Untauglich zur Anwendung auf die Kor ist das Motiv, dass den ἀσχ. die τιμή aus Scham zu Theil wird; das von P gewollte liegt auch hierfür in ἀν. *Aber G o t t hat den Leib* aus verschiedenartigen Gliedern *zusammengemischt, indem er dem zurückstehenden* Gliede *reichlichere Ehre verlieh,* [25] *damit nicht Spaltungen in dem Leibe wären, sondern die Glieder* eins und *dasselbe im gegenseitigen Interesse zum Gegenstand ihrer Sorge machten.* Τὸ αὐτό = τὴν αὐτὴν μέριμναν. **24ᵇ.** *Sondern* passt nicht gegenüber 24ᵃ, und *aber* nicht gegenüber 22—24ᵃ, sondern nur gegenüber 21, was ungeachtet seiner Widerlegung durch 22—24ᵃ noch vorschweben muss, jedoch in der verallgemeinerten Fassung, dass die werthvolleren Glieder die geringeren v e r a c h t e n. So wegen τιμήν, was

nach 23 auf die gottgeordnete Bekleidung geht. Weniger nahe liegt (auf Grund von ἀν. 22) die hohe Bedeutung der Schamtheile bezüglich der Zeugung. [26] *Und,* was die herrliche Folge des μεριμνᾶν ist, *sei es, dass Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; sei es, dass ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit.*

e) 12 27—30: Anwendung auf die einzelnen Gnadengaben in der Kirche, zu 4—11 zurückkehrend. [27] *Ihr aber seid Christi Leib, und Glieder theilgemäss,* d. h. nicht etwa wie 13 9 10 12: unvollkommen, was hier ganz unmotivirt, auch nicht: gemäss eurem Antheil am Leibe Christi, was selbstverständlich, auch nicht wie bei Hst: vom Theil aus, d. h. von Seiten eurer Vereinzelung betrachtet, was sprachlich zu schwierig wäre, sondern: jeder an seinem Theile. 27ᵃ nicht: *ein Leib Christi,* als ob jede Gemeinde ein solcher wäre. Der Begriff des Leibes Christi zwingt vielmehr, die Kor unwillkürlich mit allen andern Christen zusammenzufassen wie 1 2, und führt zu dem der Kirche, welchen denn ἐκκλ. 28 wegen ἀποστ. auch hat wie bei P nur noch 15 9 (10 32?) Gal 1 13 Phl 3 6, übrigens noch ohne jeden Gedanken an einheitliche Organisation. Nun genauer: [28] *Und* zwar *die Einen hat Gott in der Kirche gesetzt zuerst zu Aposteln, zu zweit zu Eingebungsrednern, zu dritt zu Lehrern, dann (zu?) Wunderkräfte(n), dann (zu?) Heilungsgnadengaben, Hilfeleistungen, Leitungen, Arten von Zungensprachen* (Exc. 2f zu 14 40). Statt οὓς δέ findet P beim Dictiren eine genauere Rangabstufung durch πρ., δεύτ. usw. nöthig. Ausserdem springt er in Abstracta über (umgekehrt Rm 12 6—8). Auch wir nennen Jemanden „eine Kraft". Vgl. Act 8 10 Rm 8 38. Sachlich beruht es wohl mit darauf, dass diese Leistungen sich weniger constant als die 3 ersten an bestimmte Personen knüpften. Gedacht sind deshalb die Abstracta vielleicht nicht mehr als Prädicate zu dem vorschwebenden οὓς δέ, sondern als unmittelbare Objecte zu ἔθετο. Dieser harte Wechsel fiele weg, wenn man mit Bois οὓς μέν als Dittographie von μέρους streichen dürfte. Ueber das Sachliche s. Exc. 1 zu 11; verwandte Aufzählungen bei Hk in TU II 2, 111 f. [29] Sind *etwa Alle Apostel? etwa Alle Eingebungsredner? etwa Alle Lehrer? etwa Alle Wunderkräfte?* Δυν. wird noch nicht von ἔχ. abhängen. S. zu 28. [30] *Haben etwa Alle Heilungsgnadengaben? Reden etwa Alle in Zungensprachen? Legen etwa Alle* Zungensprachen *aus?* Damit kehrt der Nachweis zu 14 17—20 zurück, und es kann folgen

3) 12 31—13 13: Uebergang 12 31ᵃ zu dem Speciellen in 14 1—25, unterbrochen 12 31ᵇ—13 13 durch einen Preis der Liebe, sofern sie selbst den grössten Gnadengaben erst Werth verleiht (13 1—3), schon an sich die Uebelstände in K überwinden kann (4—7) und ewigen Werth hat, während die Gnadengaben vergänglich sind (8—13). Auch dieses „hohe Lied der Liebe" dringt dem P also ganz gelegentlich aus der Tiefe des Herzens hervor und geht höchstens in 3ᵇᶜ 6 über seine nächste Veranlassung hinaus, sowie in 8 13, falls die Liebe zu Gott mit gemeint ist. a) 12 31: Zweifacher Uebergang. [31] *Beeifert euch aber um die grössern Gnadengaben. Und noch einen vorzüglicheren Weg zeige ich euch.* Μείζ. nach 7 betreffs des Nutzens für die Gemeinde, was durch die Lesart κρείσσονα verdeutlicht wird. Nach 14 1 gehört dazu die προφ. Ζηλοῦτε ist schon wegen 14 1 Impt. Freilich scheint es, dass P nicht zum Streben nach Gaben auffordern kann, die der Geist nach 29 f eben nicht an Alle

vertheilt. Klostermann, Probleme 183—220 denkt daher consequent, aber sehr kühn unter χαρ. μείζ. Glauben, Hoffnung, Liebe und lässt P fortfahren: *und wenn* ihr *etwas ganz Unvergleichliches* (= μείζ. 13 13[b]) erstreben wollt (εἴ τι nach D*, und ζηλοῦτε zu ergänzen), *zeige ich euch* in meinem Liebes-Wandel (deshalb „ich" in 13) *einen Weg.* Andre nehmen ζηλ. als Aussage oder Frage, wobei es übrigens wegen 14 1 und ἔτι 12 31 die Gnadengaben ebenfalls nicht verwerfen, sondern nur für minderwerthig erklären würde. Auf eine Frage müsste jedoch δέ oder wie in FG d pesch gar nichts statt καί folgen; eine Aussage aber, dass die Kor nach den höhern Gnadengaben streben, wäre nach 30 seltsam. Und der Impt. erklärt sich hinreichend daraus, dass die Kor thatsächlich nach χαρ. strebten (14 12). In 4—30 sagt P hiergegen, die Vertheilung sei Gottes Sache; 31 aber lässt er das ζηλοῦν zu seinem Rechte kommen, da man durch Gebet (14 13) wie durch Versenkung in das betreffende Gebiet ja allerdings zur Erlangung eines χάρ. beitragen konnte, und steckt ihm nur das richtige Ziel, indem er μείζ. urgirt. Wenn einmal καθ' ὑπερβολήν, was ja nicht *zum Ueberfluss* heisst und somit zu δείκνυμι nicht passt, zu ὁδόν gehört (s. zu 8 7), dann zu ihm auch ἔτι, was zu δεικν. gezogen *ausserdem* hiesse. Der Weg soll nicht zum ζηλοῦν führen, das durch ἔτι καθ' ὑπ. vielmehr selbst als ein (minder vorzüglicher) Weg bezeichnet wird, aber auch nicht zu den χαρ., für deren Erlangung die Liebe kein Mittel ist, sondern zu dem auch durch die χαρ. zu erreichenden Ziele, d. h. zur Auferbauung der Gemeinde (14 26). Ganz fern liegt: zur Vollkommenheit der Besitzer der χαρ. selbst. In Vergleich mit den χαρ. wird also die Liebe durch καθ' ὑπ. allerdings gestellt, sofern sie die dort so nahe liegenden Leidenschaften wie die Gefahr der Nutzlosigkeit (14 6 9 16f) ausschliesst. Aber ihrer Natur nach verdrängt sie die χαρ. nicht, sondern bethätigt sich gerade bei deren Besitz und macht ihn erst werthvoll. Insofern wird sie ganz passend gerade vor der Ausführung des ζηλοῦν τὰ χαρ. in 14 eingefügt.

b) 13 1—3. [1] *Falls ich mit den Zungensprachen der Menschen rede und der Engel, Liebe aber nicht habe, bin ich ein tönendes Erz oder ein gellendes Becken* (Ps 150 5) *geworden.* Werden nämlich muss man dies erst; es ist widernatürlich, dass frommen Aeusserungen des Menschen so wenig innerer Gehalt entspricht wie bei einem Instrument. Reden in natürlichen Sprachen würde weder für die Kor irgend eine Beziehung haben noch eine anscheinend so bedeutende Leistung sein. Vielmehr beginnt P mit dem Zungenreden, da die Kor es besonders schätzten. Dass auch Engel es übten, war nach Apk 14 2f u. a. (Evl 38f) eine gewiss geläufige Vorstellung, wenn auch II 12 4 (Exc. 4 zu II 12 10) nicht sicher hierher gehört. [2] *Und falls ich Eingebungsrede habe und die Geheimnisse* des göttlichen Rathschlusses *insgesammt weiss und die gesammte Erkenntniss, und falls ich den gesammten,* d. h. den concentrirtesten *Glauben habe, sodass ich Berge versetze* (Mt 17 20 21 21), *Liebe aber nicht habe, bin ich nichts.* Γνῶσις ist neben προφ. und der Wunder wirkenden πίστις nach 12 8 eine besondre Gabe, hinge daher correcter von ἔχω ab als von εἰδῶ, das wohl nur προφ. erläutert. Denn schwerlich mit Recht sucht Hnr in μυστ., worüber Exc. 1f zu 3 4, die διάκρισις πνευμάτων und die ἑρμηνεία γλωσσῶν aus 12 10. [3] *Und falls ich meinen ganzen Besitz zu Speisung* Bedürftiger *verwende, und falls ich meinen Leib hingebe, um verbrannt zu werden, Liebe aber nicht habe, habe ich keinen Nutzen.* Im Zusammenhang käme es eigent-

lich darauf an, ob die Gemeinde Nutzen hat; und die Hingabe des Leibes ist unter die Gnadengaben auch bei der διακονία kaum einzureihen. S. vor 12 31. Ἵνα καυθήσομαι s. zu 4 6[k]. Einen Conj. Fut. (καυθήσωμαι) braucht man P wohl noch nicht zuzutrauen. WIN 72f. Die Lesart ἵνα καυχήσ. ist uralt (W-H im Appendix), aber doch matte Verdeutlichung zu ἀγάπην μὴ ἔχω, die auch der Parallelismus der Structur mit 2 nicht duldet. Nach MAX ist sie oder ἵνα καυθ. Randerklärung. Wenn ächt, deutet ἵνα καυθ. noch nicht auf christl. Märtyrer, sondern auf Dan 3 8—30 II Mak 7 u. a.

c) 13 4—7. [4] *Die Liebe ist langmüthig, ist gütig: die Liebe eifert nicht, die Liebe prahlt nicht, bläht sich nicht auf,* [5] *handelt nicht anstössig, sucht nicht das Ihre, erbittert sich nicht, rechnet das* ihr zugefügte *Böse nicht an,* [6] *freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, freut sich aber mit der Wahrheit:* [7] *alles deckt sie zu,* d. h. entschuldigt sie, *alles glaubt sie, alles hofft sie, alles erträgt sie.* Das 2. ἡ ἀγ. mit χρηστ. und darnach das 3. mit οὐ ζηλοῖ zu verbinden wäre unmotivirt rhetorisch. Für K ist μακρ. und χρ. besonders wegen 8 10 wichtig, περπ. und φυσ. wegen 12 14, ἀσχ. wegen 11 2—16, ζητ. τὰ ἑαυτ. wegen 11 21; λογίζ. und ὑπομ. gilt umgekehrt den Zurückgesetzten. Ebenso στέγ., wenn es wie 9 12 I Th 3 1 5 *aushalten* hiesse; dann aber der Stellung nach fast nothwendig auch πιστ. und ἐλπ., die doch besser die Gesinnung der Geförderten gegenüber minder Vorgeschrittenen beschreiben. Uebrigens sind alle diese Einschränkungen nicht zu pressen, da die andern Verba allgemeiner sind. Doch πάντα handelt sicher nur von Dingen, die an den Brüdern sich finden, nicht von ewiger Seligkeit usw., da die Bruderliebe hiermit nicht direct zusammenhängt. 6. S. vor 12 31. Dass die Freude gerade über die Wahrheit eine gemeinsame sei, liegt nicht eben nahe; weit öfter wird es die über Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit sein. BOIS hält daher χαίρει und συγχ. für vertauscht. In der That ist auch Mitfreude m i t der sich freuenden Wahrheit weder sehr naturgemäss, noch ein guter Gegensatz zu ἐπί, da das Worüber fehlt. Doch darf man ergänzen: über den Sieg der Wahrheit; und συγχ. kann wie Rm 7 22 abgeschliffen sein, sodass die Mitfreude der Wahrheit nicht mehr urgirt ist. Ἀλήθ. ist gegenüber ἀδικ. einfach: *das Rechte;* die geoffenbarte Wahrheit höchstens insofern, als diese den Sieg des Rechten will.

d) 13 8—13. [8] *Die Liebe fällt nie dahin; seien es aber Eingebungsreden, sie werden abgethan werden, seien es Zungensprachen, sie werden aufhören, sei es Erkenntniss, sie wird abgethan werden.* Wegen παύσ. nicht bloss: *bedeutungslos werden.* Γνῶσις ist eben nicht Erkenntniss im allgemeinen, die in der That nicht aufhören kann zu existiren, sondern der bestimmte charismatische Einblick in göttliche Geheimnisse. [9] *Denn* nur (zu 4 2) *stückweise erkennen wir und stückweise reden wir aus Eingebung;* [10] *wenn aber das Vollkommene gekommen sein wird, wird das Stückweise abgethan werden.* Τέλειον als Gegensatz zu ἐκ μέρους ist nicht die Erfüllung der Weissagungen, sondern die 12[bd] beschriebene vollkommene Erkenntniss, die auch zu einem vollkommenen Aequivalent der προφ. befähigen würde. Die Nichtwiederholung von γλῶσσαι aus 8 zeigt nur, dass P im Schwunge der Rede nicht auf alles Einzelne achtete. Einschliessen wollte er die γλ. sicher, da sie ihm tiefer als γνῶσις und προφ. stehen. Als Analogie, nicht als Beweis fügt er bei: [11] *Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, sann wie ein Kind, erwog wie ein Kind; als ich ein Mann*

geworden bin, habe ich die Kinderdinge abgethan. Sollten hier der Reihe nach γλ., προφ. und γν. angedeutet sein, so müsste mindestens statt ἐφρόνουν trotz I Pt 1 10 ein Verbum des Sprechens stehen. Auch kämen die in 9 vermissten γλ. recht spät nach. Nun die eigentliche Begründung für 10: [12] ***Denn wir sehen jetzt mittels eines Spiegels räthselgleich, dann aber Angesicht gegen Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich klar*** (ἐπι-) ***erkennen, wie ich auch erkannt worden bin*** von Gott, also vollkommen; wegen des Aor. wohl bei der Bekehrung. Anders 8 3. Ein Fenster aus Frauenglas, *durch* welches man, jedoch unvollkommen, hindurchsieht, heisst διόπτρα, nicht ἔσοπτρον. *Durch* den Spiegel hindurch sieht man nach populärer Vorstellung, die das Bild hinter ihm glaubt. Aber es genügt, dass der Einblick in die göttliche Wahrheit nur *mittels* ihrer Abspiegelung in der Natur, der Heilsgeschichte und dem AT möglich war, die der Mangelhaftigkeit der antiken Metallspiegel entsprach. Das 1. πρόσωπον ist Apposition zu dem *wir* in βλέπ.; das 2. bedeutet das πρ. Gottes nach Gen 32 31 Num 12 8. Weil in 12[b], ist ein Object (die göttlichen Dinge) auch in 12[a] zu ergänzen; also ἐν nicht = εἰς, sondern die Art bezeichnend, wie δι' ἐσόπτρου oder Num 12 8 δι' αἰνιγμάτων: in Räthselform. [13] ***Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; die grössere unter ihnen aber*** ist ***die Liebe.*** Das τότε 12, mit dem das τέλειον 10 kommt, ist wegen ἄρτι 12 die Parusie. Bis zu ihr bleiben also auch προφ., γλ. und γν. Dem Hauptzweck, deren geringeren Werth zu erweisen, direct entgegen nehmen Viele νυνί zeitlich: bis zur Parusie, sodass also auch das Höhere nur genau ebenso lange bliebe. Freilich ist νυνί auch nicht = *factisch aber* wie 5 11, da keine gegentheilige Annahme vorausgeht; es ist logisch abschliessend: *bei dieser Sachlage aber* (14 6). Μένει müsste nun wegen 9 f von der seligen Endzeit handeln. Für πίστις lässt sich dies trotz II 5 7 durchführen, sofern sie als das Grundverhältniss des Menschen zu Gott die Voraussetzung seiner Antheilnahme an der Seligkeit bleibt; nicht aber für ἐλπίς (Rm 8 24). Denn die Idee zeitlich auf einander folgender Stufen der Seligkeit im Jenseits ist modern; auch II 3 18 liegt sie nicht vor (Exc. 5b zu II 4 6). Die in der Hoffnung liegende Grundstimmung aber (Hnr) bleibt zwar, darf jedoch dann nicht mehr ἐλπίς heissen. Also gilt μένει doch nur vom Diesseits, was für K auch viel wichtiger ist. Nur nicht so, als ob ein Interesse bestände, es vom Jenseits zu leugnen, wie bei der zeitlichen Fassung des νυνί. Μένει vielmehr = *hat bleibenden Werth,* wobei auf Zeitperioden nicht reflectirt ist. Erst wenn man dies thut, zeigt sich, dass wegen ἐλπίς das Jenseits nicht in Betracht kommen kann. Also kam es P auch 8 nur auf Vergänglichkeit an sich an; er liess aber bei 13 ausser Acht, dass er 10 12 als Beweis für sie einen Zeitpunkt des Vergehens angeführt und so für μένει die Deutung auf die diesem folgende Zeit fast gefordert hatte. Μένει könnte auf diese gehen, wenn (πίστις und) ἐλπίς fehlte. Dass sie als der höhere, aber doch noch unter der Liebe stehende Ersatz von γνῶσις und προφ. eingeführt seien (Hst), würde deutlicher markirt sein, zumal da 12 προφ. fehlt, 8 aber neben beiden auch von γλ. die Rede war. P nennt πίστις und ἐλπίς wohl einfach deshalb, weil die Liebe nicht das einzige Bleibende ist. Der Comparativ fasst beide als 1 Classe gegenüber der Liebe zusammen wie Mt 18 1 4 23 11. Grösser als der Glaube von 13 2 ist die Liebe nun leicht; doch dieser kann in der Trias neben ihr und ἐλπίς nicht gemeint sein. Ueber der fides salvifica aber steht die Liebe höchstens insofern, als sie auch für Andre Segen bringt (Gal 5 6). Doch für K passt gerade dies.

4) **14** 1—25: Ueber den geringern Werth der Zungensprache gegenüber der Eingebungsrede. Dies die schon 12 31a eingeleitete Specialfrage. a) **14** 1—6: Beginn des Beweises. Vorher nur 1a ein Rückblick auf 13: [1] *Trachtet nach der Liebe, beeifert euch aber um die Geistesgaben, aber* (= und zwar) *mehr* darum, *dass* (zu 5) *ihr aus Eingebung sprecht.* Πν. von der Zungensprache allein ruht 37 auf vulgärem Sprachgebrauch (Exc. 5 zu 40) und läge hier wegen μᾶλλον (vgl. 5) nahe; aber Eifer um sie ist gegen 6 16—19 22 u. a. Also πν. ganz allgemein, nach 12 4—11. In 14 1 mit Hnr noch einen dritten Gebrauch (πν. = γλῶσσαι und προφ.) zu statuiren geht zu weit und ist durch die Einschränkung des Folgenden auf γλ. und προφ. deshalb nicht geboten, weil 1bc nur Wiederaufnahme von 12 31a ist, wobei dem μείζ. das μᾶλλον entspricht. [2] *Denn wer in Zungensprache redet, redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn Niemand versteht* (Mc 4 33 Mt 13 13 Gen 11 7 Dtn 28 49) ihn, *durch Geist vielmehr* (zu 4 4) *redet er Geheimnisse,* d. h. Dinge, die den Zuhörern Geheimnisse bleiben. Anders 13 2 2 7. Nicht: *in seinem Geiste,* da das Sprechen nicht etwa unhörbar war (s. 7—11). Vielmehr ist das πνεῦμα, zumal da es betont dem ἀκούει gegenübersteht, die Ursache des unverständlichen Redens, also der zu diesem führenden ekstatischen Erregung. [3] *Wer aber aus Eingebung spricht, redet für Menschen,* und zwar *Erbauung* (zu I Th 5 11) *und Ermahnung und Tröstung.* [4] *Wer in Zungensprache redet, erbaut sich selbst; wer aber aus Eingebung spricht, erbaut eine Gemeinde.* Nicht als ob P Ersteres verwehren wolle: [5] *Ich will aber, dass ihr alle in Zungensprachen redet, mehr aber, dass ihr aus Eingebung sprecht. Grösser aber,* um die Betrachtung weiterzuführen (δέ), *ist der aus Eingebung Sprechende als der in Zungensprachen Redende, ausser wenn derselbe auslegt, damit die Gemeinde Erbauung empfange.* Ἵνα wechselt in 5b mit dem acc. cum inf. Aehnlich in 1. Ἐκτὸς εἰ μή (15 2 I Tim 5 19) ist Vermengung (vgl. zu 6 18 II 1 13) von ἐκτὸς εἰ und εἰ μή, und so formelhaft, dass nicht ἐάν eintritt, obgleich es, wie der Conj. διερμ. andeutet, nöthig wäre: ausser in dem *Falle,* dass. Εἰ mit Conj.: Win 276 f. [6] *Nun aber, Brüder, falls ich zu euch komme in Zungensprachen redend, was werde ich euch nützen, falls ich euch nicht* ausserdem *rede entweder in* einer auf *Offenbarung oder in* einer auf *Erkenntniss* beruhenden Verkündigung *oder in Eingebungsrede oder Lehre?* Νῦν wie 13 13: bei der Sachlage, dass προφ. werthvoller ist als unausgelegtes γλ. λ. Zeitlich auf Grund von 4 19 gefasst (Hfm) ist es zwecklos. Προφ. ruht nach 30 auf ἀποκ., διδ. nach Exc. 1 zu 12 11 auf γν. Sie paarweise völlig zu identificiren ist aber schon durch ἤ vor ἐν προφ. verwehrt; und in der That kann διδ. auch aus σοφία stammen, ἀποκ. auch anders als in προφ. sich äussern (2 10 6). Keinesfalls aber bilden die 4 Charismen die ἑρμηνεία des γλ. λ. in 6a, da diese stets als etwas Getrenntes neben ihnen erscheint. Also ist das 2. ἐάν dem 1. nicht so untergeordnet: „was werde ich euch nützen, wenn ich mit Zungensprache *ohne Auslegung* komme?“ Coordination dagegen setzt ungehörige Verschmelzung zweier Sätze voraus, sodass eigentlich τί ὑμᾶς ὠφ. wiederholt sein müsste. Die richtige Unterordnung lässt sich aber durch obige Einschaltung herstellen: „was werde ich euch nützen, wenn ich mit Zungensprache *ohne gleichzeitige Uebung der* προφ. usw. komme?“

b) **14** 7—12: Analogien. [7] *Falls die unbeseelten Dinge, sei es eine Flöte, sei es eine Cither,* beide als Instrumente des heidnischen Gottesdienstes nahe-

liegend, *einen Abstand* nach Höhe wie Zeit *den Tönen nicht geben, wie wird trotzdem, dass sie einen Klang geben, das auf der Flöte Geblasene oder das auf der Cither Gespielte erkannt werden?* Bei dieser Uebersetzung mussten die Satztheile stark umgestellt werden, um den Sinn wenigstens anzudeuten. Der Grund liegt darin, dass τὰ ἄψυχα Subject nur des Satzes mit ἐάν (Wortstellung s. zu 6 4) und der Hauptsatz fragend ist. Also denke man zunächst ohne ὅμως, aber der Wortstellung entsprechender: die unbeseelten Dinge, wenn (doch s. u.) sie einen Klang geben, können, falls sie den Tönen keinen Abstand geben, nicht verstanden werden. Ὅμως steht nun auch im Classischen öfters v o r dem mit καίπερ versehenen oder zu denkenden Wort: Win 515, Kn § 486 A. 8, Kg § 56, 13 3. Somit wäre wie Gal 3 15 aufzulösen: τὰ ἄψ. φ. διδ., καίπερ ἄψ., ὅμως οὐ γνωσθ., ἐὰν διαστ. τ. φθ. μὴ δῷ (Hst). Allein dann müsste die Unbeseeltheit es sein, welche eigentlich das Gegentheil des Hauptsatzes, also die Erkennbarkeit des Tones, erwarten liesse. Factisch ist es aber die Klangfähigkeit. Also: τὰ ἄψ., καίπερ φ. διδ., ὅμως οὐ γν., ἐὰν κτλ. Hiernach sind ἄψ. übrigens von vorn herein nur die Musikinstrumente, nicht leblose Dinge überhaupt, da φ. διδ. ohne τά eben nicht *diejenigen, welche* heisst, auch nicht: *in dem Fall, dass,* nicht einmal zeitlich: *wenn,* sondern: *obgleich,* wegen ὅμως. Der Ton auf ἄψ. stammt also nicht von ὅμως, sondern von dem Gegensatze zu ὑμεῖς 5 9. Dass dieser mit ὅμως nichts zu thun hat, zeigt auch Folgendes. Gal 3 15 kann man umschreiben: *sogar* eines Menschen Testament stösst Niemand um, geschweige ein T. Gottes. Hier aber würde neben *sogar* (gegenüber ὑμεῖς) noch *trotzdem* (gegenüber φ. διδ.) hervortreten: *sogar* das Unbeseelte wird, obgleich es einen Klang giebt, *trotzdem* nicht verstanden, wenn es nicht usw.; geschweige ihr. Obendrein steht statt *geschweige* nur οὕτως καί 9, weil in der That von ἄψ. genau ebenso viel Distinction der Töne gefordert werden muss wie von Menschen; ob sie sie ebenso leicht leisten können, ist gleichgiltig. Keinesfalls braucht man ὁμῶς (= ὁμοίως) zu betonen, was poetisch und erst in spätchristl. Zeit prosaisch ist. Asyndetische Einführung ist für ein Beispiel ganz angemessen. [8]*Denn auch falls einen undeutlichen Klang eine Trompete giebt, wer wird sich zur Schlacht rüsten?* Nicht passend bei σάλπ.: *zum Kriege.* Denken mag man an ein Signal wie in 7 an eine Melodie, die durch Mängel des Instruments oder seiner Benutzung unkenntlich werden. Betont ist der Stellung nach ἄδηλον, nicht σάλπ. Also kann auch καί nicht zu σάλπ. als dem neuen Begriffe, sondern nur zum ganzen Satze gehören: 7 ist wahr, denn auch 8, was ihm analog, ist, und zwar noch augenfälliger, wahr. S. zu 5 7. [9]*So auch ihr — falls ihr durch die Zunge nicht eine deutliche Rede* von euch *gebt, wie wird das Geredete erkannt werden?* Es wird nicht erk. w.; *denn ihr werdet in die Luft Redende sein.* Wortstellung s. zu 6 4. Οὕτως macht die Anwendung auf das Zungenreden. Dabei bedeutet aber γλ. gerade nicht dieses, dessen (stete) Undeutlichkeit nicht als eine Möglichkeit (ἐάν) neben andern gesetzt werden kann, sondern die Zunge, die ebenso gut die verständliche προφ. hevorzubringen vermag. Hnr findet hier nur ein neues B e i s p i e l, entlehnt vom gewöhnlichen menschlichen Sprechen. Allein da P eine Anwendung der Beispiele 7 f auf die Kor ohne Frage gedacht hat, so muss sie, wenn er οὕτως καὶ ὑμεῖς sagt, auch vorliegen, so gut wie 12. Vgl. Exc. 3 b zu 40. Und das Beispiel in 10 giebt sich durch seinen Beginn nicht als Fortsetzung der Reihe, sondern als durch 9 erst veranlasst. [10]*So viele Arten von Sprachen*

z. B. giebt es in der (zu II 5 19) *Welt, und keine* ist *unsprachgemäss;* [11]*falls ich nun die* Bedeutungs-*Kraft der* betreffenden *Sprache nicht weiss, werde ich dem Redenden ein Barbar sein und der Redende vor mir* (= *in* meinen Augen) *ein Barbar,* natürlich nur so wie Ovid, trist. V 10 37: barbarus hic ego sum, quia non intellegor ulli. Für K kommt nur 11 c in Betracht; 11 b ist logisch nur Nebensatz: wie ich dem Redenden, so ist er mir ein Barbar. S. vor 1 22. Zu grosse Bestimmtheit kann εἰ τύχοι nur bei bestimmten oder das Unendliche bezeichnenden Zahlangaben abschwächen wollen; dachte aber P eine solche, so hätte er eben nicht τοσαῦτα gesagt. Eben deshalb ist εἰ τύχοι auch nicht späterer Milderungszusatz, wie Stn I 128f 133 will. *Beispielsweise* aber heisst es nur, wo dies = dem Wortsinn: *wenn es sich so treffen sollte,* also 15 37 und, was ganz verkehrt für den vorigen Fall angeführt wird, Lucian, Icarom. 6 (εἰ τύχοι gehört daselbst zum Nachfolgenden); I 14 10 höchstens nach ganz abgeschwächtem Gebrauch wie Philo I 600 M. und Scholion zu Aristoph., Vögel 1069: τὰ ἄλλα δάκετα, ὥσπερ, εἰ τύχοι, ὁ σκορπίος. Vgl. Wet(t)stein, NT. Obendrein fordert der Zusammenhang genauer: um ein a n d r e s Beispiel zu brauchen. Φωναί wegen βάρβ.: menschliche Sprachen (γλῶσσαι ist hier für das Zungenreden reservirt). Also auch nicht: kein *Wesen* ist ohne Stimme, sondern: kein γένος φωνῶν, d. h. keines Volkes Sprache (denn an Sprach f a m i l i e n dachte P nicht) ist unfähig, durch Worte Gedanken mitzutheilen. Vgl. βίος ἀβίωτος, χάρις ἄχαρις u. a. Durch οὖν folgern lässt sich 11 freilich nur aus 10a. Hfm drückt deshalb 10b zu einem (zwecklosen) Concessivsatz herab, Stn I 129—133 leitet es aus einer Randbestätigung καὶ οὐδὲν ἄφωνον her. Ausgezeichnet würde 10b und der Ausruf τοσαῦτα passen, wenn folgte: nur euer Zungenreden ist ἄφωνον. Vielleicht schwebte diese Rückkehr zu 9c vor, wurde aber unterdrückt und οὖν nun nicht an sie, sondern an 10a angeknüpft, da sich 10b dazu nicht eignete. Nunmehr kann P, abschliessend wie 9, auffordern: [12]*So trachtet auch ihr, da ihr Eiferer um Geister seid, dass ihr zur Erbauung der Gemeinde zunehmt.* Οὕτως: wie man nach 10f, um verstanden zu werden, in einer dem Hörer geläufigen Sprache sprechen muss. Denn die Hauptsache ist πρὸς οἰκοδ., was von περισσ. abhängen wird (zu 6 4), da dies sonst zu kahl stände. Daneben weist aber καί doch vielleicht auf 14 6 zurück (Hst). Nach οὕτως erwartet man eigentlich einen Indic., braucht aber deshalb nicht οὕτως καὶ ὑμεῖς als Satz für sich zu nehmen, der recht selbstverständlich und mit dem Folgenden nicht verbunden wäre. In ζηλ. liegt ein leiser Tadel, dass sie dabei die οἰκοδ. vernachlässigten. Πνεύματα s. Exc. 6 zu 40.

c) 14 13—20: Aufforderung zum Streben nach Auslegung der Zungenrede, nebst Begründung aus der Sachlage. [13]*Deshalb bete der Zungenredner* um die Gabe, *dass er auslege.* Wegen 14f liegt sehr nahe: *mit der Absicht,* sein Gebet nachher *auszulegen.* Nöthig ist dies aber nicht, da es sich eben fragt, ob γλ., das 14 bei προσεύχ. steht, schon 13 aus λ. γλ. zu προσ. zu ergänzen ist. Nun ist die Einschränkung des γλ. λ. auf den Einen Fall des προσ. leichter 14 möglich, wo γάρ dann ein Beispiel einführt, als 13, da eigentlich jede, nicht bloss Eine Art des Zungenredens mit jener Absicht geschehen müsste. Und sachlich ist jene Absicht, die auch sprachlich etwas minder Natürliches hat, angesichts 27f weniger leicht von Jedem zu fordern als das Gebet um διερμ., wenn man es nur nicht bei jeder einzelnen Zungenrede, sondern ausser der Zeit des γλ. λ. denkt. Περισσ. und somit auch ζητ. 12 geht allerdings an sich

eigentlich auch auf Erlangung der προφ. usw. Aber P will mit διό wohl nur das Nächstliegende herausnehmen. [14] *Denn falls ich in Zungensprache bete, so betet mein Geist, mein Verstand aber ist unfruchtbar* für Erbauung Andrer, weil unbetheiligt. Nicht: er empfängt keine Frucht. Denn nach 2—13 16—25 kommt es auf die für den Hörer, nicht für den Redner an. Auch würde P, da der Gegensatz des activen προσ. und des passiven ἄκαρπος die Hauptsache wäre, nicht einen ihn verdunkelnden Gegensatz der Subjecte daneben einführen, sondern statt νοῦς einfach „ich" sagen und etwa schreiben: καρπὸν δὲ οὐκ ἔχω. Πν. s. Exc. 6 zu 40. [15] *Wie nun steht es? Ich werde* (= will) *beten mit dem Geiste, beten aber auch mit dem Verstande; ich werde lobsingen mit dem Geiste, lobsingen aber auch mit dem Verstande,* also: im bewussten Zustande, πν. also: im ekstatischen. S. Exc. 4 zu 40. [16] *Denn falls du* nur (zu 4 2) *mittels Geistes preisest, wie wird der, welcher den Platz des Uneingeweihten ausfüllt, das Amen zu deiner Danksagung sprechen, da er nicht weiss, was du sagst,* d. h. meinst? Die auf Dtn 27 15—26 Neh 5 13 8 6 Ps 106 48 = I Chr 16 36 (Tob 8 8) ruhende Sitte, dass die Gemeinde das Amen sprach, bestätigt Justin, apol. I 65 67 und wohl schon Apk 5 14 7 12 (19 4). Die Urbedeutung zeigt Num 5 22 I Reg 1 36 Apk 22 20. Eine Doxologie schliesst אָמֵן am Ende der 3 ersten Bücher des Psalters: Ps 41 72 89 und III Mak 7 22. Die LXX aber haben fast stets: γένοιτο, Jer 28 6 ἀληθῶς, ἀμήν nur 3 Mal. Ἰδιώτης nach 23f verschieden vom ἄπιστος, aber nicht ein mit Auslegung nicht begabter Christ, obgleich nach 2 eigentlich auch dieser das Amen nicht mitsprechen kann. Denn wegen 23 müsste er von auswärts kommen. Aber dort war das Zungenreden schwerlich ganz unbekannt. Und auf zufällige Ankunft passt ὁ ἀναπλ. τὸν τόπον τοῦ ἰδ. weder bildlich: der die (bekannte, τόν) Stellung des Id. einnimmt, noch eigentlich, da es einen bestimmten (τόν) Platz für auswärtige Brüder, und zwar als der Zungensprache Unkundige, gewiss nicht gab. In den heidnischen Cultvereinen war ἰδ. der Fremde (Hnr, ZwTh 1876, 496 512), hier also neben ἄπιστος wohl der bereits halb Gewonnene, da von ihm wenigstens bei einer ihm verständlichen Rede (vgl. dagegen 23) schon das Amen erwartet wird. Ἀναπλ., was also collectiv ist, setzt eine Mehrheit solcher voraus, die den ihr mit den ἄπιστοι anscheinend gemeinsamen Platz wirklich *ausfüllt.* [17] *Denn du sprichst schön eine Danksagung, aber der Andre* (der ἰδ.) *wird nicht erbaut.* [18] *Ich danke Gott, mehr als ihr alle rede ich in Zungensprache;* [19] *aber in einer Gemeindeversammlung will ich lieber fünf Worte* (ganz matt wäre: *Reden*; s. Exc. 3b zu 40) *mit meinem Verstande reden, um auch Andre zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungensprache.* Λαλ., nicht λέγειν, trotz νοΐ, weil es auch zu ἐν γλ. passen muss. Θέλω ἤ ohne μᾶλλον braucht kein Hebraismus zu sein. Win 226. [20] *Brüder, werdet nicht Kinder im Urtheil,* was ihr durch Ueberschätzung der Zungensprache thun würdet, *sondern in der Schlechtigkeit seid unmündig, im Urtheil aber werdet vollkommen.* Der Seitenblick auf die κακία ist nach 6 8 18 u. a. nicht gegenstandslos, wird aber nicht weiter verfolgt. Die φρένες sollen sich wohl in sachlicher Beurtheilung des γλ. λ. zeigen, nicht bezüglich der

d) **14** 21—25: Begründung aus dem AT. [21] *Im Gesetze steht geschrieben: durch Fremdsprachige und durch Lippen Fremder werde ich zu diesem Volke reden und auch so werden sie nicht auf mich hören, sagt der*

Herr Jes 28 11f. Νόμος für das ganze AT auch Rm 3 19 Joh 10 34 12 34 15 25. Von LXX: διὰ φαυλισμὸν (= Spott) χειλέων διὰ γλώσσης ἑτέρας ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ . . καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν weicht P fast noch grossartiger ab als vom Urtext. Nicht nur macht er das Ganze zu einer Rede Gottes und fügt λέγει κύρ. bei, nicht nur ersetzt er die לְעַגֵי שָׂפָה trotz Anlehnung an diesen Plural durch eine übrigens nachgestellte neue Umschreibung von לָשׁוֹן אַחֶרֶת, sondern er verwandelt auch das Präteritum in ein Fut., bringt das „Wollen" weg und setzt οὐδ᾽ οὕτως hinzu. Benutzung einer andern Uebersetzung (des Aquila) ist nicht etwa von Orig., Philokalia 9 (ed. LOMMATZSCH XXV 56) bezeugt. Vgl. zu 15 54. Jes meint, Gott werde durch das Hereinbrechen der Assyrer zu dem Volke reden, nachdem es auf die Propheten nicht hatte hören wollen. Das Nebenmoment, die Unverständlichkeit der assyrischen Sprache, macht nun P zur Hauptsache, den Hauptpunkt, dass es sich um Krieg handelt, lässt er weg. Im Interesse der Parallele mit dem Zungenreden möchte nun εἰσακ. heissen: sie werden mich nicht vollständig hören, d. h. verstehen; aber wegen οὐδ᾽ οὕτως doch: sie werden nicht a u f mich hören; denn das V e r s t ä n d n i s s wird ja durch Fremdheit der Sprache gerade erschwert. Da P οὐδ᾽ οὕτως erst selbst hinzufügte, kannte er also den Zusammenhang der Stelle, die er so zusammenhangswidrig benutzt, und giebt ihm hier einmal einen seinem sonstigen Zweck zuwiderlaufenden Ausdruck. Bei der Nutzanwendung wird obendrein ὁ λαὸς οὗτος mit den Heiden statt mit der Gemeinde parallel: [22] *Daher sind die Zungensprachen zu* (Hebraismus) *einem Zeichen nicht für die Glaubenden, sondern für die Ungläubigen, die Eingebungsrede aber nicht für die Ungläubigen, sondern für die Glaubenden.* Am nächsten läge: durch Veranstaltung von Zungenreden giebt Gott zu erkennen, dass die Hörer ungläubig sind (MR-HNR). Das passt aber weder zu den Dativen noch zu der meist gemischten Zuhörerschaft und führt 24f zu der Verkehrung, Gott gebe die ἄπιστοι dadurch, dass in ihrer Anwesenheit προφ. geredet wird, als bereits Gläubige zu erkennen. MR-HNR erinnert nämlich gegen HFM's *Gläubig w e r d e n d e* mit Recht, dass πιστεύοντες völlig = dem bei P so nur II 6 15 (vgl. Gal 3 9) stehenden πιστοί. Ein Zeichen aber, auf das hin die Ungläubigen sich bekehren, ist durch 23 wie durch οὐδ᾽ οὕτως εἰσακ. ausgeschlossen. Also bleibt nur: eine nicht nothwendig wunderhafte, aber auffallende Erscheinung, die deshalb als göttliche Andeutung für irgend etwas (Jes 37 30 7 14 8 18 Dtn 28 46), hier als Strafzeichen für die Ungläubigen zu fassen ist. Darnach würde P unausgelegtes Zungenreden nur in Anwesenheit von Heiden für passend halten. Aber auch diese Deutung von σημ. wird 23—25 fraglich. — In der nicht mehr aus dem AT entnommenen Folgerung 22b ist zwar nicht „ist bestimmt", sondern unweigerlich εἰς σημ. ἐστιν zu ergänzen, aber mit entgegengesetzter Anwendung: wie das 1. σημ. (die γλ.) den ἄπιστοι zum Fluch, so wird das 2. den πιστ. zum Segen. [23] *Falls nun,* um dies in 23—25 nach beiden Seiten auszuführen, *die Gemeinde insgesammt an denselben Ort zusammenkommt und Alle in Zungensprachen reden, es kommen aber Uneingeweihte* (zu 16) *oder Ungläubige herein, werden sie nicht sagen, dass ihr von Sinnen seid?* Πάντες nicht gleichzeitig, da ein gleichzeitiges προφ. denselben übeln Eindruck gemacht hätte (30f). Μαίν. muss, da nach 21f Gott durch die Betreffenden redet, Verkennung sein, nämlich Gleichstellung mit den Verzückten der heidnischen Culte. Sicher aber fühlt P darin doch auch

eine Wahrheit und hält sie den Kor vor, hebt damit aber zugleich seine ganze Anwendung der at. Stelle auf. Noch deutlicher: [24] *Falls aber Alle aus Eingebung sprechen, es kommt aber ein Ungläubiger oder Uneingeweihter herein, so wird er* seiner Sünden bzw. religiösen Irrthümer *überführt von Allen,* durch Schilderung der in ihm zu vermuthenden Seelenzustände *erforscht von Allen,* [25] *das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und so wird er auf's Angesicht niedersinkend Gott anbeten, indem er verkündet, dass wirklich Gott in euch* Eingebungsrednern *ist* (vgl. Jes 45 14 Sach 8 23), was er an den Zungenrednern nicht erkennen kann. Mit dieser Rückkehr zu 1—3 kann P schliessen. Sehr fein steht τὶς, da hier anders als 23 jeder als Einzelner in Betracht kommt. Der ganze Satz aber ist ein (sehr glückliches) Preisgeben von 22[b] zu Gunsten einer höchst naturgemässen und wirkungsvollen Betrachtung. P hat ganz mit Recht die durch οὖν versprochene Ausführung über den Unterschied zwischen γλ. λ. und προφ. an denselben statt wie 22 an verschiedenen Personen, nämlich den in 22 zuerst genannten ἄπιστοι vollzogen. Dagegen zeigt 21—23 im Verein mit 9 9 10 4 Rm 1 17 9 25f 32f Gal 3 16 4 21—31 u. a. nur, wie stark sich P durch seine rabbinische Schulung irreführen lassen konnte. Dass er 21 10f die Missdeutung des γλ. λ. auf Reden in Sprachen andrer Völker nahegelegt hat, darf ihm aber nicht als Schuld angerechnet werden, da er eine solche, wie sie Act 2 3—11 vorliegt, nicht voraussehen konnte.

5) **14** 26—40: Specielle Vorschriften über die Ordnung des Gottesdienstes (26—36) und Abschluss (37—40). a) **14** 26: Grundlegung. [26] *Wie nun steht es* (15), *Brüder?* Nach 22f konnte ja das γλ. λ. verpönt scheinen. *So oft ihr zusammenkommt, hat jeder* (zu 11 21 1 12) *einen Psalm, hat einen Lehrvortrag, hat eine Offenbarung, hat eine Zungenrede, hat eine Auslegung* einer solchen. *Alles geschehe zu Erbauung* (zu I Th 5 11). Mitbringen konnte man ἑρμ. nicht und ἀποκάλ. nach 30 wenigstens nicht immer. Ἔχει also nicht: hat in Bereitschaft, sondern nur: hat zu bieten. Ψαλμός könnte trotzdem ein at. sein, sofern einzig der Betreffende ihn zu recitiren weiss; aber wegen der parallelen Begriffe ist es ein selbstgedichteter oder sonst der Mehrheit neuer. S. Exc. 4 zu 40. Muster findet Wzs 578—580 = [2]557—559 in Apk 4 11 5 9f 12f 15 3f 11 17f Lc 1 46—55 67—79 2 29—32 34f. Vgl. Plinius (s. Exc. 1a zu 11 34): stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, sowie Kol 3 16 Eph 5 19 (14?) I Tim 3 16 und den Hymnus am Schluss des Paedagogus von Clem. Al. Διδ. und ἀποκάλ. s. zu 14 6.

b) **14** 27f: Zungenrede. [27] *Sei es, dass einer in Zungensprache redet,* so sollen sie *zu zweien oder höchstens dreien* in Einer Versammlung reden, *und der Reihe nach, und Einer soll auslegen;* [28] *falls aber kein Ausleger da ist, schweige er* mit seiner Zungenrede *in einer Gemeindeversammlung, sich aber rede er und Gotte.* Mit Recht findet Hst hierbei εἷς unmotivirt, mag es einer der Zungensprecher sein oder nicht, und fordert, dass 28 σιγάτωσαν und λαλείτωσαν stehen müsste. Letzteres bestätigt Mr-Hnr, indem er es durch 27[ab] widerlegt; denn dort ergänzt er gerade λαλείτωσαν. Hst erklärt daher: *Einer lege* seine Zungenrede *aus,* die andern Z. mögen ohne Auslegung bleiben; *falls er aber kein Ausleger ist* usw. Allein unausgelegte Z. verstösst ja nach 2—11 16—19 22f direct gegen πάντα πρὸς οἰκοδ. 26; die 26 12 10 bei einem ἄλλος als gottgegeben anerkannte und auch 14 13 durchaus nicht ausgeschlossene ἑρμ. würde

für unstatthaft erklärt, und wenigstens für die nicht zur Auslegung bestimmten öffentlichen Z. wäre es zwecklos, dass ihre Urheber der ἑρμ. mächtig sein müssen. Also dachte P zu σιγάτω doch beim Dictiren im Anschluss an τις unvorsichtig: „der Betreffende", wie 7 36, und die Gabe der ἑρμ. war soweit ständig, dass man wissen konnte, ob Auslegung durch einen der Zungenredner bzw. einen Andern zu erwarten war. Ausgeschlossen ist ja nicht, dass auch einmal einer sie gab, der noch keine gegeben hatte; aber auf's Ungewisse will sich P offenbar nicht einlassen und meint daher 28ᵃ wohl: falls Auslegung nicht gesichert ist. Am ungenausten scheint εἷς gesagt. Vielleicht mit dem Gedanken: es genügt, wenn Einer usw. Oder besser: mindestens Einer soll auslegen, woran sich 28ᵃ gut anschlösse. Correct wäre εἷς, wenn P abwehren wollte, dass Mehrere dieselbe Zungenrede auslegten und dadurch Unsicherheit erzeugten. Aber dies würde P schwerlich bloss streifen; und an Auslegern war eher Mangel. Ausserdem erwartet man als Fortsetzung: *falls aber Mehrere* usw. 28ᶜ gilt wegen λαλ. gegenüber σιγ. wohl nicht vom innerlichen Sprechen ἐν ἐκκλ., sondern von häuslicher Privatandacht.

c) **14** 29—33ᵃ: E i n g e b u n g s r e d e. 29 *Eingebungsredner aber,* wie P wegen der vielen Zwischensätze statt εἴτε fortfährt, *sollen zwei oder drei* (τὸ πλεῖστον ist hier nicht wiederholt) *reden, und die Andern sollen* es *beurtheilen.* S. Exc. 6 zu 40. 30 *Falls aber einem Andern, welcher dasitzt* — zum Reden stand man also auf — *eine Offenbarung wird, soll der erste schweigen.* 31 *Denn ihr könnt Einer nach dem Andern alle aus Eingebung sprechen, damit Alle lernen und Alle ermahnt werden.* Das 1. πάντες würde sich wie ἕκαστος 26 und ἄλλοι 29 von selbst auf die einschränken, welche die Gabe besassen, stände aber dem 2. und 3. doch insofern gleich, als sie im Grunde über Jeden kommen konnte. Da es sich aber nur um 2—3 handeln soll und an Feststellung der Reihenfolge für mehrere Versammlungen im voraus laut 30 nicht zu denken ist, so bezeichnet das 1. πάντες nur die, welche wirklich zum Worte kommen, aber eben der Unsitte gleichzeitigen Sprechens huldigen, das 2. und 3. mit derselben Sorglosigkeit, die sich auch in δύνασθε ἵνα (statt: ihr könnt, u n d i h r s o l l t, damit) zeigt, die ganze Gemeinde. Und zwar wird der Zweck in 31ᵇᶜ erreicht durch das Auftreten καθ' ἕνα (was deshalb auch betont voransteht), sofern bei gleichzeitigem Reden Mehrerer nur Wenige etwas verstehen und die Andacht festhalten konnten. Schwerlich ist unter Betonung des πάντες 31ᵃ gemeint, dass bei stetem Auftreten derselben Redner die Bedürfnisse der Gemeinde nicht allseitig Berücksichtigung fänden; noch weniger, dass nicht die Einen nur reden, die Andern nur zuhören sollen. 32 *Und Geister von Eingebungsrednern ordnen sich Eingebungsrednern unter;* 33 *denn nicht ist Gott,* von dem sie doch stammen (s. jedoch Exc. 6 zu 40), ein Gott *von Unordnung, sondern* ein Gott *von Frieden.* 32 ist nicht Tautologie zu 31ᵃ, würde sich vielmehr zum Beweis für δύνασθε eignen; nur weil der Gedanke „und ihr sollt" dazwischengetreten ist, steht καί: und ihr könnt es, denn. Oder man denkt bei δύν.: was die verfügbare Zeit anlangt. Hierneben ist 32 noch genauer ein Zweites. In beiden Fällen würden wir zum Ausdruck des Causalverhältnisses einschieben: Und . . ordnen sich *ja* . . unter. Nicht ὑποτέτακται, sondern ein Präsens, dessen Eintreten jedesmal wieder in Frage gestellt wird. P weist deshalb 33 ganz wie 6 11 Rm 6 2 14 7 6 8 9 auf eine Thatsache hin, die dies e i g e n t l i c h unmöglich macht, was factisch

freilich nur den Werth einer Mahnung nach dem Muster von 5 7 Gal 5 25 hat, dieser Thatsache Rechnung zu tragen. Dass die Geister von προφ. sich andern προφ. unterordnen, könnte bei der Artikellosigkeit gemeint sein; aber ein Grund für δὸν. ist nur die Herrschaft des προφ. über sein eignes πνεῦμα προφ.

d) 14 33b—36: Die Frauen. 33b *Wie in allen Gemeinden der Heiligen* 34 *sollen die Frauen in den Gemeindeversammlungen schweigen; denn nicht wird ihnen erlaubt, zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz* Gen 3 16 *sagt.* 35 *Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre eignen Männer fragen,* nicht in der Versammlung fremde; *denn schimpflich ist es für eine Frau, in einer Gemeindeversammlung zu reden.* 36 *Oder ist von euch das Wort Gottes ausgegangen oder an euch allein gekommen,* sodass eure Sitte maassgebend wäre? **34.** Ἐπιτρέπ. wegen γάρ: von Seiten der Gemeinden. Dann ist ὑποτασσέσθωσαν ursprünglich, wenn dies P als sein Gebot hinzufügt; bei gleichem logischem Subject könnte es Glättung des Zeugma's in der Lesart ὑποτάσσεσθαι scil. ἐπιτάσσεται sein. S. noch III 3b. **35.** Hnr's Folgerung aus dem „Zusammenhang" (ἰδίους ἄνδρας), nur Ehefrauen werde das Reden verboten, zeigt nur, wie wenig der Vf. hier an die Sorgfalt seiner Ausleger dachte.

1. 14 33b—36. In DEFG u. a. steht 34f hinter 40 und könnte darnach Randzusatz gewesen sein. Ὡς—ἁγ. (33b) sodann verbindet sich mit 33a auch nicht als Ironie, und mit 31 nur so, dass 32 33a eine unerträgliche Parenthese bildet. Andrerseits freilich auch mit 34 nicht glatt, da das 2. ἐκκλ. *Versammlungen*, das 1. wegen ὑμῶν 36 *Gemeinden* bedeutet; *Vers.* nur, wenn beim 2. betontes ὑμῶν stände, was aber nur Zeugen 2. Ranges und obendrein vor ἐν haben. Zu gezwungen ist Ln's Ausweg: sicut in omni contione, ita sanctorum mulier in contione taceat (NT II, S. XII). Somit ist 33b vielleicht zur Einfügung von 34f zugesetzt. Mit 33b scheint 36 zu fallen; es athmet aber in jedem Worte dasselbe Autoritätsbewusstsein des P wie 4 21 11 17 II 10 4—6 u. a., und 37—40 schliesst sich hieran ebenso gut wie an 33a, während 34f höchstens in 40 einen Nachklang findet. 36 selbst wäre direct hinter 31 kräftiger, ist aber auch hinter 33a nicht unpassend. 2. 14 34f und 11 2—16. In 11 5 13 treten Frauen mit Gebet und Eingebungsrede auf, und a) P berührt dies nicht etwa so, dass er sich die Untersagung auf 14 34f versparen dürfte, was übrigens schon an sich höchst seltsam wäre (vgl. dagegen 6 7; in 8 10 aber bleibt 10 14—22 völlig offen, und P kommt von der Fortsetzung nur zunächst ab), sondern er sanctionirt es durch Ertheilung der Specialvorschrift 11 6f, sich dabei zu verhüllen. b) Nach Mr zu 11 5 nur für Theilversammlungen der Gemeinde (zu 16 19), für die aber doch dasselbe wie für Vollversammlungen gelten müsste. c) Nach Hfm zu 11 5 nur für Hausgottesdienst. Dafür spricht aber nicht etwa 11 13. Denn an Gott richtet sich jedes Gebet; sollte aber (gegen allen Zusammenhang) θεῷ wie 14 2 28 im Gegensatz zu ἀνθρ. bzw. ἐκκλ. stehen, so wäre die Frau nach 14 4 28 sogar ganz allein zu denken, könnte also wohl προσεύχ., aber nicht προφ. Besser passt für Hfm, dass P Verschleierung nicht im Gottesdienst überhaupt, sondern nur bei activem Auftreten darin fordert: 11 4—6 13. Denn bis zu letzterem unverschleiert zu sein scheint nur im Hause angemessen. Allein wenn P das Auftreten der Frauen in der Gemeindeversammlung später (14 34f) zu tadeln beabsichtigte, musste er 11 2—16 sein Zugeständniss ausdrücklich auf das Haus (bzw. auf Theilversammlungen) einschränken, auch wenn im Brief der Kor nur über letzteres gefragt war. Hiernach ist der Tadel der Nichtverschleierung wohl nur deswegen auf das Auftreten eingeschränkt, weil sie hier am augenfälligsten ungehörig war; gewünscht aber hat P die Verschleierung während des ganzen Gottesdienstes. Seine Beweise in 6 14f fordern sie ja eigentlich bei jedem öffentlichen Erscheinen. Doch setzte man dies wohl eben nur im Gottesdienst ausser Augen. S. Exc. 1a zu 11 16. Jedenfalls will P hiernach nicht für's Haus so strenge Vorschriften geben und die Uebertreterin der Buhldirne gleichstellen. Nach 11 10 wäre die Verschleierung allerdings Tag

und Nacht nöthig; aber das ist, weil undurchführbar, eben nicht ausschlaggebend. d) Es gelingt auch nicht, 14 34 f von 11 2—16 nach dem Inhalt des von den Frauen Gesprochenen zu unterscheiden. Nach Hnr wird 14 34 f nur ein vordringliches Fragen während der Vorträge verboten. Aber dies den Männern zu erlauben hätte wenig Sinn. Und die Frauen standen diesen nach Hnr S. 26 sogar bei Beschlussfassungen gleich. Ausserdem würden sie auf die ἑρμ. bzw. die διάκρ. πν. verwiesen werden. Nach Wzs 688 f = ^{2}663 verbietet P das Mitsprechen, auch unter der Form des Fragens, wegen ὑποτ. gerade nur bei Verhandlungen über Beschlüsse. Aber selbst wenn 34^{ab} sich so einschränken liesse, was Wzs 575 = ^{2}554 selbst leugnet, so doch auf keinen Fall 35^{c}. Also ist 35^{ab} nicht das gesammte in Betracht kommende, sondern nur ein anscheinend besonders unanstössiges Reden, das aber doch unter das αἰσχρόν fällt. 3. Die Interpolation von 33^{b}—35 ist mit Stn I 134—138 und Hst aus demselben kirchlichen Interesse zu erklären, das sich auch I Tim 2 11—13 und in dem Th XX 2 Erwähnten zeigt.

e) **14 37—40: Abschluss.** 37 *Wenn Jemand meint* (zu 11 16), ***ein Eingebungsredner oder Begeisteter zu sein, so erkenne er, was ich euch schreibe, dass es*** nämlich *vom Herrn stammt,* nicht durch schriftliche oder mündliche Ueberlieferung, da Jesus zu so speciellen Vorschriften noch keinen Anlass hatte, sondern nach 7 25 40. Der Geist Christi muss in allen Personen mit sich selbst übereinstimmen. Πνευματικός wäre, selbst wenn man *überhaupt* hinter *oder* einschieben wollte, nicht jeder Geistbegabte, sondern nur einer, dem seine Geistesgabe Urtheile eingiebt, also ein Vertreter der Glossolalie, σοφία, γνῶσις. Ist aber πνευμ. einmal eingeschränkt, dann naturgemäss gleich auf den Zungenredner allein, da in ihm der Geist am sichtlichsten wirkt und sein Zustand ἐν πν. εἶναι heisst (Exc. 2a). Πνευματικός blickt also auf 27 f ebenso zurück wie προφ. auf 29—33^{a}. S. Exc. 5. 38 *Wenn aber Jemand* es *nicht erkennt, so mag er* es *nicht erkennen;* ich werde mir keine Mühe geben, es ihm plausibel zu machen, denn er kann dann eben den Geist Christi nicht haben (weniger wahrscheinlich Hst: ob er es erkennt, ist gleichgiltig, wenn es nur befolgt wird). Oder, gut bezeugt, aber etwas fremdartig, ἀγνοεῖται: *so wird er* von Gott *nicht erkannt.* Vgl. 8 3. Oder, wie schon Fritzsche, conformatio NTi Lachmanni I (1841) 21 diese Lesart ausspricht (zu 4 6^{k}): ἀγνοεῖτε = *so ignorirt* ihn. 39 *Daher, meine Brüder, eifert um das Sprechen aus Eingebung, und das Reden in Zungensprachen hindert nicht;* 40 *alles aber soll angemessen und in Ordnung geschehen.*

Zu 12 1—14 40. 1. Die προφητεία wirkt nach 14 3 Erbauung, Mahnung und Trost, nach 24 f Ueberführung und Erschliessung der geheimen Regungen des Herzens, scheint also die praktische Predigt neben der theoretischen διδαχή in σοφία und γνῶσις zu sein (Exc. 1 d 2 zu 12 11). Auf theoretische Momente in ihr könnten μανθ. 14 31 und κατηχ. 19 deuten. Zukunftsweissagung aber ist ihr durchaus nicht wesentlich; sie kann höchstens als Mittel zu obigen Zwecken eine bescheidne Rolle spielen (doch s. zu I Th 5 20). Wesentlich ist dagegen die Entstehung aus ἀποκάλυψις nach 14 30. In 26 wird προφ. geradezu durch ἀποκάλ. vertreten, und ἀποκάλ. ist hiernach auch dann anzunehmen, wenn sie dem προφήτης nicht erst in der Versammlung kam. Auch 14 6 entsprechen sich ἀποκάλ. und προφ. Deshalb ist oben die Uebersetzung „Eingebungsrede“ versucht, worin die Unterscheidung von der Zungenrede allerdings noch nicht unfehlbar deutlich vorliegt. Der plötzliche und unvermittelte Ursprung bildet also den Unterschied gegenüber σοφία und γνῶσις, die doch ebenfalls Geistesgaben waren. Andrerseits ist gegenüber dem γλ. λ. die Redeweise des προφήτης verständlich, weil vom νοῦς beherrscht (14 3 f 14), und der Redner hat sich in der Gewalt (32 30). Die paul. προφ. ist also ganz die ächt at. gegenüber der apokalyptischen wie der ekstatischen. S. Philo I 511: ἔκστασις ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοχή τε καὶ μανία . . ἐξοικίζεται γὰρ

ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Auch das Innewerden der ἀποκάλ. ist also bei P wohl wie bei den at. Propheten zu denken, am leichtesten als ein Vernehmen mit dem geistigen Ohr, zumal da II 12 1 ὀπτασίαι daneben-stehen. Bei ihrer Plötzlichkeit betraf die ἀποκάλ. naturgemäss meist etwas Einzelnes. Uebernatürliche Aufschlüsse über die Seelenzustände der Zuhörer braucht man aber nicht anzunehmen, da die eigne Erfahrung und Beobachtungen an Andern hinreichenden Anhalt zu richtiger Divination boten, andrerseits das 14 24 f Beschriebene nicht gerade jedesmal eingetreten sein wird. 2. Das Zungenreden sachlich. Da P es genau kannte, ja selbst übte (14 18), so hat man sich desto strenger an ihn zu halten, je stärker Act 2 abweicht. Und erkennbar ist vorerst nur a) die Erscheinung selbst. Es war ein zwar wegen 14 7—11 lautes, aber nach 2 9 11 16 doch unverständliches und deshalb für die Gemeinde ohne Auslegung nutzloses Reden (6 9 17), das nur als Reden für Gott zur Erbauung des Redners selbst Werth hatte (2 4 17 28), sonst nur als Zeichen göttlichen Zorns über die Ungläubigen (22). Das verständige Bewusstsein war laut 14 unbetheiligt, weshalb auch stets λαλεῖν. Daher machte der Vortrag, wahrscheinlich auch die Gesten, den Eindruck des Besessenseins (23). Vgl. oben 1 aus Philo, nur dass der dort beschriebene Prophet verständliche Worte spricht. Nach 32 hatte sich der Zungenredner auch nicht so wie der προφήτης in der Gewalt, obgleich P 28 auch von ihm Schweigen fordert. Ἐν πνεύματι εἶναι ist Apk 1 10 4 2 17 3 21 10 der Kunstausdruck für verzückten Zustand, und (τῷ) πν. ist I 14 15 f 2 = (ἐν) γλ. 19. Nach 13 28 waren nicht einmal alle Zungenredner im Stande, ihre Reden nachträglich zu deuten. Ihr Zustand war daher wohl traumartig, ihr Reden ein Aufschreien, Jauchzen, Stöhnen, Seufzen (Rm 8 26). Ob in wirklichen Worten oder nur in Lauten? Vielleicht in beidem. Für die letzteren verweist man auf Gal 4 6 = Rm 8 15: erst der Ausleger habe aus ihnen das Wort ἀββᾶ herausgehört und aus dem Aramäischen erklärt. Freilich kann nach Mc 14 36 gerade diese Formel aus dem Judenchristenthum, etwa mit dem Gebet des Herrn, geläufig geworden sein (vgl. ἀμήν I 14 16), obgleich *unser V.* darin nicht zum Ausdruck kommt. b) Analogien kann man also nicht mit Wzs 590 = ²568 f im Ringen des P mit der Sprache, sondern nur in den ekstatischen Zuständen der ältesten Propheten des AT (I Sam 10 5—12 19 20—24), der heidnischen μάντεις, auch bei Plato, Tim. 71e—72b, Ion 534b—d, wonach sie eines Auslegers (hier προφήτης) bedürfen, der montanistischen Propheten, der Camisarden, der Inspirirten in der Wetterau u. a., der Irvingianer, mancher Somnambulen sowie der Quäker u. A., wenn auch nicht der Jumpers und Shakers suchen. Vgl. Hgf, Glossolalie 115—136; Göbel, ZhTh 1854, 267—322 377—438; 1855, 94—160 327—425; EKZ 1837, Nr. 54—56 61 f und 1839, Nr. 88—90 97—99, letzteres nach Hohl, Bruchstücke aus . . Irving 1839, sowie 1863, Nr. 89 und 1864, Nr. 13 f 24 f nach Oliphant, Irving, London 1862, und StK 1877, 353—374 nach JohNicolKöhler, Het Irvingisme, Haag 1876, mit Beispielen gehaltener Zungenreden, dazu Christl. Welt 1889, Nr. 11—13 46; Reich, StK 1849, 193—242; Fabri, Die neusten Erweckungen in Amerika, Irland usw. 1860, und: Die Erweckungen auf deutschem Boden 1861; Delitzsch, Bibl. Psychologie 316—320 = ²364—368. c) Anhalt zur Deutung boten für Kundige die Reden und gewiss auch die Gesten recht wohl. Ja, es werden nach 12 10 28 γένη γλ. unterschieden, und 14 14—17 als solche προσευχ. und ψάλλειν πνεύματι genannt und mit letzterem oder beidem wegen ἐπεί wohl identisch εὐλογ. πν. und (wegen 16) εὐχαρ. Gehört hierher auch das προσευχ. 11 4 f? S. u. 4. Andre γένη γλ. sind nicht ausgeschlossen; doch bleibt das Gebet das naturgemässeste, wenn man sich hierfür auf θεῷ 14 2 28 auch nicht berufen darf. 3. Erst jetzt lässt sich die Benennung γλ. λ. untersuchen. a) Wären γλῶσσαι Sprachen fremder Völker wie Act 2 6—11, so bliebe der Singular 14 9 18 (2 4 13 f 19 26 f), die Wahl von φωναί 10 f und der blosse Vergleich (statt Identität) mit diesen, der ekstatische Charakter, die Unmöglichkeit für Manche, ihre eignen Reden auszulegen (13 28), und die Privaterbauung gerade durch dieses Mittel (18 28) gleich unerklärbar; die Auslegung durch Andre wäre entweder gar keine besondre Gabe des heiligen Geistes oder eine ebenso merkwürdige wie das jedesmal von neuem wunderhafte Aneignen einer nie erlernten Sprache, 14 2 wäre für jeden Kenner derselben unzutreffend, und der Gegensatz wäre überhaupt weder νοΐ 15 noch ἐν ἀποκαλ., γν.,

προφ., διδ. 6, sondern: in der Muttersprache reden. Selbst 21 f braucht der Vergleichungspunkt nur in der Unverständlichkeit zu liegen. b) Γλῶσσαι heissen auch dunkle, alterthümliche Wörter (s. besonders Bleek, StK 1829, 3—79; 1830, 45—64), und nach Hnr nicht bloss bei Gelehrten, sondern auch bezüglich der Orakelsprüche, wo überdies auch ἑρμηνεία in Uebung war. Ausserdem nimmt Hnr, um γένη zu erklären, sprachlich kühne Neubildungen hinzu, die vereinzelt blieben. Aber diese und die alterthümlichen als γένη zu unterscheiden lag gar keine Veranlassung vor; die andre Definition S. 391 aber, γένη γλ. umfasse „jedwede Geisteswirkung, die in freier Rede sich ergiesst, ohne Prophetie, Erkenntnissrede oder Weisheitsrede zu sein“, ist wegen γλωσσῶν gänzlich unerlaubt. Ferner ist, wenn das γλώσσῃ λ. wegen des Singulars nur aus einem Stossseufzer bestehen soll, unbegreiflich, wie es 14 14 ein ganzes, einer besondern Auslegung fähiges Gebet in sich schliessen kann und warum P 27 mehr als 2—3 solcher „Reden“ nicht zulassen will. Einen aus einer Reihe von solchen Ausdrücken bestehenden Vortrag soll nur der Plural γλώσσαις λ., und 14 19 soll Vorträge bezeichnen, denen Glossen charakteristisch waren. S. jedoch zu 14 19. Ueberhaupt aber wäre es sonderbar, dass der Geist immer solche dunkle Ausdrücke eingegeben und diese, auch dem P, zur Privaterbauung gereicht hätten (18 f 28); und zum Auslegen hätten am besten philologische Kenntnisse befähigt. Ja, ekstatischer Charakter des γλ. λ. ist dann kaum nöthig. Die Auffassung ist sehr geeignet, den Vorgang seiner Seltsamkeit zu entkleiden und zu rationalisiren, besonders wenn nach Mr-Hnr zu 12 10 am E. der Eindruck des Besessenseins nur auf Verwechselung mit der Pythia usw. beruhte, die ebenfalls in dunkeln Ausdrücken, aber nun eben im Unterschied von den Christen in Folge verzückten Zustandes redete. Ausserdem wirkt hier aber auch Hnr's Ueberschätzung der Analogien in den religiösen Genossenschaften (s. III 5 d). Das neuplatonische Orakel ὀνόματα βάρβαρα μή ποτ' ἀλλάξῃς, d. h. man solle die als geheimnissvoll wirkungskräftig geltenden, von den Eingeweihten gesprochenen Fremdwörter nicht übersetzen, gilt ihm bei Mr zu II Kor[7] 416 f als „geschichtliche Probe“ für seine Deutung von γλ., ohne dass er das Vorkommen von γλ. für jene ὀν. βάρβ. belegt. Wesentlich besser Scholten, ThT 1878, 117—138: man redete in verzückten Worten, die lediglich wegen ihrer Unverständlichkeit mit dem Namen für alterthümliche Ausdrücke bezeichnet werden. Aber auch hiergegen 14 9, wo Hnr wie bei 19 die naturgemässe Deutung vermeiden muss, da nach dieser vom γλ. λ. die Rede ist und γλ. hier doch nicht einen dunkeln Ausdruck, sondern c) die menschliche Zunge bedeutet. Nur mit der Zunge, nicht zugleich mit dem Verstande schien der Redende zu sprechen: dies die Entstehung des Ausdrucks. Vgl. besonders Philo I 511, wenn auch über den Propheten (s. o. 1 2a): καταχρῆται ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ. Der Einwand von Mr-Hnr, dass doch auch Mundhöhle, Gaumen usw. nöthig seien, ist kleinlich; ganz so a potiori entstand ja die Verwendung von γλῶσσα für „Sprache“. Richtig ist, dass die Zunge auch bei Mitwirkung des Verstandes thätig ist. Aber hier schien sie eben allein zu sprechen; diese Sprache konnte also κατ' ἐξοχήν Zungensprache heissen. Eine tiefere Betrachtung wusste daneben als die bewegende Macht natürlich den heiligen Geist (14 2 15). Aber πνεύματι geschah auch die προφ., διδ. usw.; dies war also nicht bezeichnend genug. 14 9 ist jedoch nur die Grundlage des Richtigen. Denn der Plural erklärt sich hiernach nur bei mehreren Sprechern, also zwar 12 30 14 5[a] 23 f 39, aber nicht 6 (und 18 nach W-H) und trotz des collectiven Sinnes auch nicht 5[c] 12 10; dass die Redner beim Uebergang in einen andern Ton die Zunge zu wechseln geschienen, ist zu phantastisch. Dies vermeidet Bschl, HbA und DEB 1889, 686 f 693, indem er d) Feuerzungen in derselben bildlichen Weise versteht wie Act 2 3 sie trotz sagenhafter Ausschmückung bezeuge und wie Lc 21 15 Apk 13 5 ein „Mund“ verliehen werde, wo eine besondre Gabe des Sprechens gemeint ist (vgl. Jes 50 4). Aus jedesmal neuer Verleihung erkläre sich der Plural auch bei Einem Subject. Das Ursprüngliche sei also ἑτέραις (bzw. καιναῖς, Mc 16 17) γλ. λ. Aber eine Abkürzung konnte nicht mit Preisgabe der Hauptsache γλ. λ., sondern nur ἑτέραις λαλεῖν heissen, und mitten in 14 26 ist eine Feuerzunge ganz fremdartig. Auch bedeutet γλώσσῃ und γλώσσαις = ἐν γλ. trotz νοΐ 14 19 wohl nicht: mittels γλ., sondern wegen des parallelen ἐν ἀποκαλ. 6 (vgl. 2 13 Mc 4 2 33 I Th 4 15 Joh 16 25): so

sprechen, dass man γλ. vorbringt. Also e) γλῶσσα = Zungensprache (Hst). Dieses „Aufgeben der Worterklärung" (Wzs 589 = [2]568) ist nur genau derselbe Uebergang, durch den im Classischen γλ. aus „Zunge" zu „Sprache" wurde, also weit besser als Wzs's wenig stringente Analogie: „technischer Ausdruck für eine Sprechweise des geistlichen Lebens im Unterschied des gemeinen Sprechens, ähnlich wie die Griechen mit demselben Ausdruck die Sprache der Barbaren bezeichnen", ein Gebrauch übrigens, den die einzigen mir bekannten Belege, Eustathius (im 12. Jahrh.!) zu Ilias I 249, p. 96 10 (Mr-Hnr, II Kor [7]416 3) nebst p. 1471 25 1861 2 zu Od. III 332 XIX 175, gar nicht wirklich zeigen. Richtig ist hieran aber, dass nur ein bestimmtes Zungensprechen so heisst, nur nicht das des „geistlichen Lebens", sondern genauer nach Hgf, Glossolalie 46 f: das vom heiligen Geist gewirkte. Und nicht „ohne Begründung" (Mr-Hnr zu 12 10, Anm.) ist diese Weiterbildung von c, sondern, da a, b und d unhaltbar sind, ganz unerlässlich. Sie erst erklärt ἔχει in 14 26, den Parallelismus von γλῶσσαι selbst, ohne λαλεῖν, mit προφ. usw. in 6 13 8, und überhaupt den Plural, der nun eben die verschiedenen γένη γλ. (s. 2 c) bezeichnet. 4. Ueber die ἑρμηνεία γλ. s. 2 a c und zu 14 6 27 f. Sie ist wegen des Zusammenhangs mit 13 vielleicht auch 15 c e gemeint. In 26 steht allerdings der ψαλμός selbständig neben allen sonst bekannten Vorträgen, auch neben γλ., und scheint eine besondre Gabe ausserekstatischer Dichtkunst zu constituiren. Indessen ist sehr wohl beides neben einander möglich; 15 e und 26 c brauchen gar nicht zusammenzufallen. Auch erwartete man, wenn bereits 15 e die in 26 wahrscheinliche specifische Gabe gemeint wäre, wegen 15 c ein entsprechendes Charisma des nichtekstatischen öffentlichen Gebets, wovon aber nichts verlautet. Wzs 576 = [2]556 schliesst übrigens aus der Voranstellung in 26, dass mit einem ψ. der Gottesdienst begann. 5. Beurtheilung der Charismen (vgl. Gunkel). Die at. Grundlagen, z. B. Jdc 14 6 15 14 I Sam 10 5—12 19 20—24 I Reg 18 12 II 2 16, wie die heidnisch religiösen führten gleichmässig darauf, Wirkungen des heiligen Geistes nur in stark Wunderhaftem zu erblicken, ohne dass ein religiöser Zweck in erster Linie stand. P that den grossen Schritt, als obersten Maassstab das συμφέρον 12 7, speciell die οἰκοδομή 14 26 aufzustellen und andrerseits Ernst mit dem Satze zu machen, dass alle Christen den Geist haben und das ganze Christenleben seine Auswirkung ist: 12 3 Gal 5 22 f 5 Rm 5 5 8 4—16. In der Zeit des ersten Jubels über das neue Leben, das Jedem im Christenthum geschenkt wurde, sind aussergewöhnliche Kundgebungen desselben ganz begreiflich, ohne dass man dabei Wunder im absoluten Sinne anzunehmen genöthigt wäre. Aber die Gefahr für das Gemeindeleben war nicht gering. Gerade die unfruchtbarste Gabe, das γλ. λ., wurde nicht nur ungehörig gepflegt, sondern auch als Grund zur Ueberhebung benutzt und deshalb wieder künstlich erstrebt 14 12 und vielleicht nachgeahmt. Neben der Ernüchterung durch die Länge der Zeit war es P, der dazu beitrug, dass verständige Grundsätze Platz griffen und die wunderhaften Erscheinungen zurücktraten. In der montanistischen Prophetie gewann allerdings das Ekstatische neue Ausdehnung, und darauf wird Tert.'s Kenntniss (adv. Marcion. V 8 am E.) beruhen; aber schon der Vf. der Acta hat die Glossolalie, da er sie für ein Reden in Sprachen fremder Völker hält (2 6—11), ebenso wenig gekannt wie Iren. laut V 6 1 = Euseb., KG V 7 6, mag er sie Act 10 46 19 6 aus Quellen auch ohne diesen Irrthum anführen, und Justin, dial. 82 am A. 88 am A. berichtet um 150 nur προφητικὰ χαρίσματα. S. Hgf, Glossolalie 94—136. P aber ist auch an das populäre Urtheil seiner Zeit innerlich noch gebunden, und so kreuzen sich bei ihm 2 Gedankenreihen. Πνευματικός ist 14 37 der Zungenredner (s. o. 2 a), 2 15 3 1 zwar (wegen der Fleischlichkeit der Kor) nicht jeder Christ, aber doch der mit einer von Ekstase weit entfernten σοφία begabte. Neben dieser erscheinen unter den Gnadengaben auch διακ., ἀντιλ., κυβ., an denen Wunderhaftes kaum zu bemerken ist. Der besonders durch die Glossolalie verursachte Unfug ist ihm ein Greuel; aber er wagt sie nicht zu verdrängen, ja, er übt sie selbst mehr als Alle. In seinen Urtheilen und Anordnungen ist er ganz sicher; aber den Geistesträgern in K, die anders urtheilten, kann er 7 40 (11 16?) 14 37 f eigentlich nicht wirksam begegnen, es wäre denn mittels der 6. διάκρισις πνευμάτων 12 10 14 29 I Th 5 21. Diese ist das Allermerkwürdigste. Als ihr (nächstes?) Object erscheint immer nur die προφ. Dass aber nur προφῆται sie besassen, ist sachlich kaum wahrscheinlich und jedenfalls nicht deshalb nöthig, weil P, der sich gerade

14 28 31 so sorglos ausdrückt, zu ἄλλοι 29 προφῆται ergänzt haben müsse. Πνεύματα = Geisteswirkungen zu nehmen ist nun sprachlich und besonders 32 auch sachlich unmöglich. Also alles Ernstes: verschiedene Geister. So auch 12. Dann aber nicht bloss Zerlegungen des Einen heiligen Geistes wie Num 11 25 Apk 1 4 3 1 4 5 5 6, Hermas, simil. IX 13 2 15 1—6 u. ö., sondern, wenn διάκρ. Zweck haben soll, nicht nur mehr oder weniger befähigte, sondern, wie fast allgemein anerkannt ist, auch böse Geister (12 3, vgl. 2 12 II Th 2 2), also wie 2 8 Engel, was πν. ja auch Mt 8 16 12 45 Hbr 1 14 u. ö. heisst. Ramiel, qui praeest visionibus veritatis in Apk Baruch's 55 3 und vieles Andre s. bei Evl 39—44. Mindestens auf einen dem Individuum speciell zu eigen gewordenen Geist deutet auch πνεῦμά μου 14 14, was ja neben νοῦς nicht der angeborene sein kann (Exc. zu I Th 5 23). Also die Geistesgaben, die nach 12 4—11 14 33 alle vom heiligen Geist herstammen, können auch von einem bösen Geiste herrühren, und die Hörer sollen darüber entscheiden: im Princip die volle Aufhebung der ganzen Sache. Dabei wird die διάκρ. πν. nicht etwa erst von P eingeführt. Eine διάκρ. der Zungenredner dagegen gab es nicht, weil man hier eben stärker unter dem Banne des Wunderhaften stand. Unterscheidung wahrer und falscher Propheten wurde schon im AT nöthig (Jer 23 21—32 28 8 f), konnte aber schliesslich Dtn 18 20—22 nur auf ein Princip gegründet werden, dessen Anwendung meist zu spät kam und durch Dtn 13 2—4 obendrein bereits durchkreuzt war. Wie weit mag das in I 12 3 ausgereicht haben? Die vollendete Rathlosigkeit zeigt Διδ. 11 7—12, die Gefahren des Uebens und Glaubens der Prophetengabe z. B. die Schicksale Irving's (s. o. 2 b).

IX. Haupttheil 15 1—58: Von der Auferstehung. Nach 12 34 wurde sie in K von Einigen bestritten, und zwar nach 35 wohl wegen griechisch-philosophischer Abneigung gegen Auferstehung des Fleisches (Exc. 1 c zu 49). Ehe aber P 35—53 durch Berichtigung dieser Vorstellung die Sache vertheidigt, bietet er zu grösserer Sicherung allerlei andre Gründe auf, ohne dass auch diese angefochten waren. Insbesondere wohl nicht die Auferstehung Jesu, da er sich sonst 3 11 f nicht einfach auf deren Verkündigung berufen könnte. Naturgemäss aber bildet sie ihm 1) 15 1—11 die Grundlegung. [1] *Ich thue euch aber kund, Brüder, die Heilsbotschaft, die ich euch verkündigt habe, die ihr auch angenommen* (wegen καί nicht, wie 3 11 23 Gal 1 12 I Th 2 13 und sonst: *überkommen*) *habt, in der ihr auch steht,* [2] *durch die ihr auch gerettet werdet* (zu I Th 5 9), *wenn ihr festhaltet, mit was für Rede ich* sie *euch verkündigt habe — ihr müsstet denn* (zu 14 5) *fruchtlos gläubig geworden sein.* Schwerlich nach dem Schema οἶδά σε τίς εἶ wie Gal 1 11: *ich thue euch kund über die Heilsb.* usw., *aus welchem Grunde ich* sie *euch verk. habe, wenn* anders *ihr* sie *festhaltet, ihr müsstet denn* usw. Hierbei fällt zwar weg, dass 2[b] von 2[c] abhängt und etwas schon Bekanntes kundgethan wird; denn man kann mit Hfm τίνι λ. nach Act 10 29 deuten: *zu welchem Zwecke,* nämlich um euch des Auferstehungslebens theilhaft zu machen. Aber jene Umstellung ist nach Rm 9 11 f Joh 19 28 nicht unmöglich, und *kundthun* kann man des Nachdrucks oder der Beschämung wegen auch schon Bekanntes (12 3 Gal 1 11). Nöthig ist diese 2. Construction also nicht, und direct hinter 14 40 selbst mit der Conjectur δή statt δέ ganz unannehmbar die dritte (s. Blj): *soll ich* erst noch *kundthun?* wofür übrigens, wie „erst noch" zeigt, mit demselben Rechte wie gegenüber der 1. Deutung *wiederholen* zu fordern wäre. Und 2[d] wird, wenn 2[b] nicht von 2[c] abhängt, reine Paraphrase zu 2[c], sodass εἰ κατέχ. καί μὴ εἰκῇ ἐπιστ. nöthig wäre, weshalb Hnr das matte ὃ κατέχ. conjiciren oder (bei Mr) 2[d] als Randzusatz betrachten möchte. Aber schon in 2[c] selbst müsste man mit ihm unterschieben: wenn ihr sie festhalten wollt. Denn γνωρίζω εἰ κατέχ. giebt keinen Sinn; parenthetisch aber: *ihr erinnert euch doch wohl* ist 2[c] kaum passend. Alle An-

stösse an 2^{cd} bei der 2. Construction vermeidet die 1., aber nur, wenn als zwar nicht unerlässliche, aber auch nicht unpassende Bedingung 2^{c} zu σώζ., 2^{d} aber zu 1^{a} gehört, dies freilich mit Verschiebung des Gedankens, da zu εἰ εἰκῇ ἐπιστ. nicht οὐ γνωρίζω passt, sondern nur: so hilft mein Kundthun nichts. Diese ist aber (nach einem Gedankenstrich) ganz passend, da das εἰκῇ πιστ. weit von der Hand gewiesen werden soll. Εἰκῇ also wie Gal 3 4 4 11: *fruchtlos;* hier speciell: ohne den Auferstehungsglauben zu gewinnen. *Grundlos* und *zwecklos* wie Rm 13 4 Kol 2 18 passt nur, wenn 2^{d} zu σώζ. gehört. Auch noch die unnatürliche Reihenfolge von 2^{bc} wäre beseitigt, wenn nach BLJ τίνι λ. εὐ. ὑμῖν ursprünglich hinter ἀδελφοί stand (zu II Th 1 5) und als letzte Spur hiervon ὃ εὐ. ὑμῖν eindrang. [3] *Denn ich habe euch unter den Hauptstücken überliefert, was ich auch überkommen habe, dass Christus starb im Interesse* der Sühnung *unsrer Sünden* (Exc. 4 zu II 5 21) *gemäss den* heiligen *Schriften* des AT (Jes 53 4—12 nach I Pt 2 22—24 Act 8 32f 17 2f 26 22f Lc 24 25—27), [4] *und dass er begraben wurde, und dass er erweckt ist* und bleibt (daher Perf.) *am 3. Tage gemäss den Schriften* (Ps 16 8—11 Jes 55 3 II Reg 20 5 Hos 6 2 Jon 2 1 nach Act 2 25—31 13 34—37 Joh 20 9 2 19—22 Lc 24 46 Mt 12 40; Exc. 3a d), [5] *und dass er erschien* (Exc. 2^{f} 3b—e) *dem Kephas, darnach den Zwölf* (Exc. 4c). 3. Γάρ besonders wegen τίνι λόγῳ. Deshalb ἐν πρώτοις nicht zeitlich und noch weniger masculinisch, was obendrein historisch unrichtig wäre. Παρέλαβον von den früher Bekehrten, besonders Gal 1 18. Wenn vom Herrn durch Offenbarung, wie vielleicht I Th 4 15, würde P dies sagen. [6] *Darnach erschien er über 500 Brüdern auf Ein Mal, von denen die Mehrzahl am Leben ist bis jetzt, einige aber entschlafen sind* (Exc. 1b 2c e). [7] *Darnach erschien er dem Jakobus, darnach den Aposteln insgesammt* (Exc. 2be 4). [8] *Zuletzt aber von Allen* (Exc. 3d) *erschien er wie der Fehlgeburt auch mir.* [9] *Denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht geeignet bin, Apostel genannt zu werden, weil ich verfolgt habe die Gemeinde Gottes* (Gal 1 13f Act 8 3 9 1f und zu I 12 27); [10] *durch Gnade Gottes aber bin ich, was ich bin, und seine Gnade gegen mich ist nicht erfolglos geworden, sondern mehr als sie alle habe ich erarbeitet* (nicht: *gearbeitet,* wegen οὐ κενή und χάρις ἡ σὺν ἐμοί), *nicht ich aber, sondern die Gnade Gottes mit mir.* 8. Πάντων nicht bloss die Apostel, da eben auch Andre vorher genannt sind und Rückweisung bloss auf 7^{b} nur dann möglich wäre, wenn Christus den Aposteln einzeln erschienen wäre. Erst 9f vergleicht sich P nur mit diesen. Γάρ 9 geht also nicht sowohl auf den ganzen Satz als auf ἔκτρωμα. Dies ist Num 12 12 Job 3 16 Koh 6 3 (Ps 58 9) ein todtgeborenes Kind (Frühgeburt, nicht etwa Spätgeburt). Dass P hiermit seinen Zustand vor dem ὤφθη vergleiche, ist durch den Dativ bei ὤφθη nahegelegt, aber schwer durchführbar, da er gegenüber den Aposteln als bereits normal zum Christenthum geborenen vielmehr noch gar nicht Embryo war. Aber auch das Plötzliche und Gewaltsame seiner Geburt durch das ὤφθη macht ihn nicht zum ἔκτρ., d. h. hierbei: zu einer (am Leben bleibenden) Missgeburt, und die blosse spätere Inferiorität eines abnorm Geborenen ist für den starken Ausdruck viel zu matt. Also acceptirt P hier jedenfalls ein Schimpfwort der Judaisten. In deren Augen war er wirklich Missgeburt. Es gehört aber seine ganze Demuth dazu, um gerade hierein das Geständniss zu kleiden, dass ihm aus der Zeit vor seiner Geburt zum Christenthum ein Fehl anhaftete. Τῷ ver-

tritt bei dieser Annahme das moderne Anführungszeichen. Ohne sie würde τῷ P als den einzigen bezeichnen, der für das Prädicat ἐκτρ. in Betracht komme. Dass nicht etwa an das enklitische τῳ = τινί zu denken ist, s. WIN ^{8}§ 6, 4 d. **10.** Σὺν ἐμοί neben οὐκ ἐγώ und 10^{a} gewiss kein „Synergismus", sondern nach WIN 128 f adjectivisch zu ἡ χάρις gehörig, auch wenn ἡ vor σύν zu streichen ist, was neben 10^{b} allerdings auffällt. Der Abschluss greift auf 3—8 zurück: ^{11}*Sei es nun ich, seien es jene, so* wie in 3 f (s. 12), bzw. auch wie in 5—8 (Exc. 2 e), *verkündigen wir und so seid ihr gläubig geworden.*

1. Den Evangelien widerspricht 5—7 noch grossartiger als diese einander (zu Mt 28). a) Nur Lc 24 34 wird die 1. Erscheinung von I 15 berührt (aber nicht erzählt), die 3. und 4. nirgends, und selbst die 2. und die 5. lassen sich kaum mit Mt 28 16—20 bzw. Lc 24 33—51 Joh 20 19—23 24—29 21 1—22 Act 1 3—9 identificiren. Was für Künste nöthig sind, um Uebereinstimmung herzustellen, zeigen, obendrein unter sich völlig uneins, z. B. WIESELER, Synopse 418—436, EBRARD, Kritik der evang. Gesch. §§ 112—114 und neuestens RESCH (zu 2 9) 421—426: die 1. Erscheinung geschah dem Begleiter des Kleopas, der nach Orig. kein andrer war als Pt; Lc 24 34 ist mit D λέγοντες zu lesen (Kleopas also hat Jesum trotz 24 31 35 nicht gesehen). Die 2. ist = Lc 24 36—43 = Joh 20 19—23 (s. aber Lc 24 33: καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς), die 3. = Lc 24 50 f, da in Bethanien noch am Osterabend die zum Fest anwesenden Anhänger rasch zusammenströmen konnten (aber αὐτούς 24 50 f = 24 33); die 4. = Joh 20 24—29, da nach syrischer Tradition (LIPSIUS, apokryph. Apostelgesch. I 20 227 II^{b} 154 173 f) Judas Jacobi „Zwilling" (Θωμᾶς) hiess, folglich nach ZWL 1888, 84—89 entgegen dem ganzen NT (Mc 3 18 u. ö.) der gewöhnlich so genannte Thomas identisch mit des Judas (Zwillings-) Bruder Jak. Alphäi ist (Jak ist I 15 7 allein, Thomas Joh 20 26 nicht. Und s. u. 4 a). b) Umgekehrt schliesst P alle von ihm nicht genannten Erscheinungen der Evangelien aus. Denn da (ἔπ-) εἶτα wegen ἔσχατον 8 streng chronologisch sein will, sind bei dem Ernst der Sache und der Sorgfalt seiner Erkundigungen bewusste Auslassungen ebenso undenkbar wie die Deutung von ἐφάπαξ 6 nach Rm 6 10 Hbr 7 27 u. a.: diesen nur für 1 Mal, den Andern öfter, wobei obendrein gewiss dieses „öfter" und nicht das einschränkende ἐφάπαξ geltend gemacht sein würde. Möglich bleiben Erscheinungen, die P nicht erfuhr; dazu gehören so grossartige wie die evang. aber keinesfalls. Höchstens könnte man Mc 16 1—8 in ἐγήγερται 4 einbegriffen glauben; denn ὤφθη folgt mit καί. Aber nur deshalb, weil schon κατὰ τὰς γραφάς einen Grund angiebt (s. u. 3 a); factisch ist ὤφθη für P Beweis des ἐγήγ., da seine sorgfältige Aufzählung sonst ebenso zwecklos wie die Uebergehung des Hauptbeweises, des Erlebnisses der Frauen, zweckwidrig wäre. 2. Abhängigkeit von den Evangelien wagt ST 180—191, anders als zu 11 17—34, hier gar nicht zu behaupten. Und gegen Priorität vor ihnen sagt er nur: a) Schon γνωρίζω deute auf Neuheit dieser Botschaft im 2. Jahrh. (s. zu 1). b) 7^{a} berühre sich mit Act 1 14 und dem Hebräerevangelium, das auch mit Lc 24 39 verwandt sei, wahrscheinlich durch gemeinsame Quelle; aus dieser könne dann I 15 5^{a} (wie Lc 24 34) stammen. Oder nach PKZ 1889, 841 direct aus dem Hebräerevangelium (HGF, NT extra canonem IV ^{2}17). Aber dessen späte Fabel, dass Jesus nächst dem Knecht des Hohenpriesters zuerst dem Jak erscheint, der bei Jesu letztem Mahl geschworen, bis dahin nicht zu essen, hat I Kor eben nicht, und die gemeinsame, nach ST gute Quelle braucht keine schriftliche zu sein und würde selbst dann nicht Unächtheit von I Kor beweisen. c) Grundlage der kaum denkbaren gleichzeitigen Vision der 500 sei die Scene der 1. Erfüllung mit dem heiligen Geist (Act 2). Falls dies so ist, so wäre doch ihre irrthümliche Auffassung schon bei des P Gewährsmännern denkbar, sobald andre Erscheinungen Jesu bekannt waren. Ueberdies sind aber Massenvisionen Thomas Becket's, Savonarola's, des spanischen Heerführers Pacchi, mehrerer Kreuzfahrer Tage bis Monate nach ihrem Tode und Aehnliches bei 800 französischen Soldaten, bei den Camisarden in Frankreich 1686—1707, den Pöschlianern in Oberösterreich 1812—1818, der Predigtkrankheit und Leserei in Schweden 1841—1854 usw. unter den immer gleichen Bedingungen grosser Erregung und gespannter

Erwartung so reichlich bezeugt, dass der neueste Apologet, Steude, in StK 1887, 273—275 auf die Beweiskraft der 500 für wirkliches Auferstandensein Jesu völlig verzichtet. Vgl. Hase, Gesch. Jesu 595f, Neue Propheten 333 = ^{2}II 99f; Reuter, Alexander d. Dritte III 110—112 772—774; Scholten, Evangelium Joh 329f; Renan, Apôtres 16f 22 (deutsch 70f 74f); Keim, Gesch. Jesu von Nazara III 589—592; Perty, Myst. Erscheinungen I ^{2} (1872) 130—133; E. Stein, Psychische Contagion (Erlangen 1877) 21f; Hohnbaum, Psychische Gesundheit (1845) 38—41; Leubuscher, Wahnsinn in den 4 letzten Jahrh. (nach Calmeil, 1848) 222—249; Ideler, Theorie des relig. Wahnsinns (1848—1850); Emminghaus, Allg. Psychopathologie (1878) § 33f 37f 186 96 113 mit der dort genannten Literatur; Allg. Zeitschr. für Psychiatrie 1849, 253—261; 1854, 115—125; 1856, 546—604; 1860, 565—719; ThdWiedemann, Die religiöse Bewegung in Oberösterreich und Salzburg beim Beginn des 19. Jahrh., Innsbruck 1890, vgl. Beilage zur (Münchner) Allgem. Zeitung vom 14. und 15. März 1891. d) Der „sicher historische Zug von der *Botschaft der Frauen*" sei in I Kor, um Frauenzeugniss aus dem Spiele zu lassen, beseitigt. „Sicher historisch" ist daran für St nun nicht das leere Grab. Es ist ja ebenso unwahrscheinlich, dass die Jünger nach Mc 16 7 Mt 28 7 10 durch die Nachricht von Jesu in *Jerusalem* erfolgter Auferstehung nach *Galiläa* gewiesen wurden, wie dass Mc und Mt die nach Lc und Joh 20 sämmtlich in Jerusalem erfolgten Erscheinungen sämmtlich künstlich nach Galiläa verlegten. Nur für das Umgekehrte ist ein Grund denkbar, nämlich eben die Seltsamkeit des Berichts von Mc und Mt. Die 1. Erscheinungen fanden also gewiss in Galiläa statt, wenn man auch nicht mit Sicherheit nur hier 500 Anhänger Jesu, etwa gegenüber den 120 Act 1 15, suchen darf. Selbst wenn Jak nur in Jerusalem zu denken wäre, so doch nicht wegen I Kor auch die Andern, da P Orte gar nicht nennt. In Mc 16 7 (14 28) = Mt 28 7 10 (26 32) verbirgt sich also doch wohl Mc 14 50 = Mt 26 56. Damit würde der Kern der Frauenbotschaft fallen und es sich als ganz zutreffend herausstellen, dass P vom leeren Grab überhaupt nicht spricht, da eine Feststellung hierüber nach der Verbreitung des Auferstehungsglaubens von Galiläa aus für Anhänger ohne Interesse, für Gegner aussichtslos war. Allerdings nicht in dem Sinne, dass man Identität des alten und des neuen Leibes gar nicht annahm (Exc. 1b—d zu 49), was nicht einmal für P, geschweige für Andre richtig ist. Wohl aber hätte, wenn der Leib sich fand und so spät noch identificirt werden konnte (aber schon am 4. Tage soll dies nach Juden bei Wet[t]stein, NT zu Joh 11 39 nicht mehr möglich sein), dies den Auferstehungsglauben höchstens in eine andre Form gedrängt, aber nicht mehr erschüttert (Biedermann, Dogmatik ^{1}232 1). Ueber die Ungeschichtlichkeit der Grabwache s. zu Mt 27 62—66. „Sicher historisch" nennt also St vielleicht nur dies, dass die erste Kunde aus Frauenmund stammt. Boekenoogen, ThT 1888, 58—92 und nach ThLZ 1888, 355 Loman, Opstanding (aus: de Gids 1888, 502—545) halten die Evangelien ausdrücklich wegen Nebelhaftigkeit für ursprünglicher und nicht einmal subjective Visionen für historisch. Aber wenn der Hauptinhalt, die Meldung über das Grab, gerade für St unsicher ist und Erscheinungen Jesu vor den Frauen ausser Joh 20 14—18 nur Mt 28 9f berichtet sind, was neben 7f Mehreren späterer Zusatz scheint, so darf man auf den ganz blassen Rest, dass zuerst Frauen auftraten, nicht bauen. e) 15 3—11 sei *künstlich als gemeinsame Verkündigung* der Judenapostel und des P componirt. Aber die Parallele der 12 und der 500 mit den 12 und den 70 Lc 9 1 10 1 ist wenig schlagend, und der dann noch folgende Beginn einer neuen Reihe mit Jak ganz unmotivirt. Weit besser Hgf, ZwTh 1871, 454: P schweisse, da 15 6 naturgemäss das Letzte sei, in 5 7 zwei Urüberlieferungen zusammen; 15 5 finde sich Lc 24 34 36—50 wieder, 15 7 im Hebräerevangelium, das ja auch eine Erscheinung vor οἱ περὶ Πέτρον hat (doch s. b). Oder nach Wzs 11 = ^{2}11f: wie Pt zog auch der bis dahin ungläubige Jak einen weitern Kreis nach sich, nachdem die Bewegung bei ihm neu eingesetzt hatte. Ist 5 7^{b} εἶτα zu lesen, so will es nach HSt gegenüber ἔπειτα 6 7^{a} die 2. mit der 1. und die 5. mit der 4. Erscheinung enger zusammenschliessen. Vollends ungerecht sagt St, auch 15 8 erscheine als Verkündigung der Urapostel und als Object des παρέλαβον 3, wenn auch gewiss P trotz der Satzform nicht bloss 3—5, sondern auch 6—8 in Kor verkündigt hat, da Weglassung besonders von 6 (und 8) unbegreiflich wäre. f) Boekenoogen, ThT 1888

78f fügt hinzu, die Evangelisten würden aus I Kor nichts übergangen haben. Abgesehen davon, dass sich dies auch umkehren lässt, zeigt die Kürze bei Lc 24 34 deutlich, dass ihm neben Betastbarkeit und Essen wie 39—43 Act 10 41 blosses ὀφθῆναι bereits zu gering ist. Wird doch die Rückkehr des Täufers in's Leben Mc 6 14—16 ohne Scrupel geglaubt. Judaistische Polemik gegen des P apostolische Legitimation durch ein ὤφθη (Hst, PPt 119 1 156 1) war wohl nur ein Nebengrund zur Uebergehung blosser ὀπτασίαι. Uebrigens ist I 15 1—11 schon in Eph 3 8 (I Tim 1 15) und bei Marcion bekannt. Es ist ohne Frage unter unsern Berichten der älteste und zuverlässigste. Gegen Stn II 57—218 insbesondere, der 3—11 um 150 setzt, s. van Veen, I Kor 15 1—11, Leiden 1870. 3. Nachgewiesen soll wegen 12 nur die Auferstehung Jesu werden; a) nur als Folie gehört dazu Tod und Begräbniss. Aus Nachwirkung des umfassenden εὐαγγ. 1 und wegen der Feierlichkeit der Wendung tritt hinzu ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν und κατὰ τὰς γραφάς. Letzteres wie 11 soll wohl zugleich dem Vorwurf abweichender Lehre begegnen. P hat also, zumal da κατὰ τ. γρ. sich auf ἐτάφη wegen des folgenden ὅτι nicht mit, etwa nach Jes 53 9, erstreckt, durchaus nicht das Bewusstsein, für Jesu Auferstehung einen Schriftbeweis, sondern das, einen Thatsachenbeweis zu führen. b) Aber nach 1b nur durch ὤφθη. Ihm selbst nun erschien der zum Himmel Erhöhte, also nicht dem irdischen Auge sichtbar, wenn man nicht ein eignes Wunder der Sichtbarmachung des rein geistigen Leibes hinzunimmt, das bei Erscheinungen vor Andern obendrein ebenfalls geschehen sein müsste. 9 1 ändert hieran nichts und bestätigt nur, dass dem P dieses Schauen volle Realität und Beweiskraft für wirkliches Leben Christi besass. Da denselben Erfolg aber auch leibliches Schauen hat, so beweist ὤφθη bezüglich der Andern nicht zwingend, dass es ebenfalls vom Himmel her erfolgte. Indessen ist es nicht nur (ausser Act 7 26) stehend für diese Art Erscheinungen, sondern P würde auch gewiss Handgreiflicheres wie Lc 24 39—43 sich nicht entgehen lassen, ja es bei seiner heiligen Scheu vor der Sache selbst dann berichten, wenn es ihm zu I 15 50 nicht passte. Obendrein ist aber nach der ältesten Fassung die Himmelfahrt, die nach Lc 24 13 29 33 36 50 f (Joh 20 17?) Barn. 15 9 gegen Act 1 3 13 31 wenigstens noch auf den Tag der Auferstehung fällt, gerade wegen des Mangels ihrer gesonderten Erwähnung in I 15 4—12 Rm 8 34 Eph 1 20 2 5 f Act 2 32—35 Hbr 1 3 10 12 12 2 (13 20 Apk 1 18) sowie wegen des einfachen Gegensatzes in I Pt 3 19 22 Eph 4 9 f Ein Act mit der Auferstehung, wie auch Ws, bTh § 19 5 39 2 78 2 138 5 betont; vgl. Kk, Beitr. 387—391, Hk, Dogmengesch. I 146 1 = ²172 1 und in Patres apost. I 2², 138 f. Damit fällt zugleich der ganz unklare und gegen 15 52 verstossende Gedanke, der erstandene irdische Leib sei erst allmählich in einen rein geistigen übergegangen. c) Dass die Urapostel und P aus blossen Visionen nie Auferstehung Jesu aus dem Grabe (ἐτάφη 4) erschlossen haben würden, ist zwar nicht dadurch zu entkräften, dass sie einen Auferstehungsleib ganz neu und ohne jeden Zusammenhang mit dem begrabenen gedacht hätten (Exc. 1 b—d zu 49). Aber sie hielten die Visionen natürlich nicht für Erzeugnisse ihres eignen Geistes, sondern für objective Selbstkundgebungen Christi; und wenn das Treibende die Idee der Unmöglichkeit seines Unterganges war und er vollends seine Wiederkunft, und zwar als wunderbare, angekündigt hatte, so dachten sie auch nicht etwa an „Erscheinungen“ der im übrigen dem Hades verbleibenden Seele wie I Sam 28 7—15, sondern an sein Leben im Himmel. Fort- oder Wiederleben der Seele ohne Auferstehung des Leibes aber war ihnen, anders als den Griechen, gänzlich fremd, und die eigentlich erst am Weltende bevorstehende Auferstehung konnten sie bei Jesus, da das Ganze ohnehin als Wunder galt, leicht schon früher annehmen, zumal wenn sie darin eben den Beginn des so wie so ganz nahe geglaubten Weltendes erblickten. d) Die 5 Erscheinungen brauchen sich nicht bis nahe an die des P, also auf vielleicht mehrere Jahre (s. S. 3) zu erstrecken. Ἔσχατον und ἔκτρωμα 8 deuten eher auf lange Zwischenzeit. Die 1. fällt zwar nicht ausdrücklich auf den 3. Tag nach Jesu Tod, aber keinesfalls viel später, da sonst ihre Ansetzung auf diesen 3. Tag, wenn sie aus den übrigens völlig missdeuteten at. Stellen (zu 4) oder aus der jüd. Vorstellung eines noch dreitägigen Verweilens der Seele in der Nähe des Leibes (Wet[t]stein, NT und Lightfoot, Horae hebr. zu Joh 11 39; Gfrörer, Heiligthum und Wahrheit = Gesch. des Urchristenthums III 319 f) entnommen war, nicht hätte fest-

gehalten werden können. Da P wie Andre ὀπτασίαι auch später noch hatte (II 12 1), erblickt man in dem Abschluss mit seiner 1. Erscheinung den Beweis, dass sie von realerer Art war. Allein die, welche ihn zum Christen machte, musste ihm ungleich mehr Eindruck machen als jede folgende; und war ihre Anreihung an die früheren schon um so weniger leicht, je weiter diese zurücklagen, so musste er, da es sich hier doch nur um Sicherstellung der Auferstehung Jesu handelt, um so mehr abschliessen, sobald durch seine Bekehrung der göttliche Rathschluss der Heidenmission und damit der universalen Kirchengründung im Princip vollendet war. e) Es lässt sich also nicht direct beweisen, aber auch nicht widerlegen, dass ὤφθη eine aus den eignen Seelenzuständen hervorgegangene, aber den psychologischen Gesetzen gemäss als objectiv empfundene Vision bedeutet. Unaufrichtigkeit, die neben dem offenen Zugeständniss visionärer Erlebnisse Act 9 10 10 10 16 9 22 17 doppelt auffiele, würde gerade dann nicht vorliegen; nur Nichtaugenzeugen würden aus verzeihlichem Missverständniss die Erscheinungen als handgreifliche schildern. Irrthum der Augenzeugen würde dabei nur die Einkleidung, nicht der Kern der Behauptung, dass Christus (als πνεῦμα) lebe, sein, und nur in dem Sinne Irrthum wie z. B. die buchstäbliche Inspiration der Bibel oder die Anthropomorphismen der Gottesvorstellung in jedes Menschen Kindheit, die nach Gottes Einrichtung doch gerade die einzigen Formen sind, für zeitlich vorübergehende Vorstellungsweisen ewige Wahrheiten zur Geltung zu bringen. Entscheiden kann nicht die Exegese. Den Mittelweg einer „objectiven“, d. h. von Gott oder dem erhöhten Christus durch eine Art „Telegramm aus dem Himmel“ gewirkten Vision, jedoch ohne wirkliches Erscheinen Christi, kann sie nicht einmal prüfen. Vgl. Leben Jesu von Strauss, Keim, Ws, Bschl, diesen auch in StK 1864, 197—264; 1870, 7—50 189—263 gegen Hst, ZwTh 1861, 223—284, erweitert: PPt 1—237; Biedermann, Dogmatik § 588 = ²604; Steude, Auferstehung Jesu 1888 und besonders in StK 1887, 203—295, wo er, obgleich Apologet, fast alle apolog. Beweise zerpflückt.

4. Jak ist a) nicht der Alphäide Mc 3 18 (s. 1a), sondern der von ihm verschiedene Bruder Jesu (Exc. zu 9 5), welchen P einzig erwähnt: Gal 1 19 2 9 12. b) Ob er ihn zu den Aposteln rechnet, ist Gal 1 19, da εἰ μή wie 2 16 Rm 14 14 Mt 12 4 Mc 13 32 Apk 9 4 21 27 stehen kann, unsicher, aber auch I 9 5 15 7. Hst geht darin zu weit, dass man wegen Nachstellung des πᾶσιν übersetzen müsse: *dann den Aposteln, und zwar allen*, sodass Jak nicht zu ihnen gehöre. So isolirt und nachträglich wird πᾶς (und ὅλος) nur dann gedacht, wenn sein Substantiv an sich einen starken Gegensatz gegen ein vorhergehendes oder wie Mt 16 26 (9 35?) Act 17 21 nachfolgendes Subst. (oder Verbum wie Apk 13 12) in sich schliesst: Act 16 26 Rm 16 16 II 13 2 12. Auch Mt 10 30 = Lc 12 7, wo καί ihn andeutet. Vielleicht auch Mc 1 5 Phl 1 13 I 13 2, obgleich hier schon der Wechsel im Nachbargliede bedenklich macht. Direct unpassend aber ist jene Zerlegung II Tim 4 21 und Rm 12 4, wie schon I 12 12 zeigt; und mindestens gespreizt ist sie, wo ein Gegensatz zum Subst. selbst fehlt wie 7 17 16 20 II 1 1 Mt 26 56 Joh 5 22 Act 8 40 20 32 (17 30 Lc 7 35 Hbr 5 9 Lesart?) I Th 5 26 Apk 8 3. Hier ist dem Sprechenden πᾶς nur nicht so dringend wie z. B. I Th 5 27. Da es aber keinen erst nachträglichen Gedanken bildet, so kann es auch, wie eben Rm 12 4 und wie „insgesammt“, trotz seines Nachstehens stärkeren Ton als sein Subst. haben, wie es umgekehrt sehr oft ohne besondern Ton voransteht, wo Hst Nachsetzung fordern müsste. Ob nun Ἰάκ. und ἀπόστ. an sich im Gegensatz stehen, ist eben in Frage; die Wortstellung entscheidet nicht. c) Gehört Jak nicht zu den Aposteln, so ist ἀπ. πάντες = δώδεκα möglich, aber wegen πᾶσιν doch nicht wahrscheinlich. Πάλιν statt πᾶσιν zu conjiciren hilft nichts, da es voranstehen würde. Gehört er dazu, so sind sie ein weiterer Kreis. Hst, der dies leugnet, möchte 5ᵇ streichen, zugleich weil D*FG it usw. nicht nur durch ἕνδεκα, was übertriebene Genauigkeit auf Grund von Mt 27 5 sein könnte, sondern auch durch καὶ μετὰ ταῦτα statt εἶτα Unsicherheit des Textes verrathen und P sonst nie die Zwölf nennt. Bedenklich ist der weitere Sinn von ἀπ. deshalb, weil P durch den Titel ἀπ. sich nicht etwa einem gewöhnlichen Missionar, sondern den Uraposteln gleichstellen will. I 1 1 II 1 1 (Kol 1 1) nennt er nur sich selbst Apostel, den Sosthenes bzw. Tim nur Bruder. Aufgebracht hat P jenen weitern Begriff also

keinesfalls. Allein derselbe ist auch durch 9 5 f (wegen Barnabas) 4 9 II 11 5 13 12 11 (I 12 28 f Rm 16 7 I Th 2 6?) wahrscheinlich (II 8 23 Phl 2 25, wo ἀπ. = *Bevollmächtigter*, gehören nicht hierher), und in Palästina konnte er schon direct nach Jesu Tod auch ohne Barnabas (I 9 6 Act 14 4 14) und die (unhistorischen) Siebzig bei Lc 10 1 um so eher aufkommen, wenn in δώδεκα daneben ein auszeichnender Name für den engsten Jüngerkreis Jesu existirte (vgl. VII 3). P dagegen war in der misslichen Lage, sich einen höhern Namen als den eines ἀπ. nicht beilegen zu können. Sein Anspruch drängte seine Gegner (9 2) aber doch zur Verengerung des Begriffs ἀπ. auf Augenzeugen bzw. ständige Begleiter Jesu, nur nicht erst zur Erfindung der Zwölfzahl (so SEUFERT, Apostolat, Haager Preisschrift 1887) unter seinen Augen etwa 53—63, wogegen er sich II 10—13 Gal 2 jedenfalls verwahren würde. Gleiche Förderung erfuhr das Ansehen der Zwölf bei Heidenchristen dadurch, dass das evang. Grundzeugniss, und gerade auch durch P, auf sie zurückgeführt werden musste. Um so merkwürdiger neben den Eph 3 5 bereits „heiligen" Aposteln sind die ziemlich untergeordneten ἀπόστ. der Διδ. 11 3—6, Missionare, wohl = εὐαγγελισταί Eph 4 11 Act 21 8 II Tim 4 5, von denen Rückschlüsse auf des P Zeit deshalb kaum erlaubt sind. Vgl. noch HK, TU II 2, 93—118, Dogmengesch. I 108—112 = ²133—137; Wzs 606—613 = ²584—591; LÜDEMANN, ThJB VII 130 f; KÖPPEL, StK 1889, 257—331.

2) 15 12—19: Widerlegung der Auferstehungsleugnung aus ihren Consequenzen. [12] *Wenn* nun *aber über Christus* nach 4—11 mit Recht *verkündigt wird, dass er aus den Todten* (νεκροί oft ohne οἱ, wie οὐρανός, γῆ u. a.) *erweckt ist, wie sagen* dann *unter euch einige, dass Auferstehung Todter nicht stattfindet?* Wie können sie dies sagen? Sie findet eben statt. [13] *Wenn dagegen Auferstehung Todter nicht stattfindet, so ist auch Christus nicht erweckt;* [14] *wenn aber Christus nicht erweckt ist, so ist leer,* des vermeintlichen Inhalts bar *mithin auch unsre Verkündigung, leer auch euer Glaube;* [15] *wir werden aber auch als falsche Zeugen Gottes erfunden, weil wir* nämlich *gegen Gott bezeugt haben, dass er Christus erweckt habe, den er nicht erweckt hat, wenn anders sonach,* dem Gesagten zu Folge (zu 8 5 7 14) *Todte nicht erweckt werden.* 13 wäre ohne obigen Zwischengedanken γάρ statt δέ zu erwarten. *Nun aber* passte nur, wenn εἰ — πῶς 12 fehlten. Οὐ statt μή rechtfertigt sich 13 wie II Th 3 14 durch seine Betonung, 14—17 höchstens dadurch, dass es mit ἐγείρ. Einen Begriff bildet: *todt bleiben.* WIN 445 f. Doch steht nach εἰ mit Indic. eines Haupttempus μή im NT, abgesehen von der Bedeutung *ausser,* wohl überhaupt nur I Tim 6 3. **15.** Ψευδ.: ihrem Bewusstsein nach wahre Zeugen für Gott, thatsächlich gegen Gottes wirkliches Thun. Gen. obj. aber ist θεοῦ wenigstens nicht im strengen Sinne, da nicht Gott bezeugt wird. Τὸν Χρ. möglicherweise: *den Messias.* Aber sofort in 16 ist Χρ. Eigenname, und ebenso 1 12 f 6 15 Χρ. neben ὁ Χρ. Das Sprachgefühl schied hier wohl ebenso wenig streng wie bei θεός und ὁ θεός. Aus Christi Vorgang folgt die zukünftige Auferstehung der Menschen freilich insoweit nicht, als er ein höheres Wesen war, abgesehen davon, dass sie bei wirklicher Analogie am 3. Tage oder mindestens noch während der gegenwärtigen Weltentwickelung zu erwarten wäre. HNR meint deshalb, P sage νεκροί wie 29 52 nur von Christen, die ja nach Rm 6 5 in Allem σύμφυτοι Χριστῷ seien. Aber auf eine so tief mystische und so viel Innigkeit des Glaubenslebens voraussetzende Anschauung durfte er sich vor Auferstehungsleugnern am wenigsten berufen. Obiger Einwand wird jedoch auch so vermieden: ist Christus auferstanden, so ist Auferstehung nichts Undenkbares; ist sie aber undenkbar, weil in sich widersprechend, dann ist auch Christus nicht auferstanden. Seine höhere Natur hebt diesen Schluss nicht

auf, wenn die Denkbarkeit der Wiederbelebung eines Gestorbenen in Frage stand. Vgl. RUNZE, JpTh 1888, 321—346. Auf diesen ächt griech. Standpunkt der Undenkbarkeit der Auferstehung (Act 17 32) geht 35—50 näher ein. [16] *Denn wenn Todte nicht erweckt werden,* weil dies undenkbar ist, *so ist auch Christus nicht erweckt;* [17] *wenn aber Christus nicht erweckt ist, so ist nichtig euer Glaube, noch seid ihr in euern Sünden;* [18] *also sind auch die in Christus Entschlafenen* (I Th 4 13 15) *in's Verderben gegangen.* **16** will ὅν κτλ. in 15 begründen, enthält aber nur nachdrückliche Wiederholung. Und hierbei einmal zu 13 zurückgekehrt nimmt P auch 14 in 17 nur wieder auf. Disposition liegt nämlich weder in 14^{bc} vor, da dann καί in 15 fehlen müsste, noch in ἡμῶν 13—15 und ὑμῶν 16f, da ἡμῶν 14^{c} weder gut bezeugt noch wahrscheinlich ist. **17.** Christi Auferstehung gilt bei P nie als Ursache des Heils, da sein Tod dies in erschöpfendem Maasse ist. Auch Rm 4 25 steht nicht entgegen. Das Parallele, dass die beiden mit διά eingeführten Gründe bereits vorliegen, ist nur formell; denn die Sünden liegen vor als etwas Aufzuhebendes, die δικαίωσις als etwas durch ζωὴ αἰώνιος zu Vervollständigendes. Achtet man auf diese Ergänzung zu παραπτ., die ganz ebenso I 15 3 in ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν nöthig ist, so wird die Parallele sachlich: zwecks Beseitigung der Sünden, zwecks Herstellung der δικαίωσις. Letztere aber kann Niemand von der Auferstehung ableiten. Also wird Vertheilung der Glieder nach Art des hebräischen Parallelismus vorliegen wie Sach 9 17 u. ö. Christi Auferstehung ist also nur göttliche Bestätigung dafür, dass Christi Tod Ursache des Heils war. Und deren bedurfte allerdings der Mann, der Dtn 21 23 buchstäblich genommen (Gal 3 13) und alles Ernstes deshalb das Christenthum verfolgt hatte. Ματαία nicht etwa: für die Sittlichkeit, sondern: für die Seligkeit wirkungslos; ἐν ταῖς ἁμαρτ.: in dem durch die Sünden vor dem Gläubigwerden bewirkten Schuldzustande. [19] *Wenn wir in diesem Leben auf Christus nur gehofft haben, so sind wir bejammernswerther als alle* andern *Menschen.* Das Perf. versetzt an's Lebensende, das Ptc. drückt das Zuständliche aus. Μόνον nicht zu ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ, da ἐν nicht = *für* ist, Hoffen *in* einem andern Leben aber gar nicht passt. Μόνον aber auch nicht zu ἐν Χρ., da ein andrer Grund (ἐν = spem reponere *in* aliquo) der Hoffnung nicht in Betracht kommt. Freilich wird nun ἐν Χρ. entbehrlich, ist aber doch kaum mit STN II 219—222 zu ζωῇ zu ziehen gegenüber κοιμ. ἐν Χρ. in 18. Sinn in jedem Falle: haben wir nur gehofft, nicht nach 32 genossen, so sind wir elender als alle Heiden, weil einerseits die Hoffnung fehlschlägt, andrerseits unser Leben ein so mühseliges gewesen ist. Was P II 4 16 12 9 Rm 8 31 35—39 14 7f ausgesprochen, stimmt, obgleich auf die Auferstehungshoffnung basirt, besser zu der einzig wahrhaft religiösen Idee, wie sie z. B. Ps 73 25f formulirt ist, und hätte ihn, wenn er die Auferstehungshoffnung hätte fallen lassen müssen, doch über jene Trostlosigkeit hinausgehoben, die er nur deshalb so grell malt, weil er überzeugt ist, dass sie nicht eintritt. S. noch zu 32.

3) 15 20—28: Näheres über die Einordnung der Auferstehung in den Gang der letzten Dinge. Auch dies dient dazu, Bedenken gegen sie zu zerstreuen. Es beginnt aber erst mit 20^{b}; 20^{a}, auf 4—12^{a} zurückgreifend, ist einfach positive Kehrseite zu 17—19 in Form eines Untersatzes, dessen Obersatz 12 bildet und dessen Schlusssatz das Gegentheil von 17^{bc} 18 19^{b} sein würde. Zu 20—28 s. besonders GRIMM, ZwTh 1873, 380—411. [20] *Nun aber* (zu 5 11) *ist*

Christus erweckt aus den (zu 12) *Todten,* und zwar *als Erstling der Entschlafenen.* Apk 1 5 Kol 1 18 Act 26 23. Ἀπαρχή, eigentlich 1. Theil einer Ernte usw., dem der Rest folgt, ist Christus natürlich nicht im Entschlafen, sondern im Auferstehen. Κεκοιμ. also nicht bloss die bis jetzt, sondern die bis zur Einbringung der Ernte, d. h. bis zur Todtenauferstehung. Dass man von der ἀπ. opferte, kommt nicht in Betracht. [21] *Denn weil durch einen Menschen (der) Tod* kam, kommt *auch durch einen Menschen Auferstehung Todter.* Als beweisend gilt wie 44 der Parallelismus, der auf göttliche Veranstaltung deutet. [22] *Denn wie in* dem bestimmten (τῷ) *Adam Alle sterben, so werden auch in Christus Alle lebendig gemacht werden.* [23] *Jeder aber in der* ihm *eignen Abtheilung: als Erstling Christus, darnach* werden *die Angehörigen Christi bei seiner Ankunft* (zu I Th 2 19) lebendig gemacht werden; [24] *darauf* wird *das Ende* sein, *wenn er übergiebt das Reich Gott dem Vater* (dem, welcher Gott *und* Christi Vater ist; vgl. zu II 1 3), *wenn er vernichtet haben wird jede Herrschaft und jede Gewalt und Macht* (= ἐχθροί 25 f; s. zu 2 8 und EvL 44f). Καταργ. s. Exc. 1. Διδοῖ ist Conjunctiv wie von διδόω. Wegen des Präs. sind Uebergabe und Ende gleichzeitig. Bei der Lesart παραδῷ wären beide ὅταν, da zeitliche Priorität des 2. den Satz gar zu schleppend macht, unter sich gleichzeitig und dem Ende vorangehend; aber statt des 2. erwartete man καί. Sachlich besteht kaum ein Unterschied. [25] *Denn er muss* nach göttlichem Rathschluss *als König herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füsse gelegt hat.* Begründet wird das 2. ὅταν. Θῇ nach dem Zusammenhang Christus, ohne dass αὐτοῦ nöthig wäre (zu I Th 5 13); nach der Anlehnung an Ps 110 1 (Exc. 7a) eher Gott (wie 27). [26] *Als letzter Feind wird vernichtet der Tod.* Letzter ist er hier nicht für die auf Erden Lebenden, so richtig dieser Gedanke an sich ist, sondern für die Allgemeinheit der Seligkeit, da er jeder durch andre Feinde bewirkten Abscheidung vom Gottesreich erst nachfolgt. Der Personification, die hier nicht (wie zu 10 10) auf einen Todesengel führt (s. Apk 20 14), liegt nur die definitive Wiederbelebung auch der letzten Verstorbenen zu Grunde, und erwähnt ist das Ganze vielleicht, um den Gedanken abzuwehren, dass Erstandene nochmals sterben könnten. [27] *Denn alles hat er* (zu 25) *unterworfen unter seine Füsse* nach Ps 8 7 (Exc. 7b). Angeknüpft wird eine Exegese, die an sich selbstverständlich ist, aber zur Einführung des krönenden Schlusses dient: *Wenn er aber sagt, dass alles unterworfen ist,* so ist *offenbar, dass* alles unt. ist *mit Ausnahme dessen, der es* (so lässt sich τά andeuten) *ihm alles unterworfen hat;* [28] *wenn es ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird der Sohn (auch) selbst sich dem unterwerfen, der es ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.* Correct wäre: *wenn er,* Gott oder Christus, am Ende der Welt *ausgesprochen haben wird.* Allein das dann zu ergänzende ἔσται bei δῆλον wäre abgeschmackt. Nimmt man aber mit Mr-Hnr δηλονότι, wie dann zu schreiben, als Adverb = *offenbar,* so müsste man dazu vollends aus 27ᵇ ergänzen: *so wird er es offenbar* ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξ. αὐ. τὰ π. *gesagt haben.* Gespreizt ist auch, was Hbr 1 6 passt: *für den Zeitpunkt, wo er gesagt haben wird . . ist offenbar, dass er es* ἐκτὸς κτλ. *gesagt haben wird.* Also εἴπῃ nachlässig statt λέγῃ, was Holwerda, Bijdragen tot . . het NT, Leyden 1855, S. 21 f gerade für εἴπῃ aus Demosth. 44 64 bzw. 83, Stobäus, florilegium [III] 2 5, Pollux, Onomasticon

VII 133 X 118 (sogar mit Nachsatz δῆλον ὅτι), Athenäus XI 79 am A., 81 M. (woneben 82 ὅταν λέγῃ), Justin, dial. 138 M., Chrys., Homilie 25 zu Rm 14 4 belegt. Gott sagt es in der Bibel, sofern er sie inspirirt hat; redend tritt er Ps 8 7 nicht auf. Ἵνα anscheinend Zweck des Hauptbegriffs ὑποταγ. Aber Rivalität zwischen Gott und Christus liegt wohl nicht vor; Christi Königthum bewirkt ja gerade durch Vernichtung der Feinde, dass Gott alles in allem ist. Also ἵνα doch wohl Zweck von ὑποτάξ. (Hfm). Ὁ θεός dann nur der Deutlichkeit wegen. Freilich vermisst man dann einen Zweck bzw. Grund zu ὑποταγ. Er liegt in der strengen Subordination Christi (Exc. zu II 13 13), die P, obgleich sie für seinen nächsten Zweck nicht nöthig ist, doch nicht unausgesprochen lassen mag, nachdem er einmal so weit auf die Sache eingegangen ist (zu II Th 1 12). Πᾶσιν Neutrum, weil es nicht enger sein darf als τὰ πάντα hinter ὑποτάξ. Τοῖς fehlt nur, weil direct vorher τά steht. Also nicht wie 12 6, auch nicht: in Aller Augen, sondern: in allen Wesen soll Gott das allbestimmende Princip sein. Wegen der leblosen s. Rm 8 19—22.

1. Die ἐχθροί 25 sind also mindestens ihrer Person nach, ohne ihre feindselige Gesinnung aufgegeben zu haben, unterworfen, ihrer Macht nach vernichtet; der Tod speciell behält dann nur die Gottlosen, die ihm Gott selbst übergeben hat. Aber dann ist Gott immer nicht τὰ πάντα (28) in den ἐχθροί, auf die doch gerade das an τὰ πάντα hinter ὑποτάξ. angelehnte ἐν πᾶσιν hinweist. Auch ist ὑποτάξ. als Entlehnung aus Ps 8 nicht so zu urgiren wie καταργ. Also denkt P die ἐχθροί doch wohl entweder bekehrt oder gänzlich vernichtet, letzteres im Unterschied von dem schattenhaften (zu I Th 4 13) Todeszustand, welchen 26 überhaupt aus der Welt ausschliesst; dass er nur als Feind vernichtet sei, im übrigen aber fortbestehe, wird dem Texte nicht gerecht. 2. Adam und Christus gelten auch 45—49 Rm 5 12—21 als Vertreter, nicht nur als Anfänger zweier Reihen der Menschheit. Da nun vermöge des Zusammenhangs mit Adam wirklich Alle den irdischen Tod erleiden, so duldet auch das 2. πάντες in 22 keinerlei Einschränkung, etwa wegen νεκρῶν 21, das ohne τῶν den Begriff rein an sich, nicht etwa eine beschränkte Anzahl bezeichnet, oder durch die Bedingung, die für Theilnahme am Heil überhaupt besteht, d. h. den Glauben, oder: Alle seien zum Heil nur bestimmt. Zwar scheint es selbstverständlich, dass ἐν Χρ. nur οἱ ἐν Χρ. lebendiggemacht werden können, und Auferstehung der Gottlosen zum Gericht und sofortigen ewigen Tod geschähe in der That nicht kraft ihres Zusammenhangs mit Christus. Allein sobald das 2. πάντες enger ist als das 1., ist ὥσπερ—οὕτως aufgehoben. Man müsste also, um die Erweckung auch der Gottlosen auf Christus zurückführen zu dürfen, ἐν instrumental nehmen (zu 6 2), wenn sich nicht noch ein andrer Ausweg zeigte (s. u. 5). Nur dann dürfte man das 2. πάντες einschränken, wenn P schon beim 1. nur an einen Theil, nämlich an die Christen gedacht hätte. So hier anscheinend nach 14 17—19. Dies scheitert aber an 26 28 (s. o. 1). 3. Τάγματα 23 wegen ἔπειτα nach, nicht neben einander. Es hätte auch wenig Zweck, dass z. B. die at. Frommen oder die Glieder einer Ortsgemeinde als geschlossene Abtheilung erständen. Eine Heeresabtheilung ist nun Christus allein nicht. Doch s. I Clem. 37 3: οὐ πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι οὐδὲ χιλίαρχοι . . οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα . . ἐπιτελεῖ, und 41 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ . . μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα. Τάγμα hier = *Stellung*, und so können Hst und Mr-Hnr ἕκαστος auf Christus einerseits, auf πάντες 22[b] andrerseits beziehen, bloss die 2 τάγματα 23[bc] annehmen und meinen, P begegne der Frage, warum die Christen nicht sofort nach ihrem Tode erständen. Letzteres ist denkbar; aber πάντες nicht = οἱ τοῦ Χρ. (s. o. 2). Und da dann Weltende 24 und Parusie 23 zusammenfielen, wobei übrigens doch wohl wie 4 5 II Th 2 8 καὶ τότε statt εἶτα stände (vgl. 5 7), so fiele 24[b]—27[a] entweder in diesen Einen Moment, wogegen ἔσχατος und ἄχρι οὗ, oder (nur ohne 24[b]) zwischen Christi Auferstehung und Parusie, wobei es so ungeschickt wie möglich nachgebracht wäre. Zwar

scheint mit der Parusie in der That der Tod besiegt, die andern Feinde also früher (Ws, bTh § 98f); factisch aber sollen nach ihr noch Andre auferstehen (s. o. 2). Also steht das letzte τάγμα der Auferstehung doch erst 24 und lautet nur deshalb nicht οἱ λοιποὶ ζωοπ., weil es zugleich das Weltende ist. Dann aber braucht 23 b nicht das 1. τάγμα zu bilden, sondern ihm nur der Vollständigkeit wegen vorangestellt zu sein. Auch ἕκαστος passt besser zur Zerlegung von πάντες allein, da von Christus nicht mit gilt, dass er ἐν Χρ. erweckt ist. Die als τέλος Erstehenden müssen auch wegen 26 28 alle übrigen Menschen sein, nur nicht als gottlose (s. o. 2), sondern als inzwischen bekehrte (s. 1 5). 4. Zwischen der Parusie und dem Ende öffnet sich also ein Zeitraum. P sagt von ihm sonst nichts; doch bildet er wenigstens zu 51—57 nicht nothwendig einen Widerspruch, da dort nur von den jetzt schon Gläubigen die Rede ist, also nur die Parusie beschrieben zu werden braucht. Vgl. Exc. 3 zu I Th 4 18. Noch Apk 20 4—6 12f dient die Zwischenzeit dazu, die zweifache Fassung der Auferstehung, welche Ez 37 1—14 Lc 14 14 nur als A. der Gerechten zur ewigen Seligkeit, Dan 12 2 Mt 12 41f Hbr 6 2 Act 24 15 Joh 5 28f nur als A. Aller zum Gericht erscheint (mehr bei Schr 2 II 456—462), durch zeitliche Auseinanderhaltung zu vereinigen. Dies ist hier schon umgebildet, sofern das Weltgericht fehlt. Auch ist die Zwischenzeit nicht wie Apk 20 1—6 auf 1000 Jahre bestimmt (anderwärts auf 40 bis 7000; s. Gfrörer, Jahrh. des Heils II 252—255, Corrodi, Chiliasmus I 324—329) und nicht durch friedliche Herrschaft, sondern durch Kampf (mit Bekehrung der noch nicht Gläubigen) ausgefüllt. 5. Die schliessliche Beseligung Aller, in (sachlich ungenauem) Anschluss an Act 3 21 ἀποκατάστασις πάντων genannt, ist allerdings durch I 1 18 II 2 15f 4 3 Rm 2 5—12 Phl 1 28 u. a. ausgeschlossen, liegt aber auch Rm 5 18 12—14 und besonders 11 32 vor. Zum Beweis der Auferstehung der Christen, auf den es I 15 einzig ankommt, war sie nicht nöthig; um so mehr muss sie sich P aufgedrängt haben, sobald er ex professo vom Ende der Welt sprach. Freilich ist es nicht leicht, bei P anzunehmen, was nur I Pt 3 19 (Eph 4 10?) eine Analogie hat, dass die Bekehrung der Ungläubigen nach der Parusie auch im Todeszustande erfolge. Doch kann dies 24 c in der Vernichtung der Engel enthalten sein, die die Menschen vom Reiche Gottes fernzuhalten suchen. Auch die Vernichtung des Todes besteht ja nur in der definitiven Wiederbelebung Aller. Als Objecte für diese und somit für vorgängige Bekehrung bleiben, wenn der Auferstehung bei der Parusie nach Rm 11 15 die Bekehrung aller lebenden Heiden und Juden vorhergehen soll, sogar einzig ungläubig Verstorbene übrig; leben aber, wie es I 15 24—28 scheint, bei der Parusie noch Ungläubige, die vor dem τέλος noch bekehrt werden, so ist wenigstens nicht abzusehen, warum das Gleiche nicht auch den vor der Parusie ungläubig Verstorbenen zu Theil werden soll. 6. Jedenfalls bietet dies den Vortheil, dass man keine Auferstehung Gottloser anzunehmen braucht, die sich in der That kaum mit einem aus göttlichem πνεῦμα bestehenden Auferstehungsleibe (Exc. 1 a zu 49) verträgt, sowie, dass ζωοπ. Erweckung zu dauerndem Leben, nicht auch zu neuem Tode, und κεκοιμ. solche bedeutet, denen der Tod wirklich nur ein Schlaf ist, und dass Christus 20 ἀπαρχή aller Todten heissen kann. Andrerseits ist Auferstehung Gottloser freilich erforderlich zu dem Gericht nicht bloss über Christen, sondern auch über Nichtchristen 6 2f 11 32 Rm 2 5—12 16. Das über Christen wiederum II 5 10 Rm 14 10—12 ist, soweit es zur ἀπώλεια führen kann (Exc. zu I 4 4), mit Rm 8 29f ebenso unvereinbar wie mit I Th 4 17. Es collidirt in P die jüdische, Apk 19 11—20 15 näher ausgebildete, und seine christl. Ansicht: dort Erscheinung des Messias, Auferstehung der Gläubigen, messianisches Reich, Auferstehung Aller in ihrem alten Leibe und Weltgericht (Schr 2 II 440—464), hier Entscheidung des Geschickes durch Annahme oder Verwerfung der Heilsbotschaft, Auferstehung kraft oder wegen des einwohnenden Geistes Gottes (II 5 5 Rm 8 11). Der Widersprüche hat P also so viele in sich vereinigt (s. noch Exc. 1 zu 49; 3 zu 3 4; 3 zu II 5 10; 4 g zu II 7 1), dass auch der zwischen der ἀποκατάστασις als dem herrlichsten Ausdruck für die allüberwindende Liebeskraft Gottes und zwischen der in Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit ebenso tief begründeten ewigen Verdammniss der Gottlosen, den die Theologie noch heute nicht überwunden hat, bei ihm nicht undenkbar ist. Michelsen's Tilgung von 23—28 (ThT 1877, 215—221; dagegen Blj), ja die viel umfassendere von Bruins, ThT 1892, 381—415 würde gar nicht genug helfen.

7. Auf messianische Deutung a) von Ps 110 in 25 wie auch Mt 22 43—45 = Mc 12 36f = Lc 20 42—44; Act 2 34f Hbr 1 13 10 13 5 6 7 17 21 führt nur die Ueberschrift: „von David“ (aber die Aechtheit der Psalmüberschriften ist sogar in STRACK's und ZÖCKLER's Kommentar preisgegeben) und die messianische Auslegung von Gen 14 18—20 Sach 6 9—13, wonach die Vereinigung von Königthum und Priesterthum dem Messias eignen soll. Allein Melchisedek ist Typus des Messias nicht nach dem AT, sondern nur nach Hbr 7 1—10, wo seine Gleichheit mit Christus, speciell seine Ewigkeit nur daraus erschlossen wird, dass die Bibel seinen Ursprung und Tod nicht berichtet. Sach 6 9—13 aber waren, wie שְׁנֵיהֶם und ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ der LXX statt des 2. עַל־כִּסְאוֹ beweist, 2 Personen genannt und mit Kronen bedacht, nämlich ausser dem Hohenpriester Josua der davidische „Spross“ (Jer 23 5) Serubabel, da Sach 3 8—10 8 18—23 im J. 520 und 518 mit der Vollendung des Tempelbaues im J. 515 das selige Endreich erwartet und zwar nach 4 6—10 wie Hag 2 20—23 unter Serubabel, der aber eben nicht auch Priester ist. Nur weil dies nicht eintraf, wurde Sach 6 11—13 von 2 frommen Händen vor und nach Abfassung der LXX geändert. Hiernach zwingt nichts, den Vf. von Ps 110 als König zu denken; dagegen ist sein Herr, den er anredet, irgend ein König, der zugleich Priester ist oder werden soll, oder wohl genauer: ein Priester, der wie Melchisedek auch König ist. Eingetreten ist nur Letzteres, und zwar erst seit 153 bzw. 105 (I Mak 9 30f 10 20f, SCHR [2] I 179 217) bei den Makkabäern, unter denen von den Psalmen sehr wahrscheinlich mindestens 44 74 79 83 68 entstanden. b) Ps 8 ist in 27 wie Hbr 2 6—8 Eph 1 22 Mt 21 16 wohl wegen Dan 7 13 auf den Messias gedeutet, während der Inhalt wie der Parallelausdruck *Mensch* 8 5 zeigt, dass *Menschensohn* der Mensch von Gen 1 26—30 ist. Soll aber, was von diesem gilt, im höchsten Sinn von Christus gelten, wodurch man die nt. Anwendung zu rechtfertigen glaubt, so müsste Christus die vollendete Herrschaft über Kleinvieh und Rinder, Feldthiere, Vögel und Fische zugeschrieben sein, nicht über Engel und Tod.

4) 15 29—34: Aus dem Verhalten der Gläubigen (29) und des P selbst (30—32) geschöpfte Beweise und (33f) Warnung gegenüber der Auferstehungsleugnung. a) [29] *Denn was werden* sonst *die thun, welche sich zu Gunsten* und sachlich zugleich an Stelle (ἀντί) *der Todten taufen lassen? Wenn überhaupt Todte nicht* (zu 13) *erweckt werden* können (zu 15), *warum auch lassen sie sich zu deren Gunsten taufen?* Vgl. II Mak 12 44. „Sonst“ ist nicht etwa Aequivalent für ἐπεί, sondern zu ergänzen; 5 10 7 14 steht dafür ἄρα. Sein Sinn ist = 29[b], was aber wie 32[c] zum Folgenden gehören wird, damit 29[c] nicht zu kahl steht. Ἐπεί begründet den Hauptgedanken von 12—19: νεκροὶ ἐγείρ., der aber auch 28[c] angedeutet ist. Τί ποιήσ.: was werden sie beginnen? sie müssen ihr βαπτ. einstellen. So auch wegen 29[c]. Ὑπὲρ τῶν νεκρῶν natürlich nicht jeder für alle; aber wenn es mehrfach vorkam (οἱ), dass ein Christ sich für einen ungetauft Verstorbenen nochmals taufen liess, so geschah es doch der Kategorie nach für *die* Todten. Oder: für *ihre* mit ihnen verwandten Todten, was gewiss meist der Fall war. Doch kommt hier darauf nichts an. Bezeugt ist uns die Sitte durch Chrys., Homilie 40 zu I Kor am A. = Catena in I Cor, Oxford 1841, und Epiphanius, haer. 28, 6 (vgl. Tert., adv. Marcion. V 10 am A., resurr. 48) erst bei den Marcioniten und Kerinthianern im 2. Jahrh., und P durfte sie eigentlich weder billigen noch ohne Missbilligung als Beweis benutzen. Doch sind alle andern Deutungen ungehörig: über den Gräbern (aber man taufte in natürlichen Gewässern), oder: um mit den Todten vereinigt zu werden, oder = ὑπὲρ Χριστοῦ τοῦ νεκροῦ, oder nach HOEKSTRA, ThT 1890, 135—142: zur rascheren Herbeiführung der allgemeinen Auferstehung habe man die fortdauernde Taufe durch Leiden (Mc 10 38f Lc 12 50) auf sich genommen, usw. Entstehen konnte die Sitte nach Analogie des Werthes für die künftige Selig-

keit, den man den Weihen zu den Mysterien beilegte (Hnr S. 43), wie man später den Todten auch die Abendmahlselemente mit auf den Weg gab. Besass der Verstorbene schon den Glauben, wie dies auch von obigen Secten berichtet wird, so verhielt sich P gegen die Sitte, auch ohne dass Apollos hinter ihr stand (IV 1b), vielleicht nicht so principiell ablehnend, um sie angesichts seiner nach 11 34 bevorstehenden Ankunft und der 8 9—13 proclamirten Schonung Schwacher unbedingt schon jetzt rügen zu müssen. Ist aber dies oder das frühe Auftreten der Sitte zu unwahrscheinlich, so wäre noch nicht mit St 266—268 der Brief, sondern nur 15 29 (bis auf ἐπεί) und (καὶ?) ἡμεῖς 30 für unächt zu halten, was leichter ist als mit Blj (auch in ThSt 1890, 208—212) nur ὑπὲρ τῶν νεκρῶν und ὑπὲρ αὐτῶν zu streichen.

b) 15 30—32. [30] *Warum auch laufen w i r Gefahr jede Stunde?* Wohl nicht: *auch wir.* Denn darauf, dass zu den βαπτ. noch Andre hinzutreten, kommt nichts an; und die Verba 29c 30 müssten synonym sein. Ἡμεῖς hat als neues Beispiel (nicht wegen Gegensatzes zu ungefährdeten Aposteln) den Ton und bedarf dazu kein „auch". Καί vielmehr wie 29c, weil beiderseits in einem Nachsatze zu 29b: werden Todte nicht erweckt, so ist es *auch* grundlos (τί) usw. In ἡμεῖς könnte P wegen ἐπιθαν. 4 9 Genossen einschliessen. Doch sofort spricht er nur von sich: [31] *Täglich sterbe ich* (Rm 8 36; II 4 11 11 23), *bei dem Ruhme an euch, Brüder, den ich habe in Christus Jesus, unsrem Herrn,* sofern mir dieser meine Erfolge bei euch verliehen hat. Schwerlich mit Hst: *bei eurem Rühmen über mich.* Dieses als das unbedingt Sichere anzunehmen, dem die Hyperbel 31a an Glaubwürdigkeit gleichgestellt werden soll, wäre angesichts 4 3—5 9f 18—21 7 40 9 1—3 11 16 weder vorsichtig noch fein. Und den gen. obj. vertritt ὑμέτ. auch Rm 11 31, vgl. 15 4. Freilich darf P das καθ' ἡμέραν ἀποθν. nicht durch die Thatsache bekräftigen, dass er sich rühmt, wohl aber durch den Grund, den er dazu hat (ἔχω). Καύχησις also für καύχημα wie II 1 12 Rm 15 17; das Umgekehrte s. zu I 5 6. [32] *Wenn ich nach Menschenweise einen Thierkampf in Ephesus bestanden habe, was ist mir der* entsprechende (9 18 Jak 2 14) *Nutzen? Wenn Todte nicht* (zu 13) *erweckt werden* können (zu 15), *so lasst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir.* Ἐθηριομ. ist schon wegen des (näher ausführenden) Asyndeton und des sonst unstatthaften ἐν Ἐφ. nicht wirklichkeitswidrig. Ein wirklicher Thierkampf in der Arena aber (Hst, Wzs 337f = ²324—326) könnte zwar in Act fehlen, wo der Staatsgewalt nur Wohlwollen gegen das Christenthum zugeschrieben wird, aber nicht II 11 25, wo Beschränkung auf Verfolgungen durch Juden nicht vorliegt; auch hätte P dagegen sein römisches Bürgerrecht geltend gemacht, das freilich angezweifelt ist. S. zu II 11 25 und Act II 2. Vor allem aber wäre er nicht lebend davongekommen; denn wer von den Thieren verschont wurde, verfiel dem Henker nur dann nicht, wenn das Volk ihn gar zu stürmisch losbat. Also uneigentlich. Hsr ²III 241—243 = P² 356f denkt auch wegen 4 9 an Lebensgefahr durch Nachstellungen im Theater, Andre an Rm 16 3f oder 16 7, zumal wenn Rm 16 3—16 nach Ephesus gerichtet war. Vgl. zu II 1 8 10. Sicher ist nur, dass es eine der schwersten Gefahren war und die Kor sie kannten. Den Ausdruck sucht Kk, Beitr. 126—152 aus einer Art Geheimsprache der Christen zu erklären, worin θηρίον wie Apk 13 u. a. auf Grund der damaligen Deutung des 4. Thiers bei Dan 2 40—43 7 7—11 23—26 die römische Staatsgewalt bedeutete. Vgl. II Tim 4 16f nach Dan 6 17—25 I Mak 2 60 Apk 13 2,

sowie Βαβυλών = Rom nach Apk 17 3 6 9 18. Nur durch ἐν Ἐφ. stellt P das Verständniss sicher. Dort war er zwar noch immer (I 16 8); aber „hierselbst" wäre zu prosaisch. Κατὰ ἄνθρ. erklärt sich weder aus dem selbst mehrdeutigen κατὰ θεόν noch nach 9 8 Rm 3 5 Gal 3 15 oder 1 11 oder selbst I 3 3. Aber auch nicht: auf irdischen Lohn rechnend. Denn dann besagte 32ᵇ: solchen finde ich nicht, und es fehlte die Hauptsache, dass auch keinen nach dem Tode. Auch vor 32ᶜ wäre sie erst zu ergänzen, falls man dies noch zu 32ᵃᵇ ziehen wollte. Letztere Verbindung passt nur so: wenn ich in Hoffnung auf Vergeltung vor oder nach dem Tode ἐθηρ., τί μοι τὸ ὄφ., εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγ. Aber Auferstehungshoffnung ist eben nicht κατὰ ἄνθρ. Ausserdem stände 32ᵈᵉ zu kahl. Also κατὰ ἄνθρ. nach 29ᵇ 32ᶜ: ohne dass es Auferstehung giebt, oder wegen κατά vielmehr: in der Weise eines Menschen, für den es keine giebt. Gegensatz: als Christ. Freilich kommt es eigentlich nicht darauf an, was ich glaube, sondern wie es objectiv ist. Die Auferstehung gilt übrigens durchgehends als die einzige Form neuen Lebens nach dem Tode; Unsterblichkeit der Seele ohne Auferstehung des Leibes berücksichtigt P gar nicht, so stark sie auch in der Philosophie vertreten war. 32ᵈᵉ führt sich nicht als in K vertretene Ansicht, sondern als Consequenz ein, die P zieht, indem er sich ein auch von LXX Jes 22 13 benutztes Sprichwort der Lakonier aneignet. Für Naturen von geringer Tiefe ist sie in der That schlagend; P selbst hätte sie sicher ebenso wenig befolgt wie Spinoza, Schleiermacher oder Biedermann. S. 9 16 und zu 15 19. Aber den Kor muss er allerdings sagen:

c) 15 33 f: [33]*Irrt euch nicht; schlechte Gespräche* (Lc 24 14 f neben συζητεῖν) *verderben gute Sitten.* P fürchtet Ansteckung der ganzen Gemeinde durch die τινές 12. Ἤθη also nicht buchstäblich, als ob das φαγεῖν καὶ πιεῖν beginnen würde, sondern übertragen auf Ansichten. Es ist eben ein Citat oder geflügeltes Wort, dessen Quelle, Menander's Thaïs, P übrigens vielleicht gar nicht kannte. Das Metrum aber braucht er nicht ignorirt zu haben, da man leicht χρῆσθ' las, auch wenn man χρηστά schrieb. WIN [8]§ 5, 8. [34]*Ernüchtert euch rechtschaffen,* d. h. wie es sein soll, von der πλάνη, *und sündigt nicht* durch Zweifel an Gottes Allmacht (Mt 22 29). So wegen γάρ: *denn Unkenntniss Gottes besitzen einige. Zu Beschämung für euch rede ich* (zu 4 14).

5) 15 35—58: Näheres über den Vorgang der Auferstehung und den Auferstehungsleib, nebst Schlussmahnung, gegenüber dem schon zu 15 berührten Einwand: [35]*Aber es wird einer sagen: wie werden die Todten erweckt? mit was für einem Leibe aber kommen sie* aus dem Hades (Rm 10 7) zu den Ueberlebenden? Die 2. Frage spricht nur einen Hauptpunkt der 1. nochmals aus, weshalb beide auch in, nicht nach einander beantwortet werden. Πῶς also nicht: wie ist es möglich, dass? a) 15 36—41: Analogien der Auferstehung. [36]*Thor du! was du säst, wird nicht lebendiggemacht, ohne dass es gestorben ist;* [37]*und* mit dem, *was zu säst* (zur Construction vgl. Lc 21 6), *säst du nicht den Leib, der entstehen wird, sondern ein nacktes,* d. h. wegen des Gegensatzes zu σῶμα leibloses *Korn etwa* (zu 14 10) *von Weizen oder einem der übrigen* Feldgewächse; [38]*Gott aber giebt ihm einen Leib, wie er* schon bei der Weltschöpfung *gewollt hat* (Aorist), *und* zwar *jeder der Samenarten einen eignen Leib.* 36. Wäre ὃ σπείρεις der menschliche Leib, so müsste man allerdings ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ schon wegen 52 mit STN II 257—262 für Ein-

schaltung aus Joh 12 24 halten (Exc. 1 c). Aber diese Uebertragung von σπ. wird erst 42 gemacht. In 36 ist es wegen 37 das Getreidekorn. P antwortet also zunächst durch ein Analogon, das besonders wegen der Bekanntschaft mit den eleusinischen Mysterien auf Eindruck rechnen konnte, und so fällt der Ton auf σπ. Auf σύ passt er weder gegenüber ὁ θεός 38, da Gott hier nicht ebenfalls sät und was er säte, denselben Bedingungen unterläge, noch in dem Sinne: nimm die Antwort an dir selbst ab. Mit Recht zieht Hst σύ zu ἄφρων, das nach Kg § 45, 3 4 voransteht. Nom. statt Voc. oft im NT: Win 172. Sachlich ist 36 höchstens insofern selbständig und Antwort auf 35 [b] wie 38—49 auf 35 [c], als es das Positive andeutet: ὃ σπ. ζωοπ. ἐὰν ἀποθάνῃ. In der Hauptsache ist es nur Vorbereitung für 37 f: das Samenkorn selbst muss sterben, gestattet also keinen Schluss auf die Gestalt bei der Wiederbelebung, sondern diese richtet sich nach Gottes Willen. Exc. 1 b. 38 [c] kommt nun neu hinzu (s. zu 42), dass sie zwar nicht für jedes Individuum, worauf P im Folgenden keinen Werth legt, wohl aber für jede Species verschieden ist. Hierzu bringt das Asyndeton eine Ausführung, wenn auch auf näher zur Sache gehörigem Gebiet: [39] *Nicht jedes Fleisch* ist *dasselbe Fleisch, sondern ein andres* Fleisch (dies das Prädicat) ist Fleisch (Subj.) *von Menschen, ein andres aber Fleisch von Vierfüsslern, ein andres aber Fleisch von Vögeln, ein andres aber* das *von Fischen.* Die Kategorien aus Gen 1 26 Ps 8 8 f. Κτήνη wegen der Gegensätze hier nicht bloss Zugvieh. 39 handelt aber nicht von Leibern nach einer Wiederbelebung, und auch 36—38 nur von einer irdischen. Deshalb kommt neu hinzu: [40] *Und* es giebt *himmlische Leiber und irdische Leiber; jedoch andersartig* (Exc. 1 zu 12 11) ist *der Glanz der himmlischen, andersartig aber der der irdischen.* [41] *Ein andrer* Glanz (Prädicat) ist *Sonnenglanz* (Subj.) *und ein andrer Mondesglanz und ein andrer Sternenglanz; denn Stern unterscheidet sich von Stern an Glanz.* **40.** Statt des Asyndeton 41 erwartet man allerdings: und auch bei den σώμ. ἐπουρ. Jedenfalls aber zeigt es, da es nur ausführen, nicht Neues bringen darf (Exc. zu I Th 4 6), dass dies Engelleiber nicht im gewöhnlichen, wegen ihrer Unsichtbarkeit auch kaum beweiskräftigen Sinne sind, noch weniger freilich, gegen allen Zusammenhang von 40 mit 37—39, unorganische „Körper", sondern die Sterne als Leiber von Engeln nach Jdc 5 20 Job 38 7 I Reg 22 19 Dtn 17 3 Jos 5 14 Neh 9 6 Apk 9 1 12 4 9 8 10 f und Evl 46—48. **41.** Sonne und Mond gelten als Sterne so wenig wie Gen 1 16. Γάρ setzt also, ähnlich springend wie das Asyndeton 41 [a], das noch nicht Gesagte voraus, dass ἄλλη δόξα auch von den einzelnen Sternen, nicht bloss von der Kategorie gilt.

b) **15** 42—49: Anwendung. [42] *So* geschieht (nicht: „ist", weil nicht τοιαύτη) *auch die Auferstehung der Todten. Gesät wird in Vergänglichkeit, erweckt wird in Unvergänglichkeit;* [43] *gesät wird in Unehre, erweckt wird in Glanz* (Dan 12 3 Mt 13 43 Apk Bar 51 3 5 10 u. ö.); *gesät wird in Schwachheit, erweckt wird in Kraft;* [44] *gesät wird ein animalischer Leib, erweckt wird ein geistiger Leib.* Exc. 1. *Giebt es einen animalischen Leib, so giebt es auch einen geistigen.* 42 [b]—49 passt nicht zu 41. Οὕτως will also alles Vorhergehende von 36 an zusammenfassen; 42 [b]—49 nimmt aber doch nur 36—38 [b] 40 wieder auf. Also nicht bloss 41 [d], sondern 38 [c] 39 41 müsste Stn II 264 f ausscheiden, um strengen Zusammenhang zu gewinnen, wofür sich sogar das Asyndeton 41 anführen liesse. Aber ganz passend wird die Denkbarkeit eines für Auferstandene an-

gemessenen Leibes auch dadurch gestützt, dass schon in der jetzigen Schöpfung jedes Wesen einen entsprechenden Leib hat. Dass 41 zugleich Abstufungen in der Seligkeit andeuten wolle, ist nicht sicher, weil nicht im nächsten Zweck gelegen. In Vergänglichkeit usw. ist natürlich das Gesäte, nicht das Säen. Der Beweis in 44 c d will freilich selbst erst bewiesen sein; 45 aber führt sich nur als Bestätigung ein und belegt nur die 44 c d vorausgesetzte Existenz von Menschen, die entweder ψυχή oder πν. sind, nicht auch die Aussage über ihre Leiber. Als beweisend für diese gilt in 44 c d also wie 21 die innere Sachgemässheit der Parallele. 45 *So steht auch geschrieben: es ward der erste Mensch Adam zu einem lebenden Seelenwesen, der letzte Adam* (Rm 5 14) *zu einem lebenschaffenden Geisteswesen.* Exc. 2a c. 46 *Aber nicht zuerst das Geistige, sondern das Animalische, dann* erst (zu II Th 2 6) *das Geistige.* Σῶμα ist nicht zu ergänzen; denn 47, was als Asyndeton nur ausführen darf, handelt vom ganzen Adam bzw. Christus: 47 *Der erste Mensch* ist *von der Erde erdenstofflich, der zweite Mensch vom Himmel.* Da οὐρ. kein Stoff ist, hat man bei γῆς den Artikel zu ergänzen (zu 12). Sachlich jedoch s. Exc. 1a 2b. Χοῦς Gen 2 7 vertritt hier σάρξ. 48 *Wie* nun *der Erdenstoffliche, so beschaffen* sind *auch die Erdenstofflichen, und wie der Himmlische, so beschaffen* sind *auch die Himmlischen;* 49 *und* genauer: *wie wir* einem Kleide gleich *getragen haben das Bild des Erdenstofflichen, werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen.* Eine Mahnung (φορέσωμεν), auf Erden alles zu thun, damit man das Bild des Himmlischen von Gott zu tragen erhalte, ist ebenso wortwidrig wie gegen den Zusammenhang. Ἐφορέσαμεν (wofür man φοροῦμεν erwartet) spräche für sie nur dann, wenn das Tragen des Bildes Christi schon im jetzigen Leben begänne statt mit der Auferstehung. Der Aorist versetzt sich also einfach in den künftigen Zeitpunkt des Wechsels zwischen beiden Seinsweisen. Das ausser B arm aeth fast ausnahmslos bezeugte φορέσωμεν ist somit ein uralter Schreibfehler wie Rm 5 1 14 19 Gal 6 10 12 (Mt 13 15 I 4 2?). Vgl. zu I 9 27 und Win 8 § 5, 19.

1. Der Auferstehungsleib. a) Da ψυχή kein Stoff ist, bedeutet σῶμα ψυχ. bzw. πν. einen der ψυχή, d.h. der animalischen Lebenskraft (Exc. zu I Th 5 23) bzw. dem von Gott verliehenen höhern Geistesleben als dessen Organ entsprechenden Leib. Das σ. ψ. besteht nun aus σάρξ, das σ. πν. aus höherem, himmlischem Stoff, für welchen ein Adjectiv dem P nach 47 offenbar fehlt, da man sich auf das in FG vg u. a. am Schluss hinzugesetzte οὐράνιος nicht verlassen darf. Man kann ihn nach 43 b Phl 3 21 vielleicht δόξα, noch besser aber πνεῦμα nennen, da dies, obgleich bei P in der Hauptsache als Kraft gedacht, daneben doch wie sonst im A. und NT und bei den Stoikern (Hnr II 587 f) ein nur höchst feiner, dem Aether und Licht verwandter Stoff bleibt. „Ein aus πνεῦμα bestehender Leib" ist also sachlich zutreffend und sprachlich nur bei dem Gegensatz ψυχ. zu vermeiden. S. zu 12 13; Gen 2 7 II Reg 2 9 13—15 Ez 37 9 f Act 2 2—4 8 17—19 9 17 Joh 20 22, Exc. zu II 4 6, Gunkel 47—53 107—110. b) Der Auferstehungsleib hat nach 50 durchaus nichts mehr von der σάρξ des irdischen an sich. Am Samenkorn wird 36—38 nicht betont, dass nur seine äussere Schale verwest, sein innerster Kern aber die Grundlage des neuen Lebens bildet wie der Knochen לוז der Rabbinen (Weber 353), sondern gerade, dass es ohne Leib gesät wird, stirbt und durch Gottes Allmacht, nicht durch organischen Vorgang einen Leib erhält, weshalb nichts unpaulinischer ist als die schon bei Justin, apol. I 66, Ignatius ad Eph. 20 2, Iren. IV 18 (bzw. 34) 4 V 2 2 u. ö. sich findende Meinung, dass Brod und Wein des Abendmahls als φάρμακον ἀθανασίας den Fleischesleib unsterblich machen (vgl. Hk, TU II 1 zu Διδ. 10 3). So konnte Hst (schon PPt 126—134) behaupten, der Auferstehungsleib hänge mit dem irdischen gar nicht zusammen. Exc. 2d 3c zu 11. c) Diese Consequenz konnte aber P gar nicht ziehen, ohne den Begriff der

Auferstehung zu vernichten, was erst II 5 1—9 geschieht. Derselbe ruht eben auf Identität des Leibes. Die Fassung der Pharisäer, die P auch nach Hst theilt, hat Josephus, bell. II 8 14 mit μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα hellenisirt. Vgl. III 8 5, ant. XVIII 1 3, Schr ² II 323f, II Mak 7 23 10f 14 46 Act 2 31 und besonders Rm 8 11. Natürlich ist die Identität nicht dahin zu übertreiben, dass nur der Leichnam oder genauer: nur die der Verwesung verfallenden Bestandtheile durch Versenkung in's Grab „gesät" werden, weshalb Stn (II 265—273) I 15 42bc 43 für Randcitat aus einem Hymnus auf die Auferstehung des Fleisches hält. Hiergegen entscheidet sogar das Bild in 37f, auf dem dies zu beruhen scheint. Denn das Korn, das gesät wird, ist für P zwar leiblos, aber gewiss nicht todt; ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ 36 streicht Stn 261 mit Unrecht auch bei Deutung auf das Samenkorn. Träfe das Bild nun genau zu, so müsste gerade die Seele es sein, die leiblos, aber nicht todt, gesät wird; sie müsste nachher aber noch sterben. Da auch dies nicht passt, so kann P das Bild also nur insoweit festhalten, dass er als das, was gesät wird, das menschliche Wesen nimmt, das bis dahin lebendige Person war. Er denkt also der Sache nach nicht sowohl an das Begräbniss als an den Tod. Sachgemäss steht ja auch dem Zustand seit der Erweckung der bis zum Tode reichende des lebenden Menschen gegenüber. Abgesehen von dem mangelnden Vergleichungspunkte des Bergens in die Erde stimmt das Bild dann nur insofern nicht genau, als die Leiblosigkeit beim Menschen erst durch das Sterben eintritt. 44a ist nur, um 44b folgen zu lassen, so schroff auf σῶμα eingeschränkt. d) Der Widerspruch beider Anschauungen unter b und c lässt sich nicht durch eine Verklärung der σάρξ heben, bei der sie als Stoff doch noch bestehen bliebe (Exc. 4ef zu II 7 1), woran auch höchstens 51—54 zu denken gestattet. Er verdeckte sich dem P zunächst vielleicht dadurch, dass er den irdischen und den himmlischen Leib in dem, was eigentlich durch σῶμα ausgedrückt ist, in der Form (Exc. 1f zu 6 20), übereinstimmend dachte, wobei sich auch ἐνδύσ. 53f II 5 3 am leichtesten erklärt. Sodann aber greift hier seine Vorstellung ein, dass das auf Erden verliehene πν. den Menschen nicht bloss ethisch, sondern auch physisch umgestaltet und so zur Auferweckung durch Gott befähigt: Rm 8 10f 23, Exc. 5b zu II 4 6 (analog Rm 6 5 8). Dass dies nie vollständig geschieht, zieht P, so lange er sich diesen Gedanken hingiebt, vermöge seines grossartigen Idealismus (II 5 17) nicht in Rechnung. Verwandte Antinomien s. Exc. 6 zu 28.

2. Christus. a) 15 45. Gen 2 7 steht nur: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρ. εἰς ψ. ζ. Das Beweisende ist aber gerade 45c. Dies steht in der Bibel nur nach der jüd., bei Philo I 32 49 am E. sicher vorpaul. Deutung (Siegfried, Philo 221 242 284 308), wonach Gen 1 26f die Schöpfung des Urbildes der Menschheit berichtet, erst Gen 2 die der 1. Menschen. Die Umkehrung der Reihenfolge, die P wegen 49 und in Uebereinstimmung mit der damals freilich noch nicht nachweisbaren rabbinischen Benennung הָאָדָם הָאַחֲרוֹן für den Messias dem historischen Auftreten nach ansetzt, ohne das Entstehen des Urbildes vor dem Abbild irgend aufheben zu wollen, würde dann gerade durch ἀλλά gerechtfertigt: „aber nicht, wie man nach der Reihenfolge in der Bibel meinen könnte". Ohne polemische Absicht wäre *denn* oder *also* am Platze. 11 7 freilich ist Gen 1 26f auf Adam gedeutet. Im übrigen jedoch wird Gen 1 dort geflissentlich bei Seite gelassen; und dass P für Gen 1 eine buchstäbliche und eine tiefere Deutung gekannt, ist doch wohl eher anzunehmen als dass er den Hauptinhalt seines Citats frei erfunden habe. Oder er eignete sich das Dogma und seine Begründung auf Gen 1 nur im allgemeinen an, wie er z. B., falls Christus nach 8 6 an der Schöpfung betheiligt war, ihn nicht am 6., sondern vor dem 1. Tage geschaffen gedacht haben muss. Frei formulirt ist das Citat ohnehin. Πνεῦμα war dem P ein Ausdruck für das Wesen Gottes, dessen Ebenbild ja der urbildliche Mensch tragen sollte; ζωοπ. aber ist eine ebenso grossartig überraschende und doch zutreffende Wendung wie XVIII 4b am A.: was πν., ist auch ζωοπ. Πρῶτος und ἔσχ. rechtfertigt P ausdrücklich. Damit Niemand in πρ. 'Αδ. Christus suche, steht vielleicht auch ἄνθρ. dabei; 45c fehlt es. b) Trotzdem ist Christus Mensch wegen 47 und weil 45 nur dann Zweck hat, wenn es 2 Menschen nachweist (zu 44). Und zwar ist er nicht etwa der aus dem Himmel Herabgekommene, sondern wegen ἐκ γῆς nach Gen 2 7 stammt aus dem Himmel der Stoff seines Leibes. Aber nicht des irdischen, der vielmehr aus σάρξ bestand,

sondern desjenigen im Himmel. Und so bedeutet ἐπουρ. 48f nicht nur (gegenüber χοϊκός 47) die Leibesbeschaffenheit, sondern zugleich den Aufenthalt Christi. Zu ἐπουρ. 48f ist aber aus 47[b] ebenso bestimmt ἄνθρ. zu ergänzen wie zu χοϊκός 48f aus 47[a]. c) Erst nach seiner Auferstehung brauchte Christus einen himmlischen Leib als Urbild für die der Auferstehenden zu tragen und als πν. ζωοπ. ihnen zu vermitteln. Aber ἐγένετο fordert gebieterisch in 45[c] wie 45[b] Deutung auf den Ursprung, nicht auf Uebergang in eine andre Lebensform; und zwar um so sicherer, als auch ἐξ οὐρ. 47 neben ἐκ γῆς nur vom Ursprung, nicht von dem auch an sich hier ganz fernliegenden Herabkommen auf die Erde handeln kann. Darnach wäre schon der Präexistente als himmlischer Mensch zu denken. Auf dasselbe Resultat führt es, dass πν. und somit ζωοπ. zu sein nach Exc. zu II 3 17 zu seinem Wesen gehört, ihm also von je her eignen muss, auch wenn er erst später den I 15 21f 48f berührten Gebrauch davon machen kann. Sofern er es schon in der Präexistenz für 8 6 (10 4 9) bedarf, ist an Verlegung des ἐγένετο 15 45 in die Auferstehung vollends nicht zu denken. d) Für Christus als präexistenten himmlischen Menschen spricht, soweit man ohne ausdrückliche Aussagen des P seine Gedanken zu ermitteln wagen darf, auch 11 3—7 (Exc. 2 c zu 11 16), da der Präexistente Haupt des Mannes und nicht auch des Weibes doch nur dann passend heisst, wenn ihn P in Mannesgestalt dachte, und überhaupt der durchgehende Gedanke, dass alles, was sich an ihm heilsgeschichtlich vollzieht, eo ipso principiell an der Menschheit vollzogen ist, die mit ihm moralisch bzw. mystisch Eine Person bildet: 21f II 5 15 Rm 5 12—21 6 3—11 7 4 8 3f (Gal 3 27f?), Exc. 4 a zu II 5 21. Dieser Gedanke wird nur dann recht verständlich, wenn Christus nicht erst seit seiner Erhöhung nach diesen Heilsthatsachen, sondern von je her die ideelle Zusammenfassung der Menschheit war. e) Sofern P bei seiner Bekehrung von Christus zuerst das Bild des Auferstandenen in sich aufnahm, ist die Idee seiner Präexistenz (Gal 4 4 Rm 8 3 10 6 I Kor 10 4 9 II 8 9; auch I 8 6?) ein Rückschluss nach Art des geläufigen jüd. Gedankens, dass wichtige Potenzen der Heilsgeschichte wie Moses und der Tempel (assumptio Mosis 1 14 17), die Stiftshütte (Ex 25 9 40 Sap 9 8 Hbr 8 5 Act 7 44 Apk Bar 4 5), das himmlische Jerusalem und das Paradies (ebenda 4 1—6), das Gesetz (Bar 3 29—4 2 JSir 24 9—12 22 Tob 1 6 Sap 18 4, Hk zu Hermas, visio I 3 2, Weber 14—18 191), der Sabbat (Buch der Jubiläen 2 am E.) u. a., auch die christl. Kirche (Hermas, visio II 4 1, II Clem. 14 1f) von je her existirt haben. Vom jüd. Messias sagen es ausdrücklich die doch wohl vorchristl. Bilderreden bei Henoch 37—71 (Schr [2] II 625f), besonders 48 3 6 62 7, und IV Esra 12 32 13 26, über dessen Zeit s. Exc. 2 zu I Th 4 18. Nur kann der Präexistente noch nicht die individuelle Bestimmtheit und den Lebensinhalt gehabt haben, den er erst auf Erden erhielt. Dies passt aber ganz gut zu jener mehr griechisch-philosophischen, auf Plato's Ideenlehre zurückgehenden Anschauung vom Urbild der Menschheit. f) Einwendungen lassen sich ausser zu Gunsten von Phl 2 6 Kol 1 15—20 2 9f fast nur wegen I 8 6 erheben (s. aber a) und wegen 10 4, was aber, buchstäblich verstanden, bei andern Fassungen der Präexistenz ebenso monströs bleibt. Gerade gegen Phl 2 9f wie gegen Rm 1 4 aber verstiesse es, wenn der Postexistenz Christi als himmlischen Menschen eine höher stehende gott- oder engelgleiche Seinsweise vorangegangen wäre; tiefer stehend wäre auch die engelgleiche trotz Hst, PPt 75 gewiss nicht. Gegen RichSchmidt, paul. Christol. 117—119 148f, Grimm, ZwTh 1873, 51—56, PWSchmidt, nt. Hyperkritik 53—57, Klp, Kolosserbrief 214—224 259—261 und Weiffenbach, Phl 2 5—11 S. 64—69 vgl. Hgf, ZwTh 1871, 188f, Hst, auch in PPt 71—75 und JpTh 1876, 128 1, Biedermann, Dogmatik § 249 = [2] 292, Htzm, ZwTh 1884, 129—139; 1888, 279—294, Pfl, Paul. 131—143 = [2] 117—121.

c) 15 50—53: Genauere Aufschlüsse. [50] *Dies* Folgende *aber sage ich* zusammenfassend, *Brüder, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben* (zu 6 9) *kann noch die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit erbt.* Correcte Auslegung wäre: das Folgende sage ich als unbedingt gewiss, das Vorhergehende weniger (Hfm). Aber Letzteres trifft nicht zu. Σάρξ καὶ αἷμα umschreibt, wie der Sing. δύναται zeigt, den einheitlichen Leibesstoff und wird durch φθορά ebenso

wieder aufgenommen wie βασ. θεοῦ durch ἀφθ. Der Abschluss in 50 könnte aber bezüglich der Ueberlebenden in seiner Allgemeingiltigkeit erschüttert werden. Deshalb geht P auch hierauf noch ein: [51] *Siehe, ein Geheimniss* (Exc. 1 f zu 3 4) *sage ich euch: a l l e werden wir n i c h t entschlafen, alle aber werden wir verwandelt werden,* und zwar [52] *in einem Nu, in einem Augenblick, bei der letzten Posaune; denn es wird posaunen und die Todten werden unvergänglich auferweckt werden und w i r werden verwandelt werden.* [53] *Denn es muss* nach der göttlichen Ordnung in 50 *dieses Vergängliche da* (der Leib) *anziehen Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche da anziehen Unsterblichkeit.* **51.** Die Lesarten πάντες (οὖν) κοιμ. (oder ἀναστησόμεθα), οὐ πάντες δὲ ἀλλαγ. usw. sind dogmatische, freilich mit Unglück, weil nicht herzhaft genug ausgeführte Correcturen des unerfüllt gebliebenen Textes. Dieser besagte correct: keiner von uns wird entschlafen. Das konnte aber P nach 11 30 gar nicht sagen; und dass er Ausnahmen offen lasse, die dann eben zu den νεκροί 52 gehören würden (Hnr), ist ebenso wortwidrig wie wenn Mr zu πάντες ergänzt: „welche die Parusie erleben", was aus ἀλλαγ. zu ersehen sei. Sinn also: nicht alle (οὐ π. bei Orig.) werden wir (ihr und ich) entschlafen. Οὐ darf hinter π. stehen, wenn beide betont sind; π. ist es, weil P dachte: von a l l e n, wie man nach 42—44ᵃ erwarten könnte, gilt es nicht, dass usw., sondern nur von manchen. S. Num 23 13. Anders Apk 18 22 Eph 5 5 u. ö., Win 162f; noch anders Rm 12 4. Freilich ist dann ἀλλαγ. 51 nicht = ἀλλαγ. 52, sondern umfasst auch ἐγερθ. ἄφθ. 52. Doch ist dies wenigstens sachlich nicht falsch, da ja ἀλλαγ. 52 eine ebenso gründliche Beseitigung des Fleisches herbeiführen muss wie nach 42—50 Tod und Auferstehung. Eine Andeutung des Wie giebt ἐνδύσ. 53; vgl. zu II 5 4. Auch noch den Doppelsinn von ἀλλαγ. beseitigt Diestelmann, der in JdTh 1865, 493—510 nach A: οἱ πάντες μὲν (οὐ) κοιμ., οἱ πάντες δὲ ἀλλαγ. conjicirt: πάντες οἳ οὐ κοιμ., πάντες δὲ ἀλλαγ. mit δέ im Nachsatz (*werden wir doch alle* usw.; s. zu 1 23), das zur Verwandlung des Relativs in den Artikel führte, der dann wiederholt wurde. P selbst hofft hier wie I Th 4 15 (Phl 3 21?) die Parusie zu erleben; das weit weniger genaue ἡμεῖς 6 14 entscheidet hiergegen nicht. **52.** Ἐσχάτη σάλπ. ist nicht eine Erdrevolution oder erschütternde Geisteswirkung, aber auch nicht (trotz des einfachen σαλπίσει) der Eine Posaunenstoss der letzten Zeit, sondern einer von mehreren (die Rabbinen zählten 7, aber anders als Apk 8f 11 15; s. Weber 352f); ein früherer ist der in I Th 4 16 (s. dort).

d) 15 54—58: Triumphirender Abschluss und (58) Schlussmahnung. [54] *Wenn aber dieses Vergängliche da angezogen haben wird Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche da angezogen haben wird Unsterblichkeit, dann wird das Wort eintreffen, das geschrieben steht: hinabgeschlungen wurde der Tod in Sieg;* [55] *wo ist, Tod, dein Sieg? wo ist, Tod, dein Stachel?* **54.** Jes 25 8 scheint gedächtnissmässig halb nach LXX: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας, halb nach dem Urtext citirt, sofern לָנֶצַח bei LXX anderwärts 5 Mal = εἰς νῖκος (aramäisch נְצַח = *siegen*). Aus der nach Kautzsch 104 1 ohnehin fraglichen Uebereinstimmung mit der Uebersetzung des Theodotion, deren Text übrigens nach ThLZ 1885, 146 267 341; 1886, 5f, ZwTh 1885, 384, Schr ²II 709f schon Hbr 11 33 Apk 9 20 10 5f 13 7 20 4 1 7 = Joh 19 37 bekannt ist, will St 216—224 selbst kein Argument gegen die Aechtheit des Briefs entnehmen. Vgl. zu 14 21. Εἰς νῖκος = *sodass Sieg der Erfolg ist,* oder poetischer gedacht: *in Sieg hinein,* zu-

mal wenn das Bild von einem Meeresstrudel oder daherbrausenden Strome entlehnt ist. Auch an einen Abgrund darf man denken, nach I Pt 5 8 auch an ein Raubthier. **55.** Das 2. θάνατε (statt Ἅιδη) ist beim freien Citiren aus 55ᵃ und νῖκος aus 54 entlehnt, da Hos 13 14 LXX δίκη, der Urtext *Pest* hat. Während Jes 25 8 wirklich das gemeint ist, was P darin findet, spricht Hos 13 14, falls es angesichts seiner Umgebung überhaupt eine günstige Verheissung ist, nur von Verschonung vor dem Untergang, ausserdem nur in Bezug auf das Volk als ganzes, nicht auf die Individuen. [56]*Der Stachel des Todes aber* ist *die Sünde, die Macht der Sünde aber* ist *das Gesetz* und zwar bei P das mosaische, obgleich an sich ebenso gut jedes andre, sofern es von aussen fordernd an den Menschen herantritt. Ist nun δύναμις ἁμ. nach Rm 7 7—11 die Macht, welche die Sünde(n) hervorbringt, so wäre κέντρον θαν. das Werkzeug, das den Tod nach Rm 5 12 herbeiführt, sei es Giftstachel eines Thieres oder Waffe. Aber 55 hat der Tod den Stachel. Also ist an seine Schrecken gedacht als Folge des Bewusstseins, dass er um der Sünde willen erlitten wird, also an den peinigenden Stachel eines Thiertreibers. Dass er zugleich tödtet, liegt nicht im Bilde, sondern darin, dass der Tod ihn handhabt. 56ᵇ heisst dieser Construction von 56ᵃ entsprechend: die Macht, deren sich die Sünde als personificirte Potenz (zu Rm 5 12 7 7) zur Hervorbringung von Uebertretungen bedient, ist das Gesetz. So gut paulinisch aber die Gedanken sind, so wenig passt die nüchterne Anmerkung mitten in den Jubelton. Und sachlich handelt das Ganze davon, dass es eine Auferstehung giebt. Am Tode ist also ihr gegenüber nur das Sterben und Todtbleiben, nicht der Grund desselben in's Auge gefasst; die Erlösung von der Sünde ist vorausgesetzt, aber nicht mehr Gegenstand der Verhandlung. Der Stachel des Todes ist also nach dem Zusammenhang vielmehr der Gedanke, dass es keine Auferstehung giebt, wie sein Sieg der, dass er die ihm Verfallenden ewig festhält. Wollte man aber die Sünde doch herbeiziehen, so wäre sie, auch sofern sie die ewige Fortdauer des Todes bewirkt, nicht selbst der Stachel, sondern sie verliehe ihn dem Tode. Eine Aussage über das Gesetz als die Macht, durch die die Sünde hervorgerufen wird, ist zumal bei seiner gänzlichen Einflusslosigkeit in K vollends zwecklos. Mit Recht gilt 56 bei Stn II 284 und Vlt 315 als Randnote. Dann passt auch weit besser: [57]*Gott aber* sei *Dank, der uns den Sieg giebt* (in jedem einzelnen Falle) *durch unsern Herrn Jesus Christus*, nämlich den Sieg nicht über Sünde und Gesetz durch Jesu Tod, sondern über den Tod durch Jesu Auferstehung zum πνεῦμα ζωοπ., wovon einzig die Rede war. Ebenso in der Schlussmahnung: [58]*Darum, meine geliebten Brüder, seid fest* in der Auferstehungshoffnung, *unerschütterlich* gegenüber Einwänden, *reich in dem Werke des Herrn*, d. h. in allem christl. Thun *allezeit, weil ihr wisst, dass eure Arbeit nicht fruchtlos* (10) *ist im Herrn*, sofern dieser euch die ewige Seligkeit verleiht. Περισσ. macht den Uebergang zum

X. Haupttheil 16 1—24: Geschäftliches und Persönliches. 1) 16 1—4: Die Collecte. S. XV 2a und Exc. zu II 9 15. [1]*Betreffs der Sammlung für die Heiligen aber thut auch ihr so, wie ich den Gemeinden Galatiens aufgetragen habe.* Ἅγιοι ohne Zusatz scheint hier und II 8 4 9 1 12 Bezeichnung für die in Jerusalem (16 3 und zu Act 9 13), was aber neben 16 15 1 2 6 1f Rm 16 2 bei P ganz unmöglich und durch Rm 15 25f 31 gerade nicht belegt ist. Die Kor wussten eben, wer gemeint sei. Περὶ δέ wie 7 1 25 8 1 12 1, sowie τῆς zeigt, dass

sie schriftlich (oder mündlich) angefragt hatten. Den Galatern muss P die Vorschrift von Ephesus aus gegeben haben, nachdem sein Brief sie wieder unter seine Autorität gebracht hatte. [2] *Je am Ersten der Woche* (zu Mt 28 1) *lege jeder von euch bei sich* zu Hause *aufspeichernd nieder, was* niederzulegen ihm *gerade* (ἄν) *glückt* (Exc. 2 zu II 9 15), *damit nicht* erst (zu II Th 2 6) *dann, wenn ich komme, Sammlungen vor sich gehen.* Eine besondre Werthschätzung des Sonntags geht hieraus hervor, mehr aber nicht. S. Exc. 1a zu 11 34. Εὐοδοῦν τινα = הִצְלִיחַ wie Rm 1 10 und meist; oder secundärer: εὐοδοῦν τινί τι wie JSir 38 14 Tob 7 12 (11) I Mak 3 6: *was ihm als Glücksgabe zu Theil wird.* Eine einfachere Construction wäre erwünscht; aber die Conjectur τί (τι-)θέτω .. ὅταν εὐοδ. passt nicht zu κατὰ μίαν σαββ., und ᾧ ἂν εὐοδ. nicht zu ἕκαστος. [3] *Wenn ich aber komme, werde ich die, welche* (zu 6 18) *ihr für würdig erklärt haben werdet, mittels Briefen* (oder auch, wie schon bei Thucyd. u. a., *mittels eines Briefes)* sie empfehlend *aussenden, eure Liebesgabe nach Jerusalem zu überbringen;* [4] *falls* die Summe *es aber werth ist, dass auch ich reise, werden sie mit mir reisen.* „Ich mit ihnen" wäre gegen die apost. Würde. P macht aber wirklich seine Reise nach Jerusalem davon abhängig, ob er dort mit der Collecte Eindruck machen kann. Vgl. XVI 4c.

2) **16** 5—12: Besuch des P (5—9), Tim (10f), Apollos (12). a) **16** 5—9. [5] *Ich werde aber zu euch kommen* (vgl. 4 18f 11 34), *wenn ich Macedonien durchreist habe; denn Macedonien durchreise ich* erst (oder: nur; s. X 1 und zu II Th 2 6), [6] *bei euch aber werde ich, wenn es sich so trifft* (14 10, Win 333), *bleiben oder auch überwintern, damit ihr mich auf den Weg bringt, wohin* (Win 439f) *ich reise.* 5. Das Präsens πορ. veranlasste die späte Unterschrift ἐγράφη ἀπὸ Φιλίππων (gegen 8) διὰ Στεφανᾶ καὶ Φορτ. καὶ Ἀχ. (17) καὶ (gegen 10) Τιμ.. [7] *Denn nicht will ich euch jetzt im Vorbeigehen sehen; denn ich hoffe, einige Zeit bei euch zu bleiben, falls* es *der Herr* (zu 4 19 11 32) *gestatten wird.* S. XI 4c. Das 1. γάρ begründet 6, dadurch aber zugleich 5b und erklärt sich wie 5c erst aus dem dort eingeschalteten *erst.* 7a lässt den eigentlichen Grund, jetzt nicht ἐν παρόδῳ zu kommen, nämlich die Furcht, in K doch etwas schwere Arbeit zu finden, mild bei Seite. [8] *Ich werde aber in Ephesus bleiben bis zum Pfingstfest;* [9] *denn eine grosse und wirkungsreiche Thür steht mir offen, und Widersacher in grosser Zahl* sind vorhanden. Dies ergänzt sich aus ἀνέῳγεν leichter als: Wid. *sind* zahlreich. Θύρα zum Hineintragen des Evangeliums. Ἐνεργής passt aber nicht mehr zum Bilde. Das Pfingstfest braucht in K nicht gefeiert worden zu sein, ist aber mit seinem jüd. Namen (II Mak 12 32 nach Lev 23 16) bekannt. Vgl. zu 5 8.

b) **16** 10f. [10] *Wenn aber Tim kommen wird, seht zu, dass er furchtlos euch gegenüber auftreten* (I Th 2 7 10) kann (zu I 2 14)*; denn das Werk des Herrn* Christus, und zwar in engerem Sinne als 15 58, *wirkt er wie auch ich.* S. IV 7. Wegen ἔπεμψα 4 17 wäre ganz unpassend: *falls.* Ἐάν wie אִם für ὅταν auch Jes 24 13 Am 7 2 Num 36 4 II 13 2 (5 1 9 4 I 7 39?) Hbr 3 7 Joh 12 32 14 3 I Joh 3 2 2 28, hier wie Tob 4 3f neben ὅταν. [11] *Achte ihn also Keiner gering. Bringt ihn aber in Frieden auf den Weg, damit er zu mir kommt; denn ich erwarte ihn mit den Brüdern,* die ihn begleiten (Act 19 22). So nach 12. Möglich aber auch: die jetzt den Brief überbringen, falls diese angewissen waren, bald zurückzukehren, während Stephanas, Fort. und Ach., die man sonst am besten als Ueberbringer

denkt, etwa noch länger in Ephesus blieben. Oder: ich mit den aus K Anwesenden (17).

c) 16 12. [12]*Bezüglich des Bruders Apollos aber — ich habe ihm vielfach zugeredet, dass* (zu 4 3) *er zu euch käme mit den Brüdern* aus K (17), die jetzt zurückreisen; *und durchaus war* bei ihm *nicht Wille vorhanden, dass er jetzt käme, er wird aber kommen, wenn er günstige Zeit gefunden hat.* Das durch περὶ δέ herbeigeführte Anakoluth zeigt besonders deutlich, dass ein Wunsch der Kor vorlag (zu 1). Ἦν und das Fehlen eines Grusses von Apollos kann auf seine zeitweilige Abwesenheit deuten.

3) 16 13—18: Mahnung zu Glaube und Liebe (13f) und zur Werthschätzung dienstbereiter Gemeindeglieder (15—18). a) 16 13f. [13] *Wacht, steht fest im Glauben, seid männlich, seid stark* (Ps 31 25)*!* [14]*Alles bei euch* (zu 11 2) *geschehe in Liebe!* Zusammenhang mit 12 hätte eher 14 als 13, sofern sich an Apollos die Parteiung knüpfte. Also loser Anschluss, und der Sinn ganz allgemein; P will bereits schliessen. Der Gedanke an die Grüsse (19f) aber erinnert ihn an Personen, von denen er nicht zu grüssen, aber doch etwas zu sagen hat:

b) 16 15—18. [15]*Ich ermahne euch aber, Brüder — ihr wisst vom Hause des Stephanas* (1 16), *dass es die Erstlingschaft* (zu 15 20) *Achaja's* in der Bekehrung zum Christenthum *ist und sie,* die Glieder desselben, *sich zu Dienst für die Heiligen dargegeben haben —* [16]*dass* (zu 4 3) *auch ihr* in entsprechender (καί) Gegenleistung *euch den Betreffenden unterordnet und jedem, der mit ihnen arbeitet und sich müht* wie später in K Gajus nach Rm 16 23. Ἅγιοι nicht die in Jerusalem (zu 1), aber auch nicht bloss die in K, da sonst ὑμῖν stände, sondern diese sammt den durchreisenden. Διακ., nach Exc. 1 zu 12 11 ganz allgemein, wird also hier die Verpflegung dieser einschliessen, ausserdem vielleicht Darbietung eines Gottesdienstlocals usw. Τοῖς τοιούτοις nach den Meisten wie 18 Phl 2 29: *Solchen.* Aber darin wäre 16[b] schon inbegriffen. Ὁ τ. bei P regelmässig: *der Betreffende:* 5 5 11 II 2 6f 10 11 12 2f 5 Gal 6 1 und im Plural I 7 28 II 11 13 Rm 16 18 (II Th 3 12). [17]*Ich freue mich aber über die Ankunft* (II 7 6f; oder: *Anwesenheit* wie II 10 10) *des Stephanas und Fortunatus und Achaicus, weil euern Rückstand diese* (oder αὐτοί: *sie) ausgefüllt haben;* [18]*denn beruhigt haben sie meinen Geist* (Exc. zu I Th 5 23) *und den euern. Erkennt also Solche an!* Dass Fort. und Ach. zur οἰκία des Steph. gehörten, ist nicht ausgeschlossen durch deren Erwähnung in 15, aber auch keineswegs sicher. Zur Aufhebung des ὑστέρημα musste nach 18 auch den Kor etwas geleistet werden; also bestand es nicht darin, dass P die Gegenwart der Kor vermisste, sondern, da es bei P Beunruhigung erregte, vielmehr in einem Zurückbleiben der Kor hinter seinen Wünschen, genauer, da auch sie beruhigt werden mussten, in einem gespannten Verhältniss zu ihm (1 11f 4 1—13 21 5 10 9 3 u. a.). Steph., Fort. und Ach. waren also in K mit Erfolg für P eingetreten und hatten diesem darauf hin günstigere Nachrichten gebracht als ihre Vorgänger, d. h. wohl οἱ Χλόης 1 11. S. IV 5 8. Verwischt wird dies durch die Uebersetzung: *sie erquickten,* die aber weder überwiegend belegt noch zu τὸ ὑμῶν passend ist. Τοὺς τοιούτους hier und Phl 2 29 weniger leicht: *die Betreffenden,* da πᾶς συνεργῶν καὶ κοπιῶν aus 16 eingeschlossen werden soll.

4) 16 19—24: Grüsse (19f) und Schluss (21—24). a) 16 19f. [19]*Es grüssen euch die Gemeinden Asiens,* d. h. der römischen Provinz Asia, des

westlichen Drittels von Kleinasien (zu Act 6 9). *Es grüsst euch in dem Herrn* Christus *vielmals Aquila und Prisca sammt der Gemeinde in ihrem Hause.* Prisca auch Rm 16 3 II Tim 4 19. In Act (18 2 18 26) heisst sie deminutiv Priscilla wie z. B. Livia (Tac., ann. II 84) bei Sueton, Claud. 1 am E. Livilla. Das Ehepaar gab sein Haus zu Theilversammlungen wohl für die in der Nähe wohnenden Gemeindeglieder her, was in grössern Städten sich neben den Vollversammlungen leicht nöthig machen konnte, wenn wir auch nicht wissen, ob wir an Morgenandachten oder Andres zu denken haben. Vgl. Phm 2 Kol 4 15 Rm 16 5; 16 14f erhalten 2 (oder 8?) Hausgemeinden besondre Grüsse. Rm 16 3—16 ist vielleicht gerade nach Ephesus gerichtet. Keinesfalls kann die Hausgenossenschaft schon an sich ἐκκλ. heissen. [20] *Es grüssen euch die Brüder* aus der ganzen Stadt *insgesammt. Grüsst einander mit heiligem Kuss* (zu I Th 5 26).

b) **16** 21—24. [21] *Der Gruss* ist *mit meiner, des P, Hand* geschrieben. Zu 1 1, Exc. zu II Th 3 17. [22] *Wenn Jemand n i c h t* (zu II Th 3 14) *liebt den Herrn* Christus, *sei er ein Fluch* (zu Gal 1 8). *Maranatha!* Aramäisch entweder מָרַן אֲתָא = *unser Herr ist gekommen* oder mit der damals vielleicht noch gesprochenen volleren Suffixform מָרַנָא תָא = *unser Herr, komm* wie Apk 22 20, was übrigens auch מָרַנָא und אתָא mit vocallos gewordenem, aber noch geschriebenem א am Anfang lauten kann. Das Perf. lässt sich nur als matter Grund für ἀνάθεμα fassen: weil der Herr auf Erden erschienen ist, seien alle, die ihn nicht lieben, verflucht. Besser ist der Impt., der die Ausführung des Fluchs herbeiwünscht. Das Erwünschteste, die Drohung: *unser Herr kommt* oder: *wird kommen* (vgl. Phl 4 5), ist sprachlich unzulässig und am wenigsten durch Mr-Hnr's perf. propheticum (Exc. 1 zu I Th 2 16) zu rechtfertigen. Der Zerlegung in μαραν ἀθα ist also die in μαράνα θα vorzuziehen. Das Wort steht (abgesehen von einer christl. Inschrift des 4. oder 5. Jahrh. auf Salamis in Corpus inscr. graec. IV 9303 14) nur noch Διδ. 10 6 in der Formel wohl beim Hinzutreten zum Herrnmahlsgenuss: εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω · εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω · μαραναθά · ἀμήν. Die Gegenwart des Herrn bedeutet es auch hier kaum, da die Διδ. diese im Herrnmahl nicht erblickt (Exc. 1e zu 10 22). Eher ist es unverstandene Formel, und eben deshalb schwerlich so früh mit dem Herrnmahl verbunden, dass man es bei P mit Wzs 602 = ²580 für Reminiscenz an dieses halten dürfte. Vielmehr will P gewiss judenchristl. Gegner (II 11 13—15) treffen, aus deren Munde vielleicht der Ausdruck in K hinreichend bekannt war. Vgl. Σαβαώθ Jak 5 4*). I 16 22

---

*) Kautzsch, bibl.-aram. Gramm. 12 174 und dagegen Siegfried (und Kautzsch), ZwTh 1885, 128; Bickell, ZkTh 1884, 403 3; Nestle, StW 1884, 186—188; Nöldeke, GgA 1884, 1023; Neubauer in: Studia biblica [I], Oxford 1885, 57 73. Unpassend Hfm: מָר אַנְתָּה = *Herr bist du*, und Klostermann, Probleme 220—246: מָרַן אָתָא = *unser Herr ist das Zeichen*, was Spendeformel beim Bruderkuss sei, der nach Justin, apol. I 65 beim Abendmahl stattfand; „wer den Herrn (! im Mitchristen) nicht *küsst*, ἀνάθ. ἔστω". Lth erklärt sein wohl ohne jede handschriftliche Grundlage eingesetztes maharam motha am Rande seiner Bibelübersetzung durch *Bann* und *Tod*, das Ganze durch: *verbannt zum Tode* (מָחֳרָם מוֹתָה, Ptc. Hoph'al). Melanchthon führt diese Deutung, ohne Lth zu nennen und ohne sie zu billigen, im Commentar (Corpus reform. XV 1192) unter der schon in der Originalausgabe von 1561 so (falsch?) gedruckten Form meherem motha auf Paulus von Burgos († 1435) zurück. Dieser jedoch leugnet in seinen additiones zu des Nicolaus de Lyra postillae über Walafried Strabo's glossa ordinaria zwar die Bedeutung: dominus noster venit oder veniat, findet aber in anathema und den, wie er meint, wegen Unkenntniss der Sprache verstümmelten Wörtern

ist in der ruhig und freudig gehaltenen Umgebung völlig fremdartig und bildet keinen ἀσπασμός, was vielmehr erst 16 23f thut (zu II Th 3 17). Dies und φιλεῖ, was bei P sich nur hier findet, zwingen aber nicht, 22 mit Blj von einem Judenchristen aus der neronischen Verfolgung oder mit Hst aus der Zeit kurz nach Nero's Tod (Exc. 9ab zu II Th 2 12) herzuleiten, wobei seine Einfügung kaum erklärlich wäre. Besser Hagge 512f 529: 22 (22f?) habe den Schluss des Zwischenbriefs (VI 4) gebildet, zumal da II 13 11—13 hierzu sich nicht eignet. Vgl. XIV 4. [23] *Die Gnade des Herrn Jesus* sei *mit euch.* [24] *Meine Liebe* ist *mit euch allen in Christus Jesus.* Θεοῦ statt μοῦ conjicirt man nur deshalb, weil man wie 23 εἴη ergänzt.

---

maran und atha die 3 sich steigernden Verfluchungsformen der Juden: a) die Excommunication, נִדּוּי, b) maharam = mit dem חֵרֶם, der Vernichtung aller Habe, belegt (also מְחֻרָם), c) samatha = ultima mortificatio. In der den Ausgaben des Lyranus beigedruckten replica des Matthias Doringus oder T(h)oringus wird ihm bescheinigt, dass er damit völlig allein stehe, und als geborner Jude (Salomo Levita) kann er seine Auslegung in der That selbst gefunden haben. Aber Lth hat von ihm höchstens die Aussprache maharam, wenn ihm diese nicht etwa mündlich zugekommen ist; wenigstens sind machorath für מָחֳרָת im Lexikon der Complutensischen Polyglotte sowie Reuchlin, De rudimentis hebraicis von 1506, der unter מָחָר nur sagt: recipit in fine thau, zur Erklärung der 1. beiden a kaum ausreichend. Nach brieflicher Mittheilung von Kautzsch ist maharam einfach ein Irrthum statt māhŏram. So nämlich müssen die jüd. Lehrer der Christen gesprochen haben, da nach ausdrücklicher, wenn auch falscher Theorie der jüd. Grammatiker (Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. § 9, 12 2) jedes Kames mit Metheg = ā ist. Bestätigt wird dies auch durch sahoraim im Lexikon der Compl. Polygl., das dort zwar als Wiedergabe von צהרים erscheint, factisch aber, da letzteres nie existirt hat, nur Wiedergabe von צָהֳרַיִם sein kann. שַׁמַּתָּא, wie Buxtorf im Lexicon chald. nach Analogie von שַׁבַּתָּא vocalisirt, wird sehr kühn aus (הַ)שֵּׁם אֲתָא bzw. (הַ)שֵּׁם תָּא erklärt, was dann nach Dtn 28 58 Lev 24 11 16 genau gleich מָרַן אֲתָא bzw. מָרַן תָּא wäre. Lightfoot aber leugnet Opera I (1699) 783f nicht nur, dass sich Maranatha in irgend einem jüd. Buche als Fluchformel oder sonst finde, sondern auch, dass Schammatha von Cherem, ja auch nur von Nidduj genau geschieden werde (nach Buxtorf ist es ganz = Nidduj), und möchte es von Schammothin, einem Schimpfnamen der Schüler des Hillel für die des Schammaj ableiten. S. noch Schr [2] II 362f. Bullinger u. A. halten maranatha für Zusammenziehung aus מחרמתא und dies für eine aramäische Nebenform von חֵרֶם.

Seeberg & von der Goltz take Maranatha as imperative. The latter sees in it one of the earliest beginnings of prayer [illegible]
[illegible]hrist equiv. to Rev 22 20

Der zweite Brief an die Korinther.

I. Hauptheil 1 1–7 16: Vollzug der Aussöhnung mit der Gemeinde unter und durch Vertheidigung gegen immer noch obwaltendes Misstrauen. 1) 1 1 f: Zuschrift. [1]*Paulus, Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, und Tim, der Bruder, der Gemeinde Gottes, die sich in K befindet, sammt den Heiligen allen, die sich in ganz Achaja befinden.* [2]*Gnade* sei *euch und Friede von Gott unsrem Vater und dem Herrn Jesus Christus.* S. zu I 1 1–3. Die Gemeinden oder einzelnen Personen in Achaja, d. h. dem eigentlichen Hellas und der Peloponnes (zu I Th 1 7), waren vielleicht alle nahe bei K (s. z. B. Rm 16 1), sodass sie von dem Vorhergegangenen Kenntniss haben konnten und P auch sie aufzuklären wünschte.

2) 1 3–11 Eingang: Preis Gottes für die mit der Trübsal, speciell einer von P jüngst überstandenen (8–11), verbundene Kraft des Trostes für die Kor. a) 1 3–7: Allgemeines. Statt des Zustands der Gemeinde wie I 1 4–9 I Th 1 2–10 Rm 1 8–12 Phl 1 3–8 Kol 1 3–8 drängt sich als Gegenstand des Dankes gegen Gott das jüngste Unglück des P auf, zumal da es sehr geeignet ist, zur Beseitigung seiner Spannung mit den Kor beizutragen. [3]*Gepriesen* sei *Gott, der Vater unsres Herrn Jesus Christus, der Vater der Barmherzigkeit und der Gott alles Trostes,* [4]*der uns tröstet bei aller unsrer Bedrängniss, damit wir die in jederlei Bedrängniss* Befindlichen *trösten können durch den Trost, mit dem wir selbst von Gott getröstet werden,* [5]*weil, wie die Leiden Christi reichlich überströmen auf uns, so durch Christus auch unser* (gen. obj.) *Trost reichlich* auf uns *überströmt.* **3.** Falsch sowohl: *Gott und der Vater Jesu,* was 2 Personen wären, als auch: *der Gott und V. J.* Denn dass τοῦ κυρ. auch von θεός abhinge, wäre hier trotz Eph 1 17 Joh 20 17 Apk 3 12 seltsam. Vgl. zu I 15 24. Πατὴρ τῶν οἰκτ. wohl, sofern er Barmherzigkeit *ausübt,* da es durch ὁ verbunden ist mit Gott, der allen Trost *verleiht.* **4.** Ἡμᾶς nur P (und Tim?). Dass P von sich im Plural spricht, s. besonders 1 13 5 11 7 2 f 7 12 14 9 4 10 2 8 11 6 21 12 19 f 13 6 und zu I 3 1, Exc. zu I Th 3 5. Ἧς ist attrahirt aus ἣν nach der figura etymologica παράκλησιν παρακαλεῖν, obgleich es auch aus ᾗ möglich wäre. Win 154f, Hag 2 18 Ps 90 15ᵇ. **5** begründet δύνασθαι: der uns zu Theil werdende Trost ist so reichlich, dass wir durch ihn unsrerseits trösten können. Also nicht durch das Vorbild, das P giebt. Zu Theil wird dem P der Trost durch den ihm nach Rm 8 9 f einwohnenden Christus. Παθήματα Χρ. also nicht die der Gemeinde, die nach I 12 12 f der mystische Leib Christi ist. *Leiden gleich denen Christi* ist als Uebersetzung unerlaubt, sachlich aber doch richtig vermöge der durch εἰς dem περισσ. verliehenen Kraft eines Verbs der Bewegung: die Leiden, welche Christus erduldete, fliessen über auf uns, indem wir ähnliche zu erdulden haben; 4 10 Gal 6 17 Phl 3 10. Die

Kraft, zu trösten, wird durch δέ näher ausgeführt: [6] *Mögen wir aber bedrängt werden,* so geschieht es *im Interesse eurer Tröstung und* dadurch eurer ewigen *Seligkeit; mögen wir getröstet werden,* so geschieht es *im Interesse eurer Tröstung, die sich wirksam erweist im Aushalten derselben Leiden, welche auch wir erleiden,* [[7]] *und unsre Hoffnung* ist *fest in Bezug auf euch,* [7] *da wir wissen, dass, wie ihr Genossen der Leiden seid,* ihr *so auch* Genossen *der Tröstung* seid. **6.** Die ebenfalls gut bezeugte, sachlich wenig ändernde Stellung von τῆς ἐν. — ὑπὲρ ὑμῶν hinter (dem 1.) σωτ. ist verdächtig, weil sie das Anakoluth in εἰδότες statt εἰδότων (wie 9 11 13) beseitigt und das im NT stets mediale ἐνεργ. wegen σωτ. passiv fasst. Vielleicht deshalb fehlt καὶ σωτ. in B hinter dem 1. παρακλ. und steht hinter dem 2. (vielfach hinter beiden). Παρακλ. ist, weil durch τῆς ὑμῶν mit σωτ. verbunden, die Tröstung, welche den Kor durch P *zu Theil werden* soll. Wirksam erweist sie sich entweder, *wenn* sie Leiden zu ertragen haben, oder *dadurch, dass* sie diese geduldig ertragen. Letzteres passt besser zu ὑπομ., ohne εἰς statt ἐν zu erfordern. Τὰ αὐτὰ παθήμ. aber sind, weil καί vor ἡμεῖς steht und ὑπομ. nicht Mitempfinden bedeutet, nicht die des P selbst, sondern eigne der Kor, aber jenen gleich, weil ebenfalls in Christi Nachfolge zu tragen. Zwar noch nicht jetzt, da sie sonst erwähnt wären. Deshalb auch ἐλπ. **7.** Ἐστέ ist also zeitloses Präsens, κοιν. nach τὰ αὐτὰ παθήμ. in 6 zu deuten.

b) 1 8—11: Die bestimmte Thatsache, nebst Abschluss. Nach 6f erwartet man in 8: *deshalb.* Bei γάρ schwebt vor: ich habe Anlass, von der Bedeutung meiner Leiden zu sprechen: [8] *Denn wir wollen euch nicht in Unkenntniss wissen, Brüder, betreffs unsrer Bedrängniss, die sich in Asia* (zu I 16 19) *zugetragen hat, dass wir im Uebermaass über Vermögen belastet wurden, sodass wir sogar am Leben verzweifelten;* [9] *ja, bei uns selbst haben wir den Bescheid auf Tod erhalten, damit wir nicht unser Vertrauen setzen auf uns, sondern auf Gott, der die Todten erweckt,* [10] *der aus so grossem Todes*loose *uns gerettet hat und rettet, auf den wir die Hoffnung gesetzt haben, dass er* uns *auch ferner retten wird,* [11] *indem* neben andern Gemeinden *auch ihr mit* uns (Rm 15 30) *eintretet zu unsern Gunsten durch das Gebet, damit von vielen Personen aus die uns verliehene Gnadengabe durch Viele dankend gepriesen werde zu unsern Gunsten.* **8.** Die θλῖψις selbst war den Kor im allgemeinen (etwa durch Tit bei Ueberbringung des Zwischenbriefs?) bekannt, da P sie sonst näher bezeichnen würde; mittheilen will er nur, wie schlimm sie war. Die vom Standpunkt des glücklichen Ausgangs angestellte Betrachtung 4 8 17 hebt das Furchtbare ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht auf. Dass Tim oder noch Andre ihr mit ausgesetzt waren, geht aus dem Plural nicht sicher hervor (zu 4 13). Da P inzwischen nach Macedonien gereist ist, liegt sie schon etwas zurück, aber keinesfalls so weit, dass es die von I 15 32 sein könnte. Da es sich um ein πάθημα τοῦ Χρ. handelt, ist eine nicht direct durch den Beruf verursachte Krankheit ausgeschlossen, nicht aber der Schiffbruch von 11 25[d], auch nicht durch ἐν Ἀσίᾳ, wenn er an der Küste stattfand, sei es bei der Abreise nach Troas 2 12, wobei er aber den Kor nicht leicht vor II bekannt werden konnte, oder bei der Rückkehr von der Zwischenreise nach XI 2f, oder aus unbekanntem Anlass. Wenn jedoch **10** καὶ ῥύεται hinter ἡμᾶς mit D[c]G Orig. zu lesen und nicht mit AD* pesch zu streichen ist, da das bestbezeugte

καὶ ῥύσεται gewiss nur Vorausnahme aus καὶ ἔτι ῥύσ. durch Abschreiber ist, so dauert die θλῖψις noch fort, beruht also am ehesten auf Verfolgung, sei es durch Juden oder Andre. Da P in Macedonien schreibt, kann er mit Ἀσία leicht Ephesus meinen, vielleicht ein Act 19 23—20 1 (s. zu 19 31) abgeblasstes Ereigniss, womit man I 16 9b Rm 16 3f 7 combinirt. Vgl. zu I 15 32. Θάν. sachlich = *Todesgefahr* wie 11 23. Ebenso **9** νεκρός = *dem Tode preisgegeben.* Uneigentlich, obschon in andrer Weise, auch Rm 4 17 19. Ἀλλά stände der in ἐξαπορ. liegenden Negation gegenüber, wenn es nicht noch leichter Selbstcorrectur wäre: nicht bloss passiv wurden wir völlig (ἐξ-) rathlos betreffs des Lebens (der Genetiv wie bei „entbehren"); *nein, vielmehr* selbst mussten wir auf die Frage nach unsrem Schicksal antworten usw. Und dies wirkt nach (deshalb das Perf.), damit usw. **11.** Πρόσωπον = *Person* ist ganz geläufig, wenn auch im NT höchstens noch Jud 16. Dass der Dank von vielen *Angesichtern* ausgehe, wäre ein unschöner Ausdruck. Διὰ πολλῶν besagt, wenn es nicht eine wohl nicht belegte neutrale Formel wie δι' ὀλίγων, διὰ πλειόνων (HFM) sein soll, ganz dasselbe; denn ἐκ πολλῶν προσώπων kann neben εὐχαρ. nicht heissen: *auf Grund* der Fürbitte *vieler Personen.* BLJ hält διὰ πολλῶν für Randerklärung zu ἐκ π. πρ. Intransitive Verba werden im Spätgriechischen gern durch transitiven Gebrauch handlicher gemacht; vgl. WIN 23 208f 236 und das schweizerische „etwas verdanken" statt: „für etwas danken". Χάρισμα ist die Rettung des P, aber natürlich im Hinblick darauf, dass sie die Weiterführung seines Amtes ermöglicht. So kommt er auf seinen Ruhm. Den Uebergang dazu bahnt ὑπὲρ ἡμῶν, das daher, obgleich neben τὸ εἰς ἡμᾶς χάρ. überflüssig, wohl nicht mit BLJ für Ergänzung des intransitiv gefassten εὐχαρ. am Rande zu halten oder mit BDcF in das an sich nicht unpassende ὑπὲρ ὑμῶν umzusetzen ist.

1. Dass P mit der Todesgefahr beginnt, liesse sich aus ihrem furchtbaren Eindruck wie ihrem Fortwirken (10) erklären. Dass er aber unter zehnmaliger Wiederholung von παρακαλεῖν bzw. παράκλησις den Segen seiner Leiden für die Stärkung der Kor zum Ertragen von Leiden zur Hauptsache macht, während Leiden der Kor doch weder vorlagen noch deutlich in Aussicht standen und P vielmehr das Misstrauen der Kor vollends zu zerstreuen hat, erklärt sich nur dann, wenn jene Wendung zugleich der Beseitigung dieses Misstrauens dient. Nicht nur, dass Leiden des einen Theils das beste Mittel sind, einen Streit vergessen zu lassen. Nach 6 9 hatte man in des P Leiden eine göttliche Züchtigung erblickt; dem gegenüber zeigt er eine göttliche Abzweckung derselben für seine Gemeinden auf. Der Briefeingang ist also nicht ein einfacher Erguss seiner Stimmung, sondern auf's Feinste darauf berechnet, einen Vorwurf zu widerlegen, ohne ihn zu nennen. 2. Ebenso vorsichtig ist die Fürbitte der Kor, durch die er wie durch ihr Dankgebet ihre Aussöhnung mit ihm besiegelt sehen möchte, 1 11 durch καὶ ὑμῶν neben die selbstverständliche der andern Gemeinden gestellt und direct nur an ῥύσεται geknüpft; dass sie schon während des Conflicts zu seiner Rettung beigetragen habe, bleibt offen, wird aber nicht ausdrücklich gesagt, da es als Anmaassung des P empfunden werden konnte.

3) **1** 12—**2** 4: Gegen den Vorwurf der Unlauterkeit in den Briefen, speciell bezüglich des angekündigten Besuchs in K. a) **1** 12—14: Allgemeines. Zu dem neuen Punkte geht P mit rascher Wendung über: Fürbitte und Dankgebet dürfen wir in Anspruch nehmen; 12 *Denn unser Ruhm ist dieser, das Zeugniss unsres Gewissens, dass wir in Heiligkeit* (bzw. *Schlichtheit) und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern*

in Gnade Gottes gewandelt sind in der Welt, in höherem Grade aber euch als Andern *gegenüber.* Κόσμος (zu I 1 20) will wohl die Offenkundigkeit bezeichnen. Vgl. 3 2ᶜ. Καύχησις eigentlich: *das Rühmen.* Aber das Gewissen (Exc. zu I 8 7) rühmt sich nie; es liefert durch sein Zeugniss nur *Grund zum Rühmen.* Und das Verlangen nach Fürbitte und Dankgebet der Kor wird nicht durch Rühmen, sondern nur durch einen Grund dazu motivirt. Dies auch gegen Hfm, der, obendrein unnatürlich, τὸ μαρτ. — ἡμῶν als Apposition und erst ὅτι als Ausführung zu αὕτη nimmt. Noch weniger glücklich Mr: *dieses unser Rühmen* (von dem noch gar nicht die Rede war) *ist das Zeugniss* usw. Also καύχησις doch = καύχημα (zu I 15 31). Θεοῦ wohl schon das 1. Mal: von Gott verliehen. Ἁγιότης könnte, weil nur noch Hbr 12 10 II Mak 15 2 vorkommend, zu ἁπλότης corrigirt sein; dieses steht aber mit εἰλ. besser auf Einer Stufe. Σοφία σαρκ. nicht intellectuell wie zu I 1 26, sondern sittlich: Klugheit im Dienste niederer, verwerflicher Regungen. Ihr gegenüber erwartet man eine Eigenschaft, wenn auch mit dem gen. auctoris θεοῦ. In seiner überraschenden Weise (XVIII 4 b am A.) setzt P nach I 15 10 dafür gleich den Urquell all seines Handelns. Περισσ. nicht als ob er sich Andern gegenüber gehen liesse. In K fand sich nur mehr Gelegenheit. 13 *Denn nicht Andres schreiben wir euch, als was ihr lest oder auch erkennt; ich hoffe aber, dass ihr bis zum Ende erkennen werdet,* 14 *wie ihr uns theilweise auch erkannt habt, dass wir euer Ruhm sind wie auch ihr der unsre am Tage unsres Herrn Jesus* (zu I 4 5). Ἀλλ' ἤ, schon im Classischen, aus abgeblasstem ἄλλο ἤ oder Mischung (vgl. zu I 6 18 14 5) von ἀλλά und ἤ. Sinn: *ausser*: Jes 42 19; *sondern*: Lc 12 51 Dtn 20 17 Ps 1 2 4; *sondern nur*: Dan 3 28 (Barn. 2 8). Handelt γράφομεν von frühern Briefen, so ist es als Beweis für ἀνεστρ. ganz unzureichend, weil viel zu speciell. Und doch kann mit γράφ. der gegenwärtige Brief nur dann gemeint sein, wenn man Mr's Deutung von ἐπιγιν.: *was ihr ohne Brief erkennt,* auch auf ἀναγιν. ausdehnt: wir schreiben euch in 12 14 nur, was ihr schon wisst. So beseitigt man allerdings den Anstoss, dass P inmitten des ganz allgemeinen Rühmens 12 14 auf einen speciellen Vorwurf eingeht. Allein ἀναγιν. ist im NT stets = *lesen,* und dann wird γράφ. ἃ ἀναγιν. entsetzlich trivial und zudem alles Zweckes bar. Man müsste also mit Blj u. A. ἀνα-, weiter aber auch (mit FG cop u. a.) das 2. ἤ oder gar γιν. ἢ καί oder (mit B) ἢ καὶ ἐπιγιν. tilgen, weil dann beide Verba einander zu ähnlich sind. Obendrein wäre 13 kaum noch Begründung für 12. Methodisch richtig nimmt nun Hnr auch zu ἐπιγνώσ. als Object den Inhalt der frühern Briefe, damit wenigstens 14 ebenso speciellen Inhalt hat wie 13. Ὅτι 14 ist hierbei = *denn.* Aber soll P den weitreichenden Gedanken, er sei der Ruhm der Kor wie sie der seinige am Tage des Herrn, zum Beweise für nichts Grösseres als für die Hoffnung aufbieten, sie würden seine Briefe richtig verstehen? Völlig jedoch scheitert diese Fassung an dem dann ganz seltsamen ἕως τέλους und an ἡμᾶς, das ebenfalls besagen müsste: den Inhalt unsrer Briefe. Der beste Beweis hierfür liegt darin, dass Hnr dieses ἡμᾶς in der wörtlichen Uebersetzung einfach auslässt, dass er bei Mr das ὅτι 14, welches er „Begründung des ἐλπίζω" nennt, auf derselben Zeile mit „dass" übersetzt, und dass Kk statt der in Beitr. 243 f gepriesenen Deutung Hnr's S. 310 am E. unsre sofort zu begründende ganz arglos selbst befolgt. Also geht P doch, nachdem er das ἀνεστρ. 12 durch Hinweis auf den Inhalt der frühern Briefe begründet hat, mit ἐλπ. 13 sofort wieder auf das Rühmen ganz im allgemeinen über.

Beides erklärt sich nun einzig dann, wenn an seinem Wandel vorzugsweise oder zuletzt seine Briefstellerei als unlauter bezeichnet worden war, während dieser Vorwurf bezüglich andrer Punkte sich bereits erledigt hatte. P geht mit energischen Schritten auf sein Ziel los. Mit „wir“ meint er spätestens hier nur sich selbst (zu 4), da γράφ. von den bemängelten frühern Briefen (vom jetzigen höchstens mit) handelt und zwar, wie die Identität der Vorwürfe in 12 und 17 zeigt, speciell von dem, was 15—17 mit „ich“ erwähnt wird. S. X 7b. Freilich erwartet man: ich meine nichts andres als was ich schreibe. Dieser Sinn ergiebt sich aber, wenn man ergänzt: als was ihr lesen *könnt* (vgl. zu I 2 14; eigentlich: was ihr darin lest, wenn ihr unbefangen lest), und γράφ. ist passend, weil die Zurückweisung eines Missverständnisses wirksamer lautet, man habe dies gar nicht *geschrieben,* als: man habe dies gar nicht *gemeint.* S. I 5 9—11. Auch λέγω und dico bedeuten: *ich meine*: I 1 12 10 29 Gal 3 17. Ebenso passt ἐπιγιν.: was ihr direct lest oder auch, wo nöthig, durch einfache Schlüsse aus meinen Worten ermittelt. Ὅτι 14 ist Object zu ἐπιγνώσ. wie zu ἐπέγνωτε, bei dem es durch ἡμᾶς im voraus angedeutet ist wie I 16 15. Ἕως τέλους blickt wohl wie I 1 8 schon auf die ἡμέρα τοῦ κυρ. 14, „sperrt“ sich aber mit diesem (so Hnr) keineswegs; es ist vielmehr ganz passend, dass die Kor ihr Verbundensein mit P, das am Tage des Herrn in's Licht treten wird, bis zu diesem Tage nie mehr verkennen sollen. Ἀπὸ μέρους scheint Gegensatz zu ἕως τέλ.; dies ist aber sprachlich unmöglich. Vielmehr: soweit ihr mir nicht mehr misstrauisch gegenübersteht. Einen Tadel soll es nicht enthalten, da dies sehr unvorsichtig wäre. Καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν hängt schon wegen ἡμᾶς nicht mit von ἐπέγνωτε ab. P schiebt das, was er auch 3 2 I 9 2 I Th 2 19f, natürlich stets nach Maassgabe von I Kor 15 10, betont, sehr fein als s e i n e Ansicht ein, um seinem Rühmen das Verletzende zu nehmen. Ἐν τῇ ἡμ. κτλ. gehört aber nicht bloss hierzu, da sonst wohl ἐστέ nöthig wäre. Vgl. XI 2 cd.

b) 1 15—17: Der Reiseplan insbesondere. 15 *Und auf Grund dieser Zuversicht wollte ich zuerst zu euch kommen, damit ihr eine zweite Gnadenwohlthat erhieltet,* 16 *und bei euch durchreisen nach Macedonien, und wieder von Macedonien zu euch kommen und von euch mich auf den Weg bringen lassen nach Judäa.* Δευτ. bezeichnet schon deshalb nicht den nächsten geplanten Besuch, weil hier nur das zu erwähnen Zweck hat, was durch die Abänderung anders geworden ist; der nächste wirklich ausgeführte Besuch aber, mochte er auch über Mac. erfolgen, wäre dann doch der 2. gewesen. Also beweist die Stelle nicht, dass P nur einmal in K gewesen war (IX 2). Δευτ. vielmehr gegenüber πρότ. Dieses also nicht zu ἐβουλ., das seiner auch nicht bedarf, und zu ἐλθεῖν nicht in dem Sinne: *zeitiger, als ich es ausführen konnte,* sondern nach 16: *früher als nach Mac.* Dies die 1. χάρις, die 2. innerhalb dieser geplanten Reise bei der Rückkehr aus Mac. nach K. Freilich stände ἵνα—σχ. besser hinter ὑμᾶς 16; vorausgenommen ist es wohl zur Gegenüberstellung von πρότ. und δευτ. S. noch zu 2 1, und Kk, Beitr. 176—179 205f. Χαράν in א^c^B statt χάριν ist Verdeutlichung, aber unrichtige, da P seine Ankunft nach Rm 1 11 15 29 wohl als eine Gnade G o t t e s (II 1 12) ansieht. 17 *Indem ich dies nun wollte, habe ich etwa sonach die Leichtfertigkeit geübt,* die ihr mir vorwerft (τῇ)*? oder beschliesse ich, was ich beschliesse, in Fleischesweise, dass bei mir das Ja Ja und das Nein Nein sei?* Wäre das 2. ναί bzw. οὔ Prädicat zum

1. wie Jak 5 12, so lautete der Vorwurf gerade auf Hartnäckigkeit. Auch steht 18 einfach ναὶ καὶ οὔ. Also: Ja und Nein *verbunden*. Aber dieser Hauptbegriff ist kaum ausgedrückt und doppeltes ναί und οὔ wie Mt 5 37 nicht motivirt. Die Conjectur τὸ ναὶ οὒ καὶ τὸ οὒ ναί hat viel für sich. Κατὰ σάρκα nur dann = ἐλαφρία, wenn ἵνα ganz abgeschwächt wäre: ich habe meinen Plan leichtfertig gefasst, *sodass*, wenn er zur Ausführung kommen müsste, neben dem Ja der Ankündigung das Nein des Ausbleibens *sich zeigt*. Und selbst dann müsste das Nein den Kor notificirt worden sein, wenn ὁ λόγος ἡμῶν 18 nicht ohne allen Zusammenhang mit 17 sein soll. Unzulässig also auch, weil auf Gleichheit von 17ᵃ und 17ᵇᶜ beruhend und zudem fast zu viel Vertrauen auf P voraussetzend: ich müsste denn (nisi forte) in Fleischesweise usw. Ἢ ἃ κτλ. vielmehr steigernd gegenüber 17ᵃ: Absicht, zu täuschen; κατὰ σάρκα = σοφία σαρκ. 12 gegenüber εἰλικρίνεια (s. zu 12f). Ausserdem ist ἅ verallgemeinernd. Ἵνα streng final freilich nur, wenn das 2. ναί bzw. οὔ prädicativ wäre; und selbst dann würde παρ' ἐμοί mehr für consecutive Fassung sprechen. Vgl. zu I 4 3. Vereinigung von Ja und Nein vollends kann nicht eigentlich Absicht sein. Wenigstens nicht des Beschliessenden (βουλ.). Eher des den Beschluss Mittheilenden; und dies mag vorgeschwebt haben, da es sich ja nach 13 um γράφειν handelt. Zur Sache vgl. XI 2c 5 XIII 5.

c) 1 18—22: Ueberlenkung auf einen tiefern Beweis der Wahrhaftigkeit. [18] *Treu*er Bürge *aber* ist *Gott, dass unser Wort an euch nicht Ja und Nein ist.* In πιστός muss das Verbürgen mit gedacht sein. Denn ὅτι steht nicht für εἰς ἐκεῖνο ὅτι wie Joh 2 18, wo σημ. δεικν. sachlich = *beweisen*, während hier εἰς ἐκεῖνο ὥστε nöthig wäre; und nicht belegt ist πιστὸς ὁ θεός als Betheurungsformel wie ζῇ κύριος, worauf z. B. I Sam 20 3 II 2 27 ὅτι folgt als sklavische Uebersetzung von כִּי, welches aber nicht = *dass*, sondern wie das weit häufigere אִם לֹא nach Gesenius, Hebr. Gramm. ²⁵§ 149 148 2 wohl = *wahrlich*. Doch war dieses ὅτι P vielleicht geläufig, da er es Rm 14 11 nach dem frei eingesetzten ζῶ ἐγώ (vgl. z. B. Jes 49 18) aus LXX stehen lässt. Λόγος nach 17 die Angabe über den Reiseplan, nach 19 die Heilsbotschaft. Δέ jedoch nicht etwa = *nun aber*, sodass die Frage in 17 zunächst unbeantwortet gedacht und daraus entschieden würde, dass etwas Grösseres, die Predigt, bei P zuverlässig sei. Dann müsste λόγος betont und von der Angabe über den Reiseplan deutlich unterschieden sein. Also will es sie und die Heilsbotschaft umfassen, und δέ = *vielmehr* gegenüber dem Nein, das hinter 17 gedacht ist. Diese Wendung gestattet einen tiefen Blick in des P ideales Denken. Er fühlt sich, weil er sein Evangelium als Wort Gottes weiss, so sehr von Gott durchdrungen, dass jedes Wort von ihm auch über ganz andre Dinge zuverlässig sein muss. Zugleich begreift man aber, dass den Kor solche Beweise wenig imponirten. In 23 fühlt dies auch P und greift zu dem einzig Möglichen, zu einer Betheurung; 19—22 aber versucht er seine Lauterkeit noch durch den Unterschied seines Evangeliums von dem seiner Gegner in K plausibel zu machen. [19] *Denn Gottes Sohn Christus Jesus, der unter euch durch uns verkündigte, durch mich und Silv und Tim, ist nicht Ja und Nein geworden, sondern Ja ist in ihm geworden,* d. h. zu Stande gekommen (Perf.). Γάρ an 4. Stelle legt den Ton auf θεοῦ. Die Judaisten, zu deren deutlicher Ausschliessung P den Silv und Tim (Act 18 5) nennt, brachten nach 11 4 einen andern Jesus, wogegen P

die ihm eigenste Voranstellung der Messiaspersönlichkeit Χρ. vor seiner irdischen Erscheinung als Ἰησοῦς anwendet. S. VIII 3b und über die paul. Namen für Jesus HST, PPt 422 1 am E.; Ws, bTh § 76 1; STEAD in: Expositor (London) 1888, 386—395; ZIMMER, ZwTh 1888, 326—328 332—334 337f. Vielleicht soll auf den ἄλλος Ἰησοῦς auch ναὶ καὶ οὔ passen, sofern er nur die nationalen, nicht auch die andern at. Verheissungen erfüllt. Darauf deutet: [20] *Denn so viel* es auch *Verheissungen Gottes* giebt, *in ihm* ist *das Ja* für sie vorhanden, *deshalb auch durch ihn,* auf seine Veranlassung hin *das Amen,* das nach I 14 16 die Gemeinde sprach, *Gott zu Ehre durch uns,* die wir von ihm zeugen. Ἐπαγγ. nicht solche wie Mt 1 22f 2 5f 15 17f 23, worauf P nie Werth legt, sondern wie Gal 3 8; sie erfüllen sich also sowohl im jetzigen als im künftigen Leben. Δι' ἡμῶν, also auch τῷ θεῷ πρὸς δόξαν nur zu τὸ ἀμήν, nicht auch zu τὸ ναί. [21] *Der aber, welcher uns mit euch festigt auf Christus hin und uns gesalbt hat,* ist *Gott,* [22] *der uns auch versiegelt und das Angeld des Geistes gegeben hat,* das *in unsern Herzen* ist. Diese Construction wie 5 5 ist leichter als die: *der Gott, welcher . . hat, ist der, welcher auch . . .* Insbesondere erwartet man bei letzterer καί vor statt nach ὁ. Das Beweisende scheint in beiden Fällen zu sein: die Zuverlässigkeit (βεβ., χρίσας) dürfen wir deshalb von uns behaupten, weil sie von demselben stammt, der uns auch etwas damit Zusammenhängendes (σφρ., ἀρρ.) verliehen hat, das Niemand anzweifelt. Genauer besteht der beweisende Zusammenhang zwischen 21 und 22 darin, dass Χρ. = τὸ πνεῦμα nach 3 17, also auch der Geist der Wahrheit ist, der eine Unlauterkeit zur innern Unmöglichkeit macht. Gott festigt durch ihn immer tiefer *in* die Gemeinschaft mit *Christus hinein* oder *in Bezug auf Chr.,* sodass man an ihm festhält. Denkbar wäre auch: weil 21, gilt auch 22; aber 21 ist eben nicht anerkannt. Wäre σφρ. und ἀρρ. = χρίσας, wogegen schon καί vor σφρ., so läge das Beweisende nur in θεός. Ἡμ. braucht überall nur P (und Silv und Tim) zu bezeichnen. Sicher bei χρ., was also, vielleicht im Wortspiel mit Χριστός, die Weihe zum Apostel bedeutet; denn σὺν ὑμῖν, was ebenso versöhnlich und klug ist wie καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν 14, kehrt hier nicht wieder. Jedoch das im Geiste(sbesitz) bestehende (zu I Th 5 8) Angeld oder Unterpfand schliesslicher Vollendung (5 5) oder die Bestätigung der Anwartschaft auf das ewige Erbe (σφρ. Eph 1 13 4 30) haben alle Christen. Also schwebt vielleicht vor: der *mich wie uns alle* versiegelt hat, zumal da ἐγὼ δέ folgt, wenn es auch zu θεός, nicht zu ἡμ. den Gegensatz bildet. Da 22ab nicht verschieden sind, heisst καί . . καί nicht: *sowohl . . als,* sondern: *auch . . und zwar.*

d) 1 23—2 4: Rückkehr zur positiven Angabe der Gründe des Ausbleibens. [23] *Ich aber* (zu 21 18) *rufe zum Zeugen Gott an wider* (Lc 9 5) *meine Seele, dass ich aus Schonung für euch nicht mehr nach K gekommen bin.* Ψ. als Sitz des Lebens, das P, wenn er lügt, verwirkt haben will. Gott ist eben zugleich Rächer, obgleich er hier nur Zeuge heisst. Wenig passend stände ψυχή, sofern sie den Beschluss des Fernbleibens gefasst hat. [24] *Nicht als ob* (zu II Th 3 9) *wir Herren eures Glaubens wären, sondern Mitarbeiter* mit euch (anders I 3 9) *sind wir an eurer Freude; denn im Glauben steht ihr.* Die Abwehr des Gedankens, dass P mit φειδ. doch das Recht des Strafens, also Herrschaft in Anspruch nehme, hätte nur auf κυρ. ὑμῶν, nie auf τῆς πίστ. geführt. Auch besteht neben dem Gegensatz zwischen κυρ. und συνεργοί nicht auch

noch ein den 1. nur abschwächender zwischen πίστις und χαρά (Hfm), da χ. als Gegentheil der λύπη 2 1 gar kein der πίστις coordinirtes Gebiet, sodass es auch συνεργοί τῆς πίστ. und κύριοι τῆς χαρᾶς geben könnte, sondern nur Ausführung des Begriffs συνεργοί ist. Τῆς π. steht also wohl nur, weil κυριεύειν τῆς π. P vorgeworfen worden war (VIII 2 b). Ob er dies mit dem Nebengedanken zurückweist, dass vielmehr die Judaisten es thun (11 20), steht dahin. Einen Gegensatz der Gebiete enthält nun aber doch: *bezüglich* (oder: *in der Sphäre*, wie ἐν I 16 13) *des Glaubens steht ihr*, bezüglich andrer Dinge nicht (jedenfalls liegt Hfm's: *durch den Gl.* noch weniger nahe). Hier aber erklärt er sich eben aus Abwehr des Vorwurfs des κυρ. τῆς π. Je nachdrücklicher P sagen muss, dass er zu rügen gehabt haben würde, desto mehr will er wenigstens den Glauben der Kor als ausser Frage stehend bezeichnen, zumal wenn er früher 13 5 geschrieben hatte. 2 [1] *Ich setzte mir aber dies fest, nicht wieder unter Betrübniss zu euch zu kommen.* Λύπη wegen λυπῶ 2 und φειδ. 1 23 die, welche P bringt. Indem er aber laut ἐμαυτῷ auch im eignen Interesse wegblieb, kommt schon hier und dann in 2 f die hinzu, welche er davon selbst hat. Die Reihenfolge der Wörter schwankt bei den beachtenswerthen Zeugen nur zwischen πρὸς ὑμᾶς und ἐλθεῖν. Λύπη bei der letzten Anwesenheit in K dadurch zu leugnen, dass man πάλιν nur zu ἐλθ., nicht mit zu ἐν λύπῃ zieht, ist also ebenso unmöglich, wie wenn man das Wiederkommen und darnach schon das frühere Kommen ἐν λύπῃ trotz 1 23 als ein briefliches denkt. Von den 14 Stellen, die nach Hnr S. 9 1 beweisen, dass πάλιν oft ohne Rücksicht auf die richtige Wortfolge eingereiht werde, sind 11 völlig correct, ebenso Joh 10 39 nach guter Lesart; II 1 16 erklärt sich einfach so: *und wieder*, nämlich *von Mac., zu euch zu kommen*, und Plato, Phädo 107 e enthält nur eine bekannte Feinheit der Wortstellung, ist aber ebenso wie II 1 16 weit entfernt, zu einem Missverständniss, wie es nach Hnr die Verbindung πάλιν ἐν λύπῃ wäre, Anlass zu geben. S. besonders noch Exc. 1 zu 13 2 und IX 1, sowie Kk, Beitr. 166 f 193—200. [2] *Denn wenn ich euch betrübe — und wer* ist es, *der mich erfreut*, d. h. erfreuen könnte (zu I 2 14), *ausser der, welcher von mir aus betrübt wird?* Da dieser es aber eben nicht thut, habe ich keine Freude. Ὁ λυπούμ. natürlich collectiv. Καί (Phl 1 22) ist weder hebraisirende Markirung des Nachsatzes wie Lc 2 21 u. ö., Win 408, noch das *auch*, welches dessen gleichzeitiges Eintreten besonders bei Epikern andeutet (Hartung I 130 f, Kg zu Thuc. II 93 3), noch wäre es auch nur in der affirmativen Wendung (Mr) motivirt: *so ist auch Niemand, der* usw. Am ehesten ist es das dringlich einfallende *und* wie Mc 10 26 u. ö., Win 406, das logisch = *sonach*, hier freilich, da ein Nebensatz vorhergeht, mit starkem Anakoluth (vgl. ἐγὼ δέ Act 11 17), doch bei der klaren Zusammengehörigkeit von 2 ab kaum mit Aposiopese hinter ὑμᾶς (Rck), die mit etwas anderem als eben mit 2 bc auszufüllen auch gar nicht passend wäre. Ein Komma hinter γάρ (Hfm) konnte vollends Niemand errathen, und statt λυπῶ müsste ἐλύπησα ἄν folgen. [3] *Und ich schrieb* (zu 4) *eben dies, damit ich nicht, wenn ich käme, Betrübniss hätte von denen her, von welchen her ich hätte Freude haben müssen, in dem Zutrauen*, das sich *auf euch alle* erstreckte, *dass meine Freude euer aller* Freude *ist* (XI 2 d). Πάντας wieder so gewinnend wie 1 14 21. [4] *Denn aus vieler Bedrängniss und Beklemmung des Herzens heraus schrieb ich euch unter vielen Thränen, nicht damit ihr betrübt würdet,*

sondern damit ihr die L i e b e erkänntet, die ich in höherem Grade als zu Andern (1 12) *zu euch habe.* Wortstellung zu I 6 4. Ueber einen frühern Brief sagt 7 8—12 fast genau das, was 2 3f 9 steht. Von diesem handelt also ἔγραψα 2 3f wie 7 12 2 9, vgl. I 5 9 11 I Joh 2 13ᵉf III 9, nicht von dem unter der Feder befindlichen wie nach antikem Gebrauch I 9 15 I Joh 2 21 26 5 13 Rm 15 15 Gal 6 11 Phm 19 21 I Pt 5 12 (nach Kk, Beitr. 255f bei P fast nur am Briefschluss), vgl. Phm 11 Phl 2 28 II Joh 12 Act 23 30 (15 27) II 8 17ᵇ 18 22 9 3, wofür 13 10 I 4 14 14 37 Gal 1 20 I Joh 2 12 13ᵃᶜ u. ö. das Präsens. Sogar Hnr, so unbequem ihm der Zwang (VI 4d) ist, den citirten Brief in I zu erblicken, entscheidet schliesslich so. Auf II würde die Beschreibung 2 4 ja auch nur für 10 1—13 10, gar nicht für 1—9 passen, was bei Einheit von 1—13 unerträglich ist (desto passender bei Abtrennung von 10 1—13 10; s. XIII 3). Und ἔγραψα 3 muss in dieselbe Zeit wie ἔκρινα 1 fallen, weil ἐλθών 3 in dieselbe wie ἐλθεῖν 1, und weil beim Kommen λύπη nur früher zu fürchten war, jetzt nach 7 7 11 13—16 gerade nicht mehr. Τοῦτο αὐτό 3 also nicht: die Verse 1f im vorliegenden Brief, sondern: den in ihnen jetzt wiederholten Grund des Ausbleibens, sodass der Inhalt von 1, also die Zurücknahme des cRP, doch ausdrücklich in dem frühern Briefe (dem Zwischenbriefe) stand (die Ankündigung des cRP also in einem noch frühern, der auf I folgte). Oder wie II Pt 1 5: *eben aus dem Grunde,* den ich jetzt 1f wiederhole. Ἔγραψα dann: *ich schickte einen Brief;* und in diesem braucht dann der Inhalt von 1 nicht ausdrücklich gestanden zu haben, sondern nur das Sachliche, das zur Vermeidung der λύπη beim nächsten Besuch dienen konnte. Auch hierbei kann der cRP vor dem Zwischenbrief angekündigt sein; aber auch erst i m Zwischenbrief, neben den ihn halb zurücknehmenden Clauseln. Zur causalen Fassung des τοῦτο αὐτό passt 3ᵇᶜ etwas directer als zur 1. Deutung. Doch auch Mittheilung des Beschlusses, jetzt nicht zu kommen, dient, natürlich neben den sachlichen Vorhaltungen, zur Vermeidung der λύπη beim nächsten Besuch, und τοῦτο αὐτό als Object liegt näher. S. X 7. Der Zweck jenes Briefes war also, die λύπη schriftlich abzumachen. Ebenso fein wie 5 7 12 aber leugnet P λύπη als Zweck, weil dahinter noch ein höherer stand (7 8f).

4) 2 5—11: Verzeihung für den Beleidiger (oder den Blutschänder?). Den Anschluss vermittelt nicht bloss der Begriff λύπη, die ja 1—4 P, 5—11 ein Andrer verursachen würde, sondern der Umstand, dass der Betreffende und seine Behandlung durch die Gemeinde die Hauptursache war, weshalb P bei früherer Ankunft hätte λύπη bringen müssen. [5] *Wenn aber einer betrübt hat, so hat er nicht mich betrübt, sondern theilweise, damit ich nicht beschwerlich falle, euch alle.* Object zu ἐπιβαρῶ ist nicht πάντας ὑμᾶς, da dann als positiver Gegensatz zu οὐκ ἐμέ nur ἀπὸ μέρους übrig bliebe. Aber auch nicht πάντας allein. Dabei würde ὑμᾶς, von λελύπ. abhängig, ganz isolirt nachhinken, und beschweren würde P durch Weglassung des ἀπὸ μ., also durch die uneingeschränkte Aussage, dass die Kor von dem Schuldigen beleidigt worden seien, gar nicht sie alle, sondern nur die Minorität, die es mit ihm hielt; statt πάντας müsste also etwa τοὺς λοιποὺς stehen. Auch τὶς ist nicht Object zu ἐπιβ. So Mr: euch alle hat der Blutschänder, damit ich ihm nicht zu viel Schuld aufl-ade, nur gewissermaassen betrübt, ernstlich nur seine nächsten Verwandten. Diese Milderung schwächt den Gegensatz zwischen ἐμέ und πάντας ὑμᾶς und ist zwecklos, da derselbe ja nicht die Schuld erhöhen, sondern nur die Bezeichnung

der verletzten Personen richtigstellen will. Uebrig bleibt also nur, dass ἐπιβ. intrans. ist. Sinn dann am besten nach I Th 2 9 II 3 8: durch Uebertreibung beschwerlich fallen, d. h. zu viel sagen. Ἀπὸ μ. also wie 1 14 der Zahl nach: einen Theil von euch; nicht oder wenigstens nicht in 1. Linie dem Grade nach wie bei Mr. Freilich scheint ἀπὸ μ. dann unvereinbar mit πάντας. Es steht neben diesem in der That nur wegen Ineinanderschiebung zweier Gedanken. Eigentlich wollte P nur sagen: nicht mich hat er betrübt, sondern euch alle. Allein dies hätte eben die Minorität verletzt; deshalb schiebt er sofort ein: ἀπὸ μ., ἵνα μὴ ἐπιβ., schliesst aber den Satz doch so, wie er ursprünglich angelegt war, und dies um so mehr, als das blosse ὑμᾶς nach der Einschaltung zu isolirt gewesen wäre, ausser ihm aber nur ein matterer Gegensatz zu ἐμέ in 3. Person, etwa τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν zu Gebote gestanden hätte. [6]*Etwas Hinreichendes* ist *dem Betreffenden* (zu I 16 16) *diese* jetzt vollzogene *Bestrafung durch die Mehrzahl,* [7]*sodass ihr im Gegentheil (vielmehr) vergeben und trösten mögt, damit nicht durch die erhöhte Betrübniss der Betreffende verschlungen werde* in Verzweiflung an seinem Heil. Aus dem jetzt erst gefällten Urtheil in 6 kann ὥστε nicht eine frühere Thatsache folgern; also ist es unerlässlich, *mögt* zu ergänzen. Vgl. zu I 2 14. [8]*Deshalb ermahne ich euch, Liebe gegen ihn zu beschliessen,* d. h. vielleicht: ihn durch Beschluss wieder in den brüderlichen Verkehr aufzunehmen. Der unbestimmte Ausdruck soll vermuthlich der Autonomie der Gemeinde möglichst wenig vorgreifen. [9]*Denn dazu schrieb ich auch,* ihr solltet ihn bestrafen, *um eure Bewährtheit zu erkennen, ob ihr* nämlich *zu allem gehorsam wärt.* Noch grösseres Zutrauen drückt die übrigens sehr leichte (zu I 3 10) Variante ᾗ (nur in AB) statt εἰ aus. Ἔγραψα s. zu 4. Ganz unmöglich: dazu schreibe ich jetzt auch, ihr sollet Liebe beschliessen, um usw. Denn zur Aufhebung einer so mühsam zu Stande gekommenen Strafe gehört nicht viel Gehorsam, und nach 10 folgt P den Kor in der Verzeihung vielmehr erst nach. Freilich scheint dann die durch καί geforderte Identität von 9bc und 8 wegzufallen. Καί fügt nämlich nicht etwa zu mündlichen Verhandlungen, die bei der Zwischenreise stattgefunden haben könnten, die schriftlichen; denn erstere konnten, wenn P laut καί damals schon dasselbe gewünscht hatte, brieflich gar nicht eine Bestätigung erhalten, die so wichtig gewesen wäre, um hier ohne Zurückgreifen auf die mündlichen Abmachungen erwähnt zu werden. Wegen γάρ will καί vielmehr die Uebereinstimmung des Verhaltens der Minderheit in K, welchem P jetzt in 8 beitritt, und der Forderung des frühern Briefs markiren. Dies gewinnt man aber nur indirect, indem man *nur* zu εἰς τοῦτο ergänzt (zu I 4 2), was durch καί freilich nicht nahegelegt ist. Sinn: denn mit meiner jetzigen Mahnung zur Verzeihung stimmt es *auch* überein, dass ich *nur* dazu Bestrafung gefordert habe, um euern Gehorsam zu erproben. Soll P nun verzeihen können, so müsste diese Probe eigentlich völlig befriedigend ausgefallen sein, wogegen Exc. 1b. P erklärt sich aber befriedigt und sagt sogar sehr entgegenkommend εἰς πάντα, was buchstäblich gefasst unwahr wäre; gemeint ist nur: selbst zur (ausreichenden) Bestrafung eines bis dahin von euch nicht Bestraften. Das, was doch noch fehlte, schlägt P ausdrücklich nieder: [10]*Wem ihr aber etwas vergebt,* dem vergebe *auch i c h* es; *denn* (zu I 5 7) *i c h* habe, *was ich verziehen habe, w e n n ich* überhaupt *etwas verziehen,* d. h. zu verzeihen gehabt *habe, euretwegen* verziehen und zwar *im Angesichte Christi,* [11]*damit wir nicht übervortheilt werden vom Satan;* [11] *denn*

nicht sind wir, d. h. bin ich (zu 1 4) *über seine Gedanken in Unkenntniss.* 10 bildet zugleich einen 2. Beweggrund für 8. 10ᵃᵇ kann noch als mattherzige Nachgiebigkeit erscheinen; aber δι' ὑμᾶς, was natürlich nicht als idem per idem bedeutet: *weil ihr vergebt,* bringt den tiefern Grund, der durch ἐν προσώπῳ Χρ. zugleich als religiöser bezeichnet und in 11 ausgeführt wird (Exc. 6), wobei νοήμ. und ἀγν. ein Wortspiel bilden. S. noch zu 13.

1. Die Sachlage ist die, dass eine durch P geforderte Strafe a) nur von der Mehrheit verhängt worden war. Ὑπὸ τῶν πλειόνων liesse P wegen 9ᶜ gewiss weg, wenn es sich (so Hnr) um einen von Allen auch nur befolgten Mehrheitsbeschluss handelte. b) Αὕτη nebst ἱκανόν 6 verräth, dass diese Strafe milder als die durch P brieflich geforderte war. Deshalb geht ἱκ. auf ihre Schwere, nicht auf ihre Zeitdauer. c) Die Minorität war noch milder gesinnt. Dass sie eine strengere Bestrafung gewünscht habe, folgert Kk, Beitr. 302 f aus ἱκ. und ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων 6, was einen Gegensatz ἡ ἐπιτ. ἐκείνη ἡ ὑπὸ τῶν ἐλασσόνων voraussetze. Allein Beides kann seinen Gegensatz ebenso gut in der ursprünglichen strengern Strafforderung des P haben, und ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων speciell darin, dass eigentlich Alle sich wenigstens an dieser gelindern Bestrafung hätten betheiligen sollen; trotzdem aber solle dieselbe ἱκανόν sein. Kk's Fassung scheitert besonders an ἀπὸ μέρους 5 (s. Erkl.) Er deutet dies so: im Vergleich mit dem vollen Maasse des P hätten die Leser nur einen je nach ihrer Herzensstellung zu ihm grössern oder geringern Bruchtheil von Betrübniss empfangen. Dadurch wird aber πάντας ὑμᾶς zweckwidrig abgeschwächt. P musste gerade sagen, dass das volle Maass der Kränkung auf die Kor falle; wieviel davon sich jeder zurechnen wollte, darauf kommt nichts an. Zu einer Einschränkung konnten also nur Gesinnungsgenossen des Frevlers Anlass geben, deren Existenz das Urtheil in dieser Allgemeinheit unmöglich machte. Hiergegen kann auch πάντων 7 13 15 nicht beweisen, dass die Minorität von der Majorität nur durch Strenge, nicht durch Milde sich unterschieden habe. S. u. 3. d) Aus besondern Gründen (s. u. 2 6) verzeiht P und ermahnt die Gemeinde, dies zum Beschluss zu machen. Die Initiative der Verzeihung aber liegt nicht bei ihm. Das Entscheidende ist 10ᵃᵇ; aus 10ᶜᵈᵉ folgt des P Initiative nicht, und in 7 fordert P nur den Abschluss. Der Beginn der Verzeihung durch die Gemeinde aber, welchem P sich anschliesst, lag schon in dem Verhalten der Minorität und der Milderung der Strafe durch die Majorität gegenüber der ursprünglichen Forderung des P, ausserdem aber wahrscheinlich in der ihm durch Tit gemeldeten Geneigtheit zu weiteren Schritten. 2. Gewöhnlich deutet man 5—11 und 7 8—12, was hier sofort mit zu behandeln ist, da seine Beziehung auf diese Sache wohl Niemand bestreitet, auf den Blutschänder. Hiergegen lässt sich nicht sagen, dieser müsse sofort ganz nach des P Anweisung I 5 3—5 bestraft worden sein. Eine vielfach ähnlich gravirte Mehrheit und andrerseits die Judaisten, denen zwar nicht an Schonung des Sünders, aber an Entfremdung der Gemeinde gegenüber P lag, konnten durch Schlagworte, wie sie II 1 24ᵃ 7 2ᵇᶜ zurückgewiesen werden, die Bestrafung allerdings hintertreiben und schliesslich nur halb zur Ausführung gelangen lassen. Weit schwerer schon lässt sich annehmen, dass P wegen dieser Gefahr ohne Schaden seiner sittlichen Entschiedenheit sich mit der geringern Strafe zufrieden geben konnte, zumal da wahrhafte Reue des Sünders nicht sicher erkennbar ist. Dieser steht unter dem Druck der ἐπιτιμία, deren Folgen laut 8 noch fortdauern, und von der daraus hervorgehenden λύπη ist zu befürchten, dass sie ihn zur Verzweiflung bringen könnte. Ob dies die gottgemässe Traurigkeit von 7 9 f oder die Traurigkeit der Welt ist, steht dahin. 3. Dass P aber vollends die Strafe von vorn herein nur zur Prüfung des Gehorsams, nicht um der Sache willen gefordert hätte (2 9 7 12), wäre fast frivol. Und kaum erträglicher ist es, die That, die im Grunde ein λυπεῖν Gottes war, so ausschliesslich als λυπεῖν der Gemeinde zu fassen, dass es in deren Willen stand, die Strafe zu erlassen. Ausgezeichnet dagegen passt beides, wenn es sich um eine Beleidigung gegen P handelt. So VIII 5 XI 2 mit Bleek, StK 1830, 629—631, Einl. § 149 a, Ew, Hgf, ZwTh 1864, 168 f u. ö., Scholten, ThT 1878, 588, Wzs 306—310 = ²294—298, JdTh 1876, 630—635, Brückner 134 179, Bschl, Pfl (s. u. 4 b). Mag sie auch gegen sein

Apostelamt gerichtet sein: verfolgt musste sie nur so lange werden, als die Gemeinde sich daran mitschuldig machte, und mit deren Rückkehr zum Gehorsam durch Auferlegung einer ἐπιτιμία war der Zweck der Strafforderung in der That erreicht (vgl. 7 12), sobald gegründete Hoffnung bestand, auch die Zurückhaltung der Minderheit noch zu überwinden; und dies ist nach 7 7—11 der Fall. Der 2 5[b] abgewehrte Verdacht, dass P die Bestrafung um seinetwillen gefordert, lag gegenüber dem Blutschänder nicht einmal sehr nahe, im höchsten Grade dagegen bei einer Beleidigung. Und hier zeugt es nun von ebenso viel Feinheit wie Ueberlegenheit, wenn P 5 10 (εἴ τι κεχ.) erklärt, sie treffe nicht ihn, sondern die Gemeinde, da diese eigentlich hätte für ihn eintreten müssen. Hiergegen nimmt sich der Einwand, P habe οὐκ ἐμὲ λελ. als ehrlicher Mann nicht sagen können, geradezu plump aus, zumal da in so rhetorischen Sätzen mit οὐ . . ἀλλά wie I Th 4 8 Joh 12 44 Lc 10 20, Win 462f das 1. Glied nicht strict verneint, sondern nur als nicht in Betracht kommend bezeichnet werden soll. 4. Nach 2 5 ist nun aber 7 12 zu deuten. a) Isolirt betrachtet könnte ja der ἀδικηθείς, d. h. *der Geschädigte*, der Vater des Blutschänders sein, obgleich der Verdacht, dass um seinetwillen die ganze Sache von P in Scene gesetzt sei, merkwürdig genug bleibt. Aber nicht nur, dass der Vater, dessen Kränkung I 5 sonst auch gewiss berührt wäre, jedenfalls todt war (Exc. 1 zu I 5 5): die genaue sachliche Uebereinstimmung des positiven Schlusssatzes mit dem von 2 5 bzw. 9 fordert eine Parallele auch zu οὐκ ἐμὲ λ., und dann ist der ἀδικηθείς, d. h. *der Beleidigte*, eben P und die Wendung ebenso fein wie 2 5. b) Etwas auffällig bleibt allerdings, dass P sich in 3. Person als ἀδικηθείς und dann sofort wieder durch ἡμεῖς bezeichnet, und dass ἀλλ' einen scharfen Gegensatz nur dann brächte, wenn der ἀδικηθείς von P verschieden wäre. Nach Bschl, StK 1865, 253 f ist Tim der in K Beleidigte, was auch Pfl, Urchr. 106 f neben obiger Deutung auf P für möglich hält. Kk, Beitr. (280—) 303—308 vermuthet, ein Gemeindeglied habe ein andres in seinem Rechte, vielleicht nach I 6 8 10 durch πλεονεξία, schwer gekränkt (deshalb auch πλεον. II 2 11) und sei trotz der Aufforderung des P von der Gemeinde nicht bestraft worden, bis der Zwischenbrief dies bewirkte. Allein οὐκ ἐμὲ λελ. 2 5, dessen obige Deutung Kk 283 theilt, verliert bei Kk noch deutlicher alle Kraft als bei Bschl. Betrübt hätte ja den P nicht sowohl der ἀδικήσας als die Gemeinde durch ihre Connivenz; man erwartet also 2 5[b] eher: οὐχ ἵνα λελ. Die Bestrafung ferner konnte P nicht sowohl um seiner Person als um des verletzten Rechts willen fordern; 7 12 wäre also passender: σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ τοῦ δικαίου oder τῆς ἀληθείας. Und neben der richterlichen Gewalt der Gemeinde (III 5 b) ist κἀγώ 2 10 kaum am Platze. Aber auch ἀπὸ μέρους 2 5 wird unverständlich, da eine Rechtsverletzung viel unbedingter von Allen gleichmässig beurtheilt werden musste als eine Beleidigung, die manche für sachlich richtig halten konnten. c) Der ἀδικηθείς ist also doch P. Der Gegensatz mit ἀλλά 7 12 wäre tadellos, wenn etwa stände: οὐδὲ ἕνεκα τοῦ εἰς ἐμὲ ἀδικήματος, da hierdurch das Thun des ἀδικήσας deutlich von dem mit ἀλλά eingeführten der Gemeinde geschieden wäre. So lässt sich aber auch ἀδικηθέντος ohne jede Schwierigkeit verstehen; das Masc. ist einfach im sprachlich strengsten Gegensatz zu ἀδικήσαντος gewählt. d) Als Neutrum ist ἀδικηθέντος trotz der Angemessenheit von ἀδικήματος nicht zu nehmen; denn die Hauptsache, εἰς ἐμέ, würde fehlen, und ἀδικηθέντος wäre, auf die Beleidigung gedeutet, neben ἀδικήσ. überflüssig, auf die Blutschande bezogen würde es die unter 2 betonte Unzuträglichkeit nur verstärken. 5. Undurchführbar ist die Auskunft Bleek's (s. o. 3), der Blutschänder habe, als er bestraft werden sollte, obendrein jene Beleidigung ausgestossen. Entweder war er excommunicirt und stand dann nicht mehr unter der Jurisdiction der Gemeinde, oder er war es nicht, und dann konnte über seiner 2. Verschuldung die 1. nicht in Vergessenheit gerathen. 6. Die Deutung auf den Blutschänder stützt man sogar auf die Wiederkehr von τὶς, ὁ τοιοῦτος und σατανᾶς 2 5—7 11 aus I 5 1 5, als ob nicht in jedem Straffalle ein „Gewisser" und ein „Betreffender" vorkäme und der Satan bei P nicht überall die Hand im Spiele hätte, wo es dem Reiche Gottes zu schaden gilt. Ja, da πλεον. II 2 11 auf das Verlorengehen der Seele des Blutschänders gegenüber I 5 5[b] zu deuten wäre, hiesse δι' ὑμᾶς II 2 10: damit auch ihr durch Verzeihung ihn retten helft. Dies ist aber kaum möglich und jedenfalls kein Grund (γάρ), den Kor im Verzeihen

nachzufolgen (s. o. 1 d). Ebenso wenig übrigens, wenn das Verlorengehen der Seele des Beleidigers in Frage stände. Ausgezeichnet aber passt auf diesen alles in andrer Wendung: der Satan benutzt die Forderung seiner Bestrafung dazu, die Gemeinde zu entzweien und dem P zu entfremden; um dies zu verhüten, übt P Verzeihung. Für Deutung auf den Blutschänder beweist auch ἁγνούς 7 11 nicht, da es selbst bei dieser gar nicht = *keusch* wäre. S. Erkl. 7. Ernstlich kommt nur die Frage in Betracht, worin die Beleidigung bestanden habe. P geht auf so viele und schwere widerlegend ein (VIII 2 f), dass man kaum weiss, was für eine unerhört genug war, um ihn zu einer solchen Maassregel zu bestimmen, neben welcher sachliche Widerlegung ihm doch wohl unter seiner Würde schien. Doch kann auch eine an sich minder schlimme dadurch eine besondre Schwere erhalten haben, dass sie von einem hervorragenden Gemeindeglied oder in öffentlicher Gemeindeversammlung ausgestossen und ohne Erwiderung geblieben war. Am ehesten möchte man sie in 10 10 f suchen, weil hier ein Singular steht. Allein gerade der Vorwurf der Kraftlosigkeit in Auftreten und Rede ist kaum schwer genug, und der Sing. ist jedenfalls collectiv. Ebenso 10 7, da das Χριστοῦ εἶναι gar nicht auf einen Einzelnen beschränkt sein kann. Aus sachlichen Gründen nicht sehr wahrscheinlich ist der Vorwurf des Wahnsinns (zu 5 13). Auch 11 1 16 wird er mit zu wenig Indignation erwähnt, besonders wenn 11 zum Zwischenbrief gehört. In der Benennung Pseudapostel oder Satansdiener wird die Beleidigung ebenfalls nicht bestanden haben, da P diese 11 13—15 zu direct zurückgäbe. Dagegen lässt sich vielleicht an Geschlechtliches denken, was zumal der Strenge des P in I 5—7 gegenüber ein furchtbarer Vorwurf wäre. Auch der Anforderung, dass sich nach II 2 5 eigentlich die ganze Gemeinde getroffen fühlen musste, genügt dies, sofern P voraussetzt, dass ihr die Ehre ihres Apostels als ihre eigne gilt. Hierauf könnte ἁγνότης 6 6 deuten; eine so leise Berührung brauchte P nach Beilegung der Sache nicht mehr zu vermeiden. Oder es könnte Jemand seine Christuserscheinung vor Damaskus als Blendwerk des Satans oder als Act des Zornes Gottes oder Christi bezeichnet haben wie noch die pseudoclementinischen Homilien XVII 19 *), die dies zu Ende des 2. Jahrh., als der Streit mit P gänzlich vergessen war, nimmermehr neu aufgebracht, sondern nur von seinen Lebzeiten her bewahrt haben können (vgl. Exc. zu Act 9 22). Keinesfalls scheitert die Hypothese wegen Mangel an Stoff zu einer Beleidigung. 8 a) Der Einwand, um einen Beleidiger könne es sich nicht in einem Briefe handeln, der selbst so verletzend gegen die Gegner sei, gilt auch dann, wenn 10 1—13 10 zum Zwischenbrief gerechnet wird, der die Bestrafung forderte, ist aber nicht ausschlaggebend. P hielt seine heftigen Ausbrüche eben für erlaubt, weil für sachlich richtig und im Interesse des ewigen Heils der Kor gethan, während er in der Beleidigung zugleich eine Verleumdung erblickte. b) Deshalb irrt auch Klp, wenn er meint, P denke zu gross, um sich wegen eines so tief stehenden Judaisten, der überdies die allgemeine Meinung nur etwas lärmender aussprach, zu einer so extremen Maassregel hinreissen zu lassen, und jener sei für gefährliche Zerknirschung gewiss zu hart gesotten gewesen, zumal wenn ihm ein Theil der Gemeinde noch Rückhalt bot. Dies fällt weg, sobald

---

*) Εἰ μὲν οὖν καὶ σοὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν δι' ὁράματος ὀφθεὶς ἐγνώσθη καὶ ὡμίλησεν, ὡς ἀντικειμένῳ ὀργιζόμενος, διὸ καὶ δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ἢ καὶ δι' ἀποκαλύψεων (II 12 1) ἔξωθεν οὐσῶν ἐλάλησεν. εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν (-ίας?) πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς· δυνατόν ἐστι, διὰ τί ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσι παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος; πῶς δέ σοι καὶ πιστεύσομεν αὐτό, κἂν ὅτι ὤφθη σοι; πῶς δέ σοι καὶ ὤφθη, ὁπότε αὐτοῦ τὰ ἐναντία τῇ διδασκαλίᾳ φρονεῖς; εἰ δὲ ὑπ' ἐκείνου μιᾶς ὥρας ὀφθεὶς καὶ μαθητευθεὶς ἀπόστολος ἐγένου, τὰς ἐκείνου φωνὰς κήρυσσε, τὰ ἐκείνου ἑρμήνευε, τοὺς ἐκείνου ἀποστόλους φίλει, ἐμοὶ τῷ συγγενομένῳ αὐτῷ μὴ μάχου. πρὸς γὰρ στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιον ἐκκλησίας (Mt 16 18), ἐναντίος ἀνθέστηκάς μοι. εἰ μὴ ἀντικείμενος ἦς, οὐκ ἄν με διαβάλλων τὸ δι' ἐμοῦ κήρυγμα ἐλοιδόρεις, ἵνα ὃ παρὰ τοῦ κυρίου αὐτὸς παρὼν ἀκήκοα λέγων μὴ πιστεύωμαι, δηλονότι ὡς ἐμοῦ καταγνωσθέντος καὶ ἐμοῦ ἀδοκίμου ὄντος. ἢ εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις (Gal 2 11), θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς καὶ τοῦ ἐπὶ ἀποκαλύψει μακαρίσαντός με (Mt 16 17) καταφέρεις (-φρονεῖς?). ἀλλ' ἐπείπερ (εἴπερ?) ἀληθῶς τῇ ἀληθείᾳ συνεργῆσαι θέλεις, μάθε πρῶτον παρ' ἡμῶν, ἃ ἡμεῖς παρ' ἐκείνου ἐμάθομεν, καὶ μαθητὴς ἀληθείας γεγονὼς γενοῦ ἡμῖν συνεργός.

der Beleidiger ein (hervorragendes) Gemeindeglied war; aber auch ohne dies konnte, da die Gemeinde die Beleidigung nicht zurückwies, solche Seelengrösse dazu führen, dass P allen Einfluss auf sie verlor. Auch Hnr's Einwand II 16, blosse persönliche Beleidigung könne nie zu gefährlicher Zerknirschung führen, erledigt sich, wenn ein Gemeindeglied sie sich hatte zu Schulden kommen lassen, das dabei gegen besseres Wissen handelte. c) Wenn endlich Klp meint, die Sache des Blutschänders müsse, auch wenn er ausgestossen wurde, Nachwehen hinterlassen haben, so geschieht dem in XI 5 c Genüge. Uebrigens wäre auch freiwilliger Austritt des Mannes denkbar (Kk, Beitr. 297).

5) 2 12f: Fortsetzung der Erzählung im Anschluss an 1 8—10. [12]*Als ich aber nach Troas kam zur* Verkündigung der *Heilsbotschaft über Christus* (zu I Th 1 5 2 2) *und eine Thür* (zu I 16 9) *mir geöffnet war im Herrn,* sodass Christus die Sphäre war, in der ich mich bei meiner Wirksamkeit befand, [13]*habe ich keine Ruhe gehabt in meinem Geist, weil ich meinen* christl. *Bruder Tit* (7 6f) *nicht fand,* [[13]] *sondern ich verabschiedete mich von ihnen,* den Brüdern in Troas, *und zog aus nach Macedonien.* 12. Καί verbindet einfach die beiden durch ἐλθών und den gen. absol. ausgedrückten Zeitsätze; weniger leicht ist es: *auch* = καίπερ, obwohl dies sachlich richtig wäre. 13. Ἔσχηκα bezeichnet den Zustand als damals definitiv und ausschlaggebend; dass seine Folgen bis jetzt fortwirken, ist weder sprachlich nöthig (Win 254) noch hier durchführbar. Πνεῦμα, das dem P von Natur eigne (Exc. zu I Th 5 23), aber mit dem göttlichen geeint, ersetzt am ehesten unser: *Gemüth.* Aber nicht: *für* mein G., weil vielmehr: innere Ruhe *für* das εὐαγγέλιον.

Das Ganze ist bei aller Absicht, zu zeigen, wie sehr P die Wiedergewinnung seiner Kor am Herzen lag, doch zugleich ganz schlicht briefgemäss und musste an die Reihe kommen, nachdem 1 23—2 4 und noch vorher 1 8—10 erzählt und im Anschluss an jenes der Fall des λυπήσας erledigt war. Dass es an 2 4 chronologisch nicht anschliesst, darf nicht irre machen; 1 8—10 vorauszunehmen hatte P gute Gründe (Exc. zu 1 11), ebenso aber, sich 2 14 zu unterbrechen (s. vor 14). Nichts also zwingt zu der Annahme, 12f sei ursprünglich hinter 1 22 oder gar 1 16 (s. Blj) oder (so Laurent, nt. Studien 24—28) von P als Randnote zu 1 16 geschrieben, oder (so Vlt 296—299), 1 24bc 2 3de (πεπ. κτλ.) 5—11 (auch 2?) sei, zugleich weil darnach der Zwischenbrief 10—13 vom Blutschänder statt vom Beleidiger gehandelt habe, Interpolation, deren günstiger Inhalt unmöglich sei vor und neben dem ungünstigen 1 24a 2 1 (2?) 3abc 4 12f, der doch von einer früheren Zeit handelt (abgesehen von 3de, was aber absichtlich mildert).

6) 2 14—4 6 vertheidigt P, anscheinend ohne Anschluss an das Vorhergehende, in begeisterten Worten seine gottgeordnete Stellung als Apostel (2 14—17) im allgemeinen, 3 1—6a unter Hinweis auf seine Erfolge), sodann ihren specifischen Charakter gegenüber dem judaistischen Buchstabendienst (3 6b—11 durch Gegenüberstellung der at. und der nt. Religion überhaupt, 3 12—18 speciell durch Ausdeutung der Decke auf des Moses Angesicht), endlich seine Verwaltung derselben (4 1—6, wozu ein Ansatz schon 3 12f). Wie 4 7—6 10 voll Polemik gegen seine Gegner in K bzw. Auseinandersetzungen zur Wiedergewinnung der Gemeinde war der Abschnitt nothwendig vor dem befriedigten, ja gehobenen Abschluss einzuflechten, den die Fortsetzung zu 2 13 in 7 6—16 mit sich brachte. Mag der Dankruf 2 14 sich P unwillkürlich aufgedrängt haben, seine Fortspinnung ist fein bedacht. a) 2 14—17. [14]*Gott aber sei Dank, der uns jederzeit in Christus triumphiren lässt und den Geruch seiner Erkenntniss offenbar macht durch uns an jedem Orte.* Gegenüber οἱ πολλοί 17 schliesst ἡμᾶς höchstens die nächsten Mitarbeiter ein, nach 3 1 nicht einmal diese.

Vgl. zu 1 4. Θεῷ hat keinen Nachdruck, weil in 12f keinen irgend wichtigen Gegensatz. Wegen πάντοτε und ἐν παντὶ τόπῳ scheint der Dankruf durch die Erfolge in Macedonien veranlasst. Aber s. 7 5. Und 2 12f wollte gerade zeigen, wie sehr sich bei P alles um die Wiedergewinnung der Kor dreht. Auch spräche er ohne den Blick auf seine dortigen Gegner schwerlich von ἀπολλ. wie 4 3. Also meint er seinen Sieg in K, wie ihn Tit gemeldet, und verallgemeinert dies nur deshalb durch πάντοτε und ἐν παντὶ τόπῳ, um es noch nicht zu nackt zu sagen. Um so nöthiger ist die allerdings nur für ähnliche Verba, nicht für θριαμβ. selbst belegte factitive Deutung (zu 1 11). Denn dass Gott P als sei es vor Damaskus, sei es immer von neuem Besiegten im Triumphzug aufführe, wäre zwar ganz so demüthig wie I 15 9f, hat aber hier gar keinen Bezug und wird durch δι' ἡμῶν aufgehoben, sodass sich Hnr 1887 nur zu dem bei Mr-Hnr 1883 wie 1890 als ganz unantik verurtheilten triumpho nos ostendit ut victoriae suae m i n i s t r o s zu flüchten weiss. Der Triumph ist P verliehen in der Sphäre, d. h. Sache Christi (wie 12 ἐν κυρίῳ), indem Gott durch ihn seine Erkenntniss wie 4 6 oder wegen 2 15 die über Christus so kundmacht, wie beim Triumphzug der Weihrauchduft alles durchdringt. Γνώσεως also gen. epexeg. (zu I Th 5 8), und zwar als specifisch paulinische gegenüber den Judaisten (VIII 3b). Nur so erklärt sich die Betonung: [15]*Denn C h r i s t i Wohlgeruch sind wir für Gott* zur Ehre *unter den Gerettetwerdenden und unter den in's Verderben Gehenden,* [16]*den Einen ein Geruch aus Tod zu Tod, den Andern ein Geruch aus Leben zu Leben.* **15.** Mit der Scheidung der σωζ. und ἀπολλ. (I 1 18) geht nun P sofort äusserst scharf gegen seine 11 13—15 charakterisirten Gegner vor. Ὀσμὴ εὐωδίας ist nach Lev 1 9 und oft Kunstausdruck des Opferritus, εὐωδία aber auch sonst üblich; und Erkenntniss wird nicht geopfert. Also nach 14 wohl: ein von Christus duftender (weniger leicht: bewirkter) Wohlgeruch. Dies bleibt P und sein Evangelium auch in seinen vernichtenden Wirkungen an seinen Widersachern, wie auch, übrigens ohne Ton, θεῷ andeutet. Aber **16** neben θαν. passt doch nur ὀσμή, nicht εὐωδία. Ἐκ am ansprechendsten Hfm: von dem Leben des Auferstandenen ausgehend führt das Evangelium zu Leben. Aber dass die Ungläubigen deshalb verloren gehen, weil für sie die Predigt von einem todten Messias ausgeht, ist unpassend. Meist: die Predigt stösst auf schon vorhandenen Tod bzw. Leben und wirkt deren definitive Vollendung. Aber θάν. = *Verstocktheit* (sog. „geistlicher“ Tod) und ζωή = *Empfänglichkeit,* vollends vor der Bekehrung, ist unpaul. (zu 3 6[b]) und das Ganze seltsam. Weit glatter ohne die 2 ἐκ: ein Geruch, dessen Charakter Tod bzw. Leben ist, sofern wir den Widerstrebenden Tod, den Gläubigen Leben verkünden, und der demgemäss zu Tod bzw. Leben führt. Die 2 ἐκ könnten nach Rm 1 17 II 3 18 zu rhetorischerer Färbung interpolirt sein, sind jedoch das Bezeugtere. *Und wer* ist *dazu geeignet?* Wir, d. h. ich. [17]*Denn nicht sind wir, wie die Vielen, solche, welche das Wort Gottes verhökern, sondern als aus Lauterkeit, sondern* (I 6 11) *als aus Gott heraus vor Gott in Christus reden wir* (12 19). 16[c] lässt eigentlich nicht den doch schon in ἐσμέν 15 genannten Namen, sondern eine Beschreibung der ἱκανοί erwarten: nur wer οὐ καπηλεύει usw. Allein das καπ. hatte man P offenbar vorgeworfen; deshalb musste er es von s i c h abwehren. Die Krämer waren nicht nur einzig auf Gewinn statt auf Verbreitung des in ihren Waaren liegenden Segens bedacht, wozu 11 20 passt, sondern auch als Verfälscher derselben bekannt (JSir 26 20); und dies ist wegen

εἰλικρ. hier mindestens überwiegend. Vgl. 4 2. Nach Gal 5 4 1 6—9 u. a. ist es begreiflich, dass P alles Judaistische (für K s. VIII 3 b) als Verfälschung des Evangeliums ansah. Materiellen Gewinn dagegen sollte P nach dem Einzigen, was man hierüber ausstreute (12 16—18), nur heimlich sich verschafft haben, während der κάπηλος dies offenkundig thut. Οἱ π. nicht: *die Menge,* sondern nur die judaistischen Lehrer in K. Zu umfassend ist hierfür aber auch das minder bezeugte οἱ λοιποί. Also οἱ πολλοί wohl wegen des verächtlichen Beigeschmacks.

b) 3 1—6ᵃ. P unterbricht sich, um zunächst einen ihm schon öfters, nach XIII 6 besonders aus Anlass des Zwischenbriefs gemachten und hier wieder zu befürchtenden Vorwurf abzuweisen: [1] *Fangen wir wieder an, uns* gegen 10 18 *selbst* (zu I 3 18) *zu empfehlen? Oder bedürfen wir etwa, wie gewisse Leute,* d. h. οἱ π. 2 17, *Empfehlungsbriefe* (vgl. Rm 16 1 f) *an euch oder von euch (Empfehlungsbriefe)?* Minder bezeugt und umständlicher ist die Lesart εἰ μή: an die Absicht der Selbstempfehlung wäre nur dann zu denken, wenn wir Empfehlungsbriefe nöthig hätten, da uns solche fehlen. Freilich lässt ἢ μή die Erwähnung der συστατ. ἐπιστ. fast zu sehr als Selbstzweck erscheinen: weder 1ᵃ noch 1ᵇ findet statt, während der Zusammenhang doch bloss verlangt: Selbstempfehlung liegt in 2 14—17 nicht vor, da ich sie euch gegenüber nicht nöthig habe. 3 1ᵇ ist also nur ein Seitenhieb. Nachdem aber συστατ. ἐπιστ. erwähnt sind, nimmt der Satz: „Selbstempfehlung habe ich vor euch nicht nöthig“ die Gestalt an: mein Empfehlungsbrief seid ihr. Das ist aber ein Brief von den Kor, nicht an sie. Also war ἢ ἐξ ὑμῶν als Uebergang nöthig, auch wenn die Judaisten sich von den Kor keine συστατ. ἐπιστ. hatten ausstellen lassen, ist also kein Beweis, dass dies geschehen sei. [2] *Unser Brief seid ihr, eingeschrieben in unsern Herzen, erkannt und gelesen von allen Menschen,* [3] *weil von euch offenbar wird* (φαν. an ὑμεῖς angeschlossen), *dass ihr ein Brief Christi* (Hnr: *über Christus) seid, dienend hergestellt von uns, eingeschrieben nicht mit Dinte, sondern mit Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinernen Tafeln, sondern auf fleischernen* (zu I 3 1) *Tafeln.* Dass P in ἡμῶν seine Gehilfen einschliesse, ist neben I 4 16 9 1 f nicht wahrscheinlich und durch καρδίαις nicht zu erweisen, da dies einfach Folge der pluralischen Redeweise sein kann wie 7 3 f. Vgl. zu 1 4. Einheitlich ist an dem Bilde, dass die Kor ein von Christus dictirter, von P ausgeführter Brief sind, der ihm zur Empfehlung gereicht, indem er allerseits als ächt erkannt und dann gelesen wird. Nicht zum Bilde passt a) ἐν πλαξὶν λιθ. statt ἐν χάρτῳ nach II Joh 12; es steht mit Bezug auf Ex 31 18 32 15 f, weil nach 2 14—17 schon 3 6 vorschwebt, nicht wegen Ez 11 19 36 26, da der Gedanke an Verstocktheit ganz fern liegt; b) καρδίαις 3, da die Menschen das Herz gerade nicht sehen; es ist, obwohl it Iren. Orig. sogar schon die Glättung καρδίας haben, bei der Steifheit seiner Einfügung gewiss (s. Blj) Randerklärung nach Prv 7 3 Jer 17 1, und mit πλαξὶν σαρκ. waren lebendige Menschen ihrer ganzen Person nach gemeint (ὑμεῖς 2); c) ἐγγεγρ. ἐν ταῖς καρδ. ἡμῶν. In des P Herzen kann nicht ein Brief eingeschrieben sein, der ihn deshalb empfiehlt, weil P ihn in den (Herzen der) Kor hat herstellen dürfen. Am ehesten: in meinem Herzen ist die Thatsache geschrieben, dass ich einen solchen Brief habe in euch herstellen dürfen, und überhebt mich der Nothwendigkeit, mich selbst zu empfehlen. Aber nicht dieser Brief wird von allen Menschen gelesen. Die Aenderung des Bildes in

13—17 ist weit durchsichtiger. Vielleicht ist ἐγγεγρ. ἐν ταῖς καρδ. ἡμῶν doch als Randbemerkung (vgl. P-N 104 2) mit oder nach καρδ. 3 zugesetzt und nach seiner Einreihung von א aeth in ὑμῶν verbessert, gegen welches aber immerhin wie gegen καρδ. 3 gilt, dass Menschen das Herz nicht sehen können. [4] *Ein solches Zutrauen aber haben wir durch Christus Gott gegenüber,* [5] *nicht als ob wir von uns aus geeignet wären, etwas zu urtheilen als aus uns heraus, sondern unser Geeignetsein* stammt *aus Gott,* [6] *der uns auch geeignet gemacht hat zu Dienern eines neuen Bundes* (Exc. 4c zu I 11 34), *nicht Buchstabens, sondern Geistes; denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig,* und nur für etwas Lebenschaffendes kann uns Gott zu Dienern bestellt haben. **4f.** Πεποίθ. zunächst: dass ihr unser Brief seid. Aber dies war selbst nur Beweis dafür, dass P 2 14—17 von sich sagen durfte. Und die Ausführung zu 4 in λογίσ. 5 kehrt in der That zu 2 14—17 (ἱκαν.) zurück. 5 ist wirklich Ausführung; denn die eigentlich durch οὐχ ὅτι (zu II Th 3 9) zu beseitigende Unklarheit ist durch διὰ τοῦ Χρ. und deshalb auch durch πρὸς τὸν θεόν schon beseitigt. Πρὸς τὸν θ. also nicht: sofern Gott richtet, sondern: sofern er den Inhalt der πεποίθ. verleiht. Dieser ist nun aber nach 5 ἱκανότης τοῦ λογίσ. und wird begründet durch das entsprechende (καί 6) ἱκανοῦν zu διάκονοι καινῆς διαθ. Λογίσ. also das Urtheilen darüber, wie man Christus predigen müsse, überhaupt über die rechte apost. Amtsführung. Die völlige Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten hätte man also hierauf nicht stützen sollen. Ἀφ' ἑαυτῶν, mag es auf ὅτι oder ἐσμέν oder τί folgen, gehört wegen seines Gegensatzes ἐκ τοῦ θεοῦ zu ἱκανοί. Ὡς ἐξ ἑαυτῶν darf man zu λογίσ. ziehen, da die Ergänzung: (ὡς) ἱκανοὶ ὄντες λογίσ. τι ziemlich umständlich ist. **6.** Διαθ. ohne τῆς, weil es nur auf die Eigenschaft καινῆς ankommt.

c) **3** 6b—11. Mit γράμματος und πνεύμ., die nach 8 von διακ., vielleicht aber auch von διαθ. abhängen, macht P einen ebenso raschen Uebergang von Persönlichem zu Sachlichem wie I 1 17. Man sieht, die Gegner in K vertreten den alten Bund. Dessen Wesen besteht für P nun im Gesetz, das lediglich fordert und dem Uebertreter den Tod droht, ohne eine Kraft zu seiner Erfüllung zu verleihen, ja das durch den Reiz des Verbots die schlummernde Sünde erst hervorlockt (Gal 3 10 21 Rm 7 5—13 5 20); das Wesen des neuen Bundes ist die Einwohnung des Geistes Gottes und Christi, der selbst Leben ist, zur freiwilligen Befolgung des Gesetzes treibt und so Leben hier und in Ewigkeit wirkt (Rm 8 1—17 7 6 2 29 Gal 4 6f 5 22f 6 8). Die geläufige und an sich sehr werthvolle Anwendung, dass Haften am Buchstaben einer Satzung das geistige Leben ersticke, gehört also ebenso wenig her wie die Bevorzugung der allegorischen oder nach Apk 11 8 pneumatischen Auslegung des AT (zu I 9 10). Αποκτ. vom ewigen Tode, der aber nur die Fortdauer des physischen ist, sofern diesem keine Auferstehung folgt. Nun ein Beweis der Ueberlegenheit des neuen Bundes aus einem Zuge des alten selbst. [7] *Wenn* nun *aber der Dienst des Todes, in Buchstaben Steinen eingemeisselt, zu Glorie gelangt ist, sodass die Söhne Israel's nicht blicken konnten in das Angesicht des Moses wegen der Glorie seines Angesichts, die* doch *verging,* [8] *wie wird nicht in höherem Grade der Dienst des Geistes in Glorie sein?* **7.** Weniger naheliegend: *der in Buchstaben* oder nach Klp *in Satzungen bestehende* oder *begründete Dienst des Todes,* was indessen einen genaueren Gegensatz zu διακ. τοῦ πν. 8 bildet als διακ. θαν. allein. Γράμμ. betont in jedem Falle die Aeusserlichkeit. Der nach 6 zum Tode führende Dienst ist

nicht bloss die Aufstellung des Gesetzes durch Moses, sondern, wenn das Ganze für K Zweck haben soll, auch jede Vertretung desselben als Religionsgrundlage durch (christl.) Prediger; ἐγενήθη ἐν also nicht: *sich vollzog in.* Nun ist freilich nicht eigentlich dieser Dienst in Stein gegraben, sondern der Dekalog oder vermöge einer Verallgemeinerung das Gesetz. Doch darf man nicht etwa wünschen, διακ. auf die levitischen Dienstvorschriften beziehen zu dürfen. Denn P scheidet nie mit Bewusstsein Moral- und Ritualgesetz, sondern fasst ebenso principiell wie den Moses als Vertreter aller Gesetzesdiener auch das Gesetz als Einheit, das wegen seiner lediglich fordernden Natur und Unerfüllbarkeit in Folge des sündigen Hanges sämmtlicher Menschen selbst in seinem herrlichsten Theil, dem Dekalog, nichts als eine Veranstaltung zur Herbeiführung des ewigen Todes Aller ist. Die διακ. τοῦ θαν. ist also insofern ἐντετυπ. λίθοις, als der Dekalog ihre Grundlage bildet. 7[b] folgt P der Tradition bei Philo II 146, die über Ex 34 29—35 hinausgeht; das καταργ., das mit der Sterblichkeit des Moses nichts zu thun hat, erschliesst er nach 13 selbständig aus dem Auflegen der Decke. Δόξα hier concret der Lichtglanz, aber nicht auch 7[a], weil nicht in δεδοξ. 10 und in 8. Ἔσται nämlich wegen des Präs. περισσ. 9 trotz ἐλπίς 12 nicht von der künftigen Seligkeit, deren erst zu erwartender Lichtglanz im eigentlichen Sinne auch kaum genug Gegengewicht gegen den bei Moses bieten würde. Das Fut. erschliesst vielmehr vom Standpunkt der Vergangenheit aus etwas inzwischen Eingetretenes. Μᾶλλον daher an sich leicht ebenfalls logisch: *vielmehr,* d. h. *mit grösserer Gewissheit,* wogegen aber περισσ. 9. Schon gegenwärtig ist die δόξα auch deshalb, weil P 13 18 der des Moses eine auf seinem eignen Antlitz gegenüberstellt, wodurch zugleich der eigentliche Sinn als Grundlage des uneigentlichen immer wieder hervortritt. Der Doppelsinn von δόξα, den wohl am besten *Glorie* wiedergiebt, ist geradezu der Nerv von 7—18 4 4 6. S. Exc. zu 4 6. Statt des correcten Gegensatzes διακ. τῆς ζωῆς setzt P im Anschluss an 6: Dienst, der den Geist als Grundlage des Verhältnisses zu Gott weiss. Das für μᾶλλον Beweisende, dass δόξα dem πνεῦμα verwandt, der διακ. τοῦ θαν. eigentlich fremd ist, tritt nun deutlicher heraus, wenn πν. durch δικ. ersetzt wird, während alles Andre Wiederholung ist: [9] *Denn wenn der Dienst der Verurtheilung Glorie* hat (oder ist, je nachdem τῇ δ. oder ἡ δ. zu lesen), *ist um vieles mehr* (zu 8) *der Dienst der Gerechtigkeit reich an Glorie.* Zu εἰ ergänzt sich gegenüber περισσ. am leichtesten ein (zeitloses) Präs. Δικ. ist schon wegen des Gegensatzes gegen die Judaisten die solenne Glaubensgerechtigkeit (Rm 1 17 3 22 u. ö.), κατάκρισις ihr gegenüber die Verurtheilung als Erfolg, nicht als Thätigkeit. Dem Dienst an dieser δικ., dem Ziel des göttlichen Weltplans nach 5 21, kann nur die höchste δόξα eignen. Zum Beweise für μᾶλλον wieder dient: [10] *Denn sogar ohne Glorie ist das mit Glorie Umkleidete in diesem Punkte wegen der überragenden Glorie* des Gegenstücks, der διακ. τῆς δικ. Sachlich ist dies freilich vielmehr erschlossen, nicht durch sich selbst gewiss und so zum Beweis tauglich. P aber, der von dem Gedanken ganz durchdrungen war, muss ihn doch wohl als Beweis gemeint haben; denn γάρ = *nämlich* wäre ganz matt. Ἐν τούτῳ τῷ μέρει gehört zum Verbum, nicht zu τὸ δεδοξ., da man dann nicht wüsste, worauf sich τούτῳ beziehen soll. Ist nun aber τὸ δεδοξ. = διακ. τῆς κατακρ., so ist ἐν τ. τῷ μέρει = εἵν. τῆς ὑπ. δόξης, also überflüssig. Deshalb Mr u. A.: τὸ δεδοξ. sei das Verherrlichte in abstracto, ohne Beziehung auf den hiesigen Gegensatz; dieser werde

erst durch ἐν τ. τῷ μέρει erwähnt. Letzteres hiesse dann aber doch: *in diesem Falle,* was 9 3 (I Pt 4 16) und überhaupt unzulässig ist. [11] *Denn wenn das Vergehende unter Glorie* ist (zu 9), *so* ist *in viel höherem Grade das Bleibende in Glorie.* Bewiesen wird hierdurch nur ὑπερβ., nicht der Hauptsinn von 10, aber auch nicht über 10 hinweg der von 9, obgleich 11 sich dazu eignete, wenn 10 fehlte. Τὸ καταργ. = διακ. τῆς κατακρ., also nicht Ptc. Impf. Wäre πολλῷ μᾶλλον logisch, wogegen zu 8, so könnte διά mit Bezug auf Ex 34 33—35 (zu 7) das Zeitweilige, ἐν das Stetige andeuten. So aber s. zu I Th 2 6.

d) 3 12—18. [12] *Da wir nun* hiernach *eine solche Hoffnung haben, bethätigen wir viel Freimuth* [13] *und* legen *nicht* eine Decke auf unser Angesicht (zu dieser Ergänzung s. Win 542), *wie Moses eine Decke auf sein Angesicht legte, damit die Söhne Israel's nicht blickten auf das Ende des Vergehenden.* **12.** Eine πεποίθ. (4) ist 7—11 beschrieben, eine ἐλπίς nicht. Doch ist darum noch nicht ἔσται 8 buchstäblich zu nehmen und auch in 11 zu ergänzen. Ἐλπίς steht statt πεποίθ., weil es sich auch bei Moses 13 um den Blick in die Zukunft handelt. Dieser aber trifft bei P auf ein μένον 11, auf das man hoffen kann. **13.** Nach Ex 34 33—35 legte Moses die Decke immer erst dann auf, wenn er mit Gott geredet und dem Volke diese Worte kundgethan hatte, also nicht, um die Unerträglichkeit seines Anblicks (7) zu beseitigen, sondern wohl, um ihn nur in amtlicher Thätigkeit zu zeigen. P aber konnte auf die Deutung verfallen, der Glanz sei jedesmal verblichen und Moses habe dies verheimlichen wollen, weil man daraus die Vergänglichkeit des at. Dienstes entnommen haben würde. Τὸ καταργ. der Glanz wie 7 oder διακ. τῆς κατακρ. wie 11. Den moralischen Vorwurf gegen Moses kann Hnr nur mittels der Deutung leugnen: Moses verhüllte sein Angesicht mit Beziehung auf die von Gott bezweckte Thatsache, dass das Ende der at. Diakonie, d. h. nach Rm 10 4 Christus, den Israeliten verborgen blieb. Allein der Text sagt, dass sie nicht darauf hinblickten; das Object müsste ihnen also an sich erkennbar gewesen sein, wogegen Christus ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises lag. Ausserdem ist πρὸς τό mit Inf. im NT ausser Mt 5 28 26 12 Lc 18 1 stets final, was Hnr trotz I Th 2 9 II 3 8 Mt 6 1 13 30 23 5 Mc 13 22 Eph 6 11 (Jak 3 3) einfach leugnet. Vor allem aber ist unbegreiflich, was die Decke auf Moses' Angesicht mit dem Verborgenbleiben Christi zu thun haben soll. Der Gedanke an Christus kann ja 14—16 nur durch völlige Umdeutung von κάλυμμα hereingebracht werden. Bestände aber wirklich ein Zusammenhang, so wäre es der, dass die den Israeliten zu verbergende Glorie auf Moses' Angesicht die Glorie Christi war, während P die Glorie beider gerade in schärfsten Gegensatz stellt. Es ist vergeblich, des P Urtheil über Moses mildern zu wollen; besonders wegen ἐπωρώθη 14. Kaum irgendwo sagt P etwas Stärkeres gegen die at. Religion. Vgl. Gal 3 9 19 24 4 3 9 24f 29f Rm 5 20 (Hbr 7 16 18f Barn. 4 6—8). Und bei der principiellen Art seines Denkens macht er schon Moses den Vorwurf, während zu dessen Zeit das Gesetz doch nach P selbst noch voll gelten und erst mit Christus aufhören sollte (Gal 4 4f). Offen bleibt, dass dabei G o t t e s Absicht waltete, Israel zu verstocken (Rm 9 18 11 25); die wissentliche Verheimlichung des Thatbestandes durch Moses wird jedoch dadurch nicht anders. Das Zeugniss für seine eigne Vergänglichkeit aber ist dem AT hier ebenso gegen sein Wissen und Wollen entlockt wie Gal 3 15—17 4 30f Rm 4 3 9—22 10 4—8 und mit entgegengesetzter Schlussweise Hbr 7 5—22 10 5—9 4 4—9 (mit Recht nur Hbr 8 7—13 10 15—18). Der Uebergang

zum Persönlichen in 12f wird erst 4 1 fortgesetzt, 3 14—18 aber durch eine neue sachliche Erörterung über den Unterschied des alten und neuen Bundes unterbrochen, die wiederum zwecklos wäre, wenn sie sich nicht gegen die Judaisten in K, die noch mehr Juden als Christen waren, speciell gegen ihren 4 3 berührten Vorwurf richtete. Principiell wie immer fasst sie P als reine Juden. Die Ueberleitung ist etwas hart: [14] *Aber verstockt wurden ihre Gedanken* (oder: *abgestumpft w. ihre Geisteskräfte;* s. zu 4 4). Nicht: *sondern,* da dieses gegenüber οὐ scil. τίθεμεν das wirkliche Thun des P oder gegenüber πρὸς τὸ μή eine andre Absicht einführen müsste; auf einen Zwischengedanken: „und sie sahen das τέλος τοῦ καταργ. auch nicht" kann sich ἀλλά nicht beziehen, da er nicht selbstverständlich genug ist, um ergänzt werden zu dürfen. *Denn bis zum heutigen Tage bleibt dieselbe Decke auf der Vorlesung des alten Testaments* in den Synagogen und (für die kor. Judaisten) in christl. Kreisen, *indem sie nicht aufgedeckt wird, weil sie* nur (zu I 4 2) *in Christus beseitigt wird.* Τὸ αὐτό also nicht buchstäblich, sondern nur bezüglich der gleichen Wirkung, die Vergänglichkeit der at. Religion zu verhüllen. Genauer dieselbe ist es, wenn sie *bei* der Vorlesung des AT bleibt, nämlich auf des Moses Antlitz; aber dies müsste gesagt sein, und ist ein kaum weniger kühnes Bild als eine Decke auf der Vorlesung, die sich übrigens daraus erklärt, dass die Synagogenrollen ausser der Zeit der Vorlesung in leinene Tücher gehüllt waren. Den ersteren Einwand vermeidet Hnr: *bleibt bei der Vorlesung unaufgedeckt*; er entzieht sich aber so das selbständige negirte Verbum, welchem ἀλλά 15 gegenübertreten kann, und muss deshalb 15 ohne jeden sonstigen Grund für fremden Zusatz erklären. Sachlich passt auch: *indem nicht enthüllt wird, dass der alte Bund in Christus beseitigt wird* (Rm 10 4), auch der acc. absol. ist nach Kn § 487 bei unpersönlichen Passiven gestattet; aber das Ptc., wofür man mindestens ἀποκαλ. erwartet, schliesst sich doch zu deutlich an κάλυμμα an. [15] *Sondern* (gegenüber μὴ ἀνακαλ.) *bis heute liegt, so oft Moses vorgelesen wird, eine Decke* (τό fehlt, weil das Bild geändert ist) *auf ihrem Herzen* als dem Sitz der religiösen Intelligenz; [16] *sobald es* (oder: einer) *sich aber zum Herrn* Christus *bekehrt, wird die Decke weggenommen.* Τὶς aus αὐτῶν zu ergänzen ist nach Kn § 352g, Kg § 61, 4 1 5 fast leichter als καρδία zum Subj. zu nehmen, was obendrein an die dem hiesigen Zweck ganz fremde Gesammtbekehrung Israel's Rm 11 25f denken lässt. Dass περιαιρ. Ex 34 34, woran sich P stark anlehnt (sogar in ἐπιστρ. an ἐπεστράφησαν 34 31), Medium ist, zwingt nicht, es hier ebenso zu nehmen, wo der ganz veränderte Sinn nur für Gottes Thätigkeit passt. [17] *Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn* ist, da ist *Freiheit.* Das 1. δέ wäre rein erläuternd und der Folgesatz zu 17bca schon in 16b vorhanden, wenn P den Begriff ἐλευθ. schon in 16b voll mit gedacht hätte (Mr), wobei aber 17a eben γάρ zu erwarten; es führt weiter, sofern ἐλευθ. als neues Moment zu 16b hinzukommt. Ἐλευθ. ist im Zusammenhang die Freiheit vom Gesetz und seiner κατάκρισις 9, weil Christus als πνεῦμα dem von Moses vertretenen γράμμα 6f gegenübersteht. Rm 7 6 8 2 15 Gal 5 18.

Der Artikel beim Prädicat bezeichnet bei Begriffen, die an sich verschiedenen Umfang haben können, völlige Identität, während bei fehlendem Artikel das Präd. Genusbegriff ist, der auch andre Species als das jeweilige Subj. umschliesst (Joh 4 24, Win 108f). Die Identification Christi mit dem heiligen Geiste ist neben 17b 13 13 usw. auffällig

und in der That durchaus nicht überall durchgeführt, aber nicht durch die an sich nicht schlechte Conjectur οὗ δὲ (ὁ) κύριος, τὸ πνεῦμά ἐστιν (s. Blj) zu beseitigen, da sie gerade der tiefste und psychologisch wahrste Ausdruck der paul. Christologie ist. Das πν. ἁγιωσύνης, das nach Rm 1 4 Christi Einsetzung zum machtumkleideten Sohne Gottes bei seiner Auferstehung bewirkt, muss wegen κατά schon vorher den Kern seiner Persönlichkeit gebildet haben. Vgl. Exc. 2 c zu I 15 49. Nachdem er den Fleischesleib abgelegt, wird sie ausschliesslich vom πν. gebildet. Nur so erklärt sich, warum der Erhöhte nur über seine Gemeinde Herr ist und nur zu ihrem σῶμα nach I 12 12 f das πν. bildet; denn nur auf die Gläubigen hat der heilige Geist Einfluss, weil er nur in sie eingegangen ist. Nur so begreift sich ferner, warum Einwohnung des Geistes Gottes, des Geistes Christi und Christi selbst Rm 8 9—11 völlig identisch ist und wie überhaupt Christus im Gläubigen und dieser in Christus leben kann (Gal 2 20 II 5 17 u. ö.) oder wie z. B. I 6 17 15 45 möglich sind, während dies alles, sofern P in Christus eine Person sieht, Mystik ist, die sich einer Durchdringung mittels des Denkens entzieht. Auch Joh 7 39 14 3 = 16 26 16 7, ja noch Ignat. ad Magnesios 15 (κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός) ist der paul. Gedanke völlig richtig bewahrt. Noch weniger Zweck als bei 17[a] hat es, wenn für κυρίου W-H κύριον, Michelsen, ThT 1887, 186 κυριεύει conjiciren. Allerdings sollte κυρίου fehlen; denn 17[b c] ist logisch Obersatz, 17[a] Untersatz, wobei zu ergänzen: also erlangen die zum Herrn sich Bekehrenden Freiheit. Κυρίου beweist aber eben, wie flüssig für P alle diese Vorstellungsformen sind. P zeigt bezüglich des erhöhten Christus nur dasselbe Nebeneinander der ursprünglichen buchstäblichen und der geistigen, auch von der modernen Philosophie nicht überbotenen Fassung, welches geradezu den Charakter der johanneischen Theologie ausmacht; so beim Weltgericht Joh 5 28 f 12 48 neben 3 18 f 5 24, bei der Auferstehung 6 39 f 44 54 neben 5 24 8 51 11 25 f, bei den Wundern 2 11 neben 20 29 6 32 f, bei der Taufe 3 3—8, beim Abendmahl 6 51[d]—58 neben 6 63 48—51[c]. Vgl. auch Exc. 2 c 3 zu 5 10.

3 [18] *Wir aber alle werden, indem wir mit aufgedecktem Angesicht die Glorie des Herrn abspiegeln, zu demselben Bilde,* welches die δόξα κυρίου ist, *verwandelt von Glorie zu Glorie, wie von dem Herrn aus, welcher Geist ist.* Μεταμορφοῦν τι (Kn § 597, 2 c, Phl 3 21): *durch Umwandlung herstellen.* Δέ bringt als Neues das μεταμ., knüpft es aber nicht an den letzten neuen Begriff ἐλευθ., sondern an 16[b] an, weil es in das Subject zugleich die Juden bzw. Judaisten einschliesst, die sich zur paul. Auffassung Christi bekehrt haben. Vielleicht mit ihretwegen ἀνακεκαλ., nicht ἀκατακαλύπτῳ. Aber s. Exc. 5 a zu 4 6. Christus als Herr *über* den Geist passt wenig zu 17 und dazu, dass diesen bei P immer Gott sendet; aber auch ein gen. qualit. wie I 2 8, der nur eine Eigenschaft neben andern bezeichnet, deckt 17 weniger als die Apposition. Keinesfalls: *des Herrn Geist,* da zur Betonung von κυρίου kein Grund vorliegt.

e) 4 1—6 greift schon durch ἔχοντες und διακ. ταύτην (s. 3 7—11) auf die in 3 12 f nur begonnene Wendung zu des P persönlichem Verhalten im Amte zurück, während διὰ τοῦτο an 3 17 f anknüpft. Zum Einschluss des Tim u. A. in ἡμεῖς ist 4 1—6, besonders 5 f, gewiss zu individuell. Vgl. zu 1 4; sachlich I Th 2 1—12. [1] *Deshalb sind wir, indem wir diesen Dienst demgemäss, dass wir* damit von Gott *begnadigt worden sind,* also nicht aus eigner Anmaassung (1 1 I 1 1 u. ö.), *haben, nicht muthlos* (3 12), [2] *sondern wir haben den Heimlichkeiten der Scham entsagt, indem wir nicht wandeln in Schurkerei noch das Wort Gottes verfälschen, sondern durch die Kundmachung der Wahrheit,* des wirklichen Wortes Gottes, *uns empfehlen gegenüber jedem Gewissen* (Exc. zu I 8 7) *von Menschen im Angesicht Gottes* (5 11). Οὐκ ἐγκακ. (diese Form ist bezeugter als ἐκκακ.) nicht wie 16 vom persönlichen Muth in Leiden, sondern wegen 3 12 f gegenüber Moses; also κρυπτά die Versuche der Judaisten, die Vergänglichkeit des alten Bundes

zu verschleiern, und dann auch δολ. (vgl. 2 17) ihre Predigt eines εὐαγγ. ἕτερον nach 11 4, πανουργία ähnliche Dinge oder ihre persönlichen Verdächtigungen gegen P. Αἰσχ. dabei entweder: *was die Scheu verbirgt,* oder nach I 4 5. Κρυπτὰ τῆς αἰσχ. wirft P seinen Gegnern nun aus eigner Initiative vor. Denn er wird doch nicht zugestehen, dass er sie früher geübt; entsagen kann man auch einer Sache, mit der man sich nie abgegeben hat. Dagegen müssen παν. und δολ. etwa auf Grund von Bibelauslegungen wie Gal 3 15—20 4 21—31 (weniger passt hier II 12 16) zuvor ihm vorgeworfen worden sein (VIII 3 b) so gut wie συνιστ. ἑαυτόν 3 1 (was deshalb 4 2 nicht wie 7 11 Rm 5 8 = *darstellen*), wie ἑαυτὸν κηρ. 5 und wie ein κεκαλ. εὐαγγ.: [3] ***W e n n aber auch verhüllt i s t unsre Heilsbotschaft, so ist sie*** doch nur (zu I 4 2) ***bei den in's Verderben Gehenden verhüllt,*** [4] ***in denen der Gott dieser Welt*** (zu I 1 20) ***geblendet hat die Geisteskräfte der Ungläubigen, damit sie nicht sähen die Strahlung der Heilsbotschaft von der Glorie Christi, welcher Abbild Gottes ist.*** 3. Möglich auch: *wenn aber wirklich,* gegenüber φαν. 2, besonders wegen des betonten ἔστιν. S. zu I 4 7. Verhüllt mochten die Judaisten, vielleicht unter Hinweis auf Aussprüche wie I 2 7, das Evangelium des P genannt haben, weil sein Christusbild, worauf er deshalb sofort eingeht, ihnen bei ihren jüdisch gebliebenen Messiasbegriffen (VIII 3 b) naturgemäss völlig unfassbar war. Ἀπολλ. und 4 der Satan bilden keine schroffere Bezeichnung der Gegner als 2 15 11 13—15; Andre, etwa Heiden, mit ἀπολλ. zu erwähnen wäre völlig zwecklos. Ebenso ἀπίστ., wenn diese ein weiterer Kreis als ἀπολλ. wären. Da das Umgekehrte erst recht undurchführbar ist, so sind beide einander gleich, also ἀπίστ. überflüssig, nach Blj u. A. Randzusatz, vielleicht aber proleptisch (I 1 8 I Th 3 13): *sodass sie ungläubig wurden,* obgleich dafür ἄπιστα näher läge. Ἐν οἷς hat begründende Kraft. Zu dem Bilde ἐτύφλ. passt nicht *Gedanken,* sondern das *Auge des Geistes.* Wirklich heisst νόημα *Denkkraft, Geist* bei Dichtern und Plato, sympos. 197 e. Αὐγάσαι = *strahlen* bedarf der Lesart αὐτοῖς, was aber weit eher zugesetzt als weggelassen ist. *Sehen,* wenn auch nur aus Dichtern belegt, passt gut, da den νοήμ., nicht dem Lichtquell die Kraft entzogen ist. Das Strahlen liegt dann in φωτ. Εἰκὼν τοῦ θεοῦ steigert noch den Werth dessen, was den ἀπολλ. verborgen ist. Weiteres s. Exc. 3f. [5] ***Denn nicht uns selbst verkündigen wir, sondern Christus Jesus als Herrn, uns selbst aber als Diener für euch um Jesu willen*** (I 9 19). Γάρ könnte den Gedanken begründen: unser Evangelium ist das von der δόξα τοῦ Χρ., wenn er selbständig formulirt wäre. So aber begründet es 2 τῇ φαν. κτλ., jedoch mit Rücksicht auf dessen Ausführung in 3f. Ἑαυτ. κηρ. war P ebenfalls vorgeworfen worden (VIII 3b), etwa nach I 7 12 40 4 16 5 3—5 7 6f. Dass er auch diesen Vorwurf den Gegnern zurückgebe, ist nicht indicirt. Zu 5ᵃ ist nicht κυρίους aus 5ᵇ zu ergänzen. Der Gegensatz ist eigentlich nur: ἑαυτ. — Χρ. Ἰ. Nur weil P seine Stellung nachher auch positiv durch δούλ. bezeichnen will, fügt er κύρ. hinzu, wozu wiederum nicht etwa ὑμῶν aus 5ᶜ mit zu ziehen ist. [6] ***Denn Gott, der gesagt hat: aus Finsterniss*** hervor ***soll Licht strahlen*** (λάμψει, oder λάμψαι: *der geboten hat, dass* usw.), ist es, *der* es ***strahlen liess in unsern Herzen zu Erleuchtung der Erkenntniss von der Glorie Gottes auf dem Angesicht Christi.*** Näher liegt Hfm's Construction: Gott ist es, der geboten hat usw. Aber ὅς schleppt dann nicht nur formell unerträglich nach, sondern auch sachlich, weil Hfm die Erleuchtung der Christen natürlich schon in φῶς λάμψ. finden muss. Sie wird aber hier vielmehr durch die Analogie der

Schöpfung erst wahrscheinlich gemacht. Ἔλαμψεν intrans. wäre dem λάμψ. conformer, aber kaum vorstellbar. Ἔλαμψεν entspricht also nicht dem λάμψ., sondern dem εἰπὼν λάμψ.

1. Ἐν προσώπῳ Χρ. gehört zu δόξης schon wegen des parallelen δόξα τοῦ Χρ. in 4, ohne dass τῆς vor ἐν nöthig wäre. Win 128f. Das Licht in den Herzen ist natürlich geistig zu verstehen wie die γνῶσις; aber die δόξα, wenn sie auf dem Angesichte Christi als des Bildes Gottes liegen soll, hat ebenso entschieden eine sinnliche Grundlage. Diese besteht in dem Lichtglanze (vgl. I 15 41), von dem man Jahwe nach Ex 24 16f Ez 1 26—28 Ps 18 9—16 104 1 f und oft, Lc 2 9 Act 7 55 I Tim 6 16 Apk 21 23f umgeben dachte und der sich nach II 3 7 auch mittheilt. Also denkt P 4 6 wie schon 3 18 4 4 an den Hergang bei seiner Bekehrung. Dass Act 9 3 22 6 26 13 nur von einem allgemeinen Lichtschein die Rede ist, entscheidet hiergegen nicht, und die δόξα bei Jesu Verklärung Lc 9 32, worin Hnr mit Recht einen Reflex der Erscheinungen des Auferstandenen sieht, betrifft nach Mt 17 2 gerade das πρόσωπον, während Gen 1 3, woraus nach Hnr die Ausdrücke II 3 18 4 4 stammen, hierauf durch nichts führt. Der Plural καρδ. aber hindert nicht einmal, dass P nur sich meint (zu 3 2), und noch weniger, dass er die Ausdrücke seinen Erfahrungen entlehnt, indem er bei den etwa mit Eingeschlossenen ähnliche voraussetzt. Dann aber ist φωτισμός nicht das Ausstrahlen an Andre durch die Predigt, sondern das Hellwerden der Erkenntniss im Herzen des P durch das darin entzündete Licht (Gal 1 16 ἐν ἐμοί), sodass πρός auch *bis zu* bedeuten kann. Begründend für 5 ist 6 auch in der 2. Fassung. 2. Der sinnenfällige, wenn auch nur für das innere Auge im Zustande der Ekstase sinnenfällige göttliche Lichtglanz auf Christi Angesicht erzeugte also in P die Gewissheit, dass der gekreuzigt Gewesene das Bild Gottes sei. Durchdrang er nun aber diese mit der γνῶσις, die Gott in ihm hellmachte, so ergab sich, dass Gott unter Aufhebung von Dtn 21 23 (Gal 3 13) den Kreuzestod des Messias veranstaltet hatte, um so die Seligkeit an den blossen Glauben und zwar für alle Menschen zu knüpfen, und dass das Werthlegen auf die fleischliche Erscheinung Jesu und das Festhalten an der Forderung der Gesetzesbeobachtung und an dem Vorrecht der Juden auf das Reich Gottes dem wahren Wesen des Messias und somit dem Willen Gottes zuwider war. So wirkt bei P die Anschauung vor Damaskus und das Denken zusammen. 3. Und erstere bildet den entscheidenden Unterschied von dem judaistischen Messiasbild, da dieses eine solche göttliche δόξα nicht aufzuweisen hat. Die Judaisten sind nach 4 ausser Stande, diese δόξα an Christus zu erblicken. Fehlte in 4 τοῦ εὐαγγ., was man für eine zwischen φωτ. und δόξης fremdartige Randerklärung zu halten versucht sein könnte, so bestände ihre Blendung durch den Teufel in der Unfähigkeit zu solchen Christuserscheinungen, wie sie P hatte; εὐαγγ. aber bestimmt sie ähnlich wie γνῶσις 6 als Entziehung der Fähigkeit, durch Denken die wahre Natur Christi aus seinem von P geschauten und verkündeten himmlischen Bild abzuleiten. Dass sie dieses selbst in Zweifel ziehen konnten, berührt ihn gar nicht; für ihn ist es sammt seiner Ausdeutung durch seine γνῶσις einfach ἀλήθεια (2 Gal 1 8f). 4. Εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist nach dem Zusammenhang der Erhöhte. Ob P auch den Präexistenten so genannt haben mag, ist eine Frage für sich. Wenn I 11 7 sogar der Mann so heisst, dann wohl erst recht dessen Urbild nach Exc. 2ade zu I 15 49, jedoch eben mit der Einschränkung auf das, was zum Urbild der Menschheit gehört; soweit die Gottebenbildlichkeit dagegen in δύναμις und Herrschaft und somit in voller δόξα besteht, besass sie nach Rm 1 4 erst der Erhöhte. 5. Am stärksten macht sich das Moment der (innern) Anschauung 3 18 geltend. a) Ἀνακεκ. προσώπῳ bildet mindestens der Hauptsache nach den Gegensatz zu Moses 3 13, da von Angesicht und Abspiegelung nur bei ihm die Rede war; an 3 15 anschliessend würde ἀνακ. καρδίᾳ stehen, da an das wollene Tuch (טַלִּית), das die Juden beim Beten um Kopf und Hals nehmen, nicht zu denken ist. Also steht auch gar nicht fest, dass die Enthülltheit 18 dem Schauen dienen soll; und wie letzteres zum μεταμορφοῦσθαι führen kann, ist vollends kaum abzusehen. Also κατοπτρίζεσθαι schwerlich wie Philo I 107: (*sich* oder) *etwas im Spiegel beschauen*. Zwar ist nicht zu urgiren, dass der Zusammenhang auf directes Schauen führen würde; es kann gemeint sein, dass der Mensch von der δόξα κυρίου nur ein Spiegelbild zu ertragen ver-

mag, wobei an entstellende Wirkung wie I 13 12 natürlich nicht gedacht wäre, und keinesfalls ist der Begriff des Spiegels mit Klp aus κατ. zu eliminiren. Gemeint aber könnte nur das Evangelium sein (4 4); dieses ist jedoch kein Bild, in das man verwandelt werden kann. Also wohl: *abspiegeln.* Dass dies nur für das Activ belegt ist, stört nicht. Das Med. bedeutet: im eignen Interesse. Also noch genauer: *wie in einem Spiegel für sich auffangen.* Auf das Zurückstrahlen kommt, da der Gegensatz gegen des Moses verhülltes Angesicht nicht urgirt wird, gar nichts an, alles aber darauf, dass durch Aufnahme dieses Bildes am eignen Körper eine Umwandlung in ein Abbild dieses Urbildes vor sich geht wie bei Moses, so lange sein Angesicht unbedeckt war. Und dies ist bei der eigentlichen Bedeutung von δόξα wirklich vorstellbar, und deshalb ist 3 18 ohne Zurückgehen auf die erst in 4 6 unzweifelhaft berührte Bekehrung des P gar nicht zu verstehen. b) Wirklichen Lichtglanz freilich erwartet P erst für die Auferstandenen: I 15 40 43 49 Rm 8 29 (5 2 8 18) Phl 3 21. Μεταμ. aber kann neben ἐλευθ. 3 17 nur von der Gegenwart handeln. Sonach scheint es doch geistiges Aehnlichwerden zu bedeuten wie Gal 4 19 Rm 12 2 6 4—6 7 6, worauf καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος das Vorhergehende ausdrücklich einschränken würde. Aber nicht nur dies würde den Schwung des Gedankens kläglich lähmen; auch πρόσωπον und κατοπτρ. kämen nicht zu ihrem Rechte, und von δόξα ginge auch jeder Rest der eigentlichen Bedeutung (s. o. 1) verloren. Also eröffnet P hier doch wohl einen Blick in eine sonst verschlossene Welt. Wenn das πνεῦμα, das in den Menschen kommt, diesen nicht bloss ethisch, sondern auch physisch so umgestaltet, dass er dadurch Anwartschaft auf die Auferstehung erhält (Exc. 1 d zu I 15 49), so ist die Annahme vielleicht nicht zu kühn, das P an geheimnissvolle Vorstufen der eschatologischen Verklärung glaubte, welche ebenso durch die innere Anschauung des Glanzes auf Christi Angesicht bei seinen wiederholten Christuserscheinungen sich vollzogen, wie die vor Damaskus ihn durch das Strahlen ihres Glanzes und die damit verbundene Verleihung des ἀρραβών oder der ἀπαρχή τοῦ πνεύματος (1 22 5 5 Rm 8 23), dessen Wesen ja selbst δόξα ist (Exc. 1 a zu I 15 49), erstmalig zu einem Abbild Christi umzuwandeln begonnen hatte. Vgl. 4 10 16 5 5 und das Ineinander von neuem sittlichem und künftigem seligem Leben Rm 6 4—11; Gunkel 93—95 108f. Wenigstens ist es viel natürlicher, dass ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν nach Ps 84 8 Jer 9 2 (bzw. 3) einander ablösende Stadien bezeichnet, als dass nach Analogie von Rm 1 17, fast zu selbstverständlich, δόξα in Christus Ausgangs-, im Menschen Zielpunkt ist und ἀπὸ δόξης mit ἀπὸ κυρίου parallel geht. Ἡμεῖς πάντες hindert nicht, dass P seine eignen Erfahrungen beschreibt und bei seinen Gesinnungsgenossen gleiche voraussetzt; der unvermittelte Uebergang zu διακονία 4 1 zeigt ohnehin, dass er schon 3 18 wesentlich an sich selbst denkt. Auch ist dann καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος ein wirklich kräftiger Abschluss, der begründend sagt, dass es ja das Wesen des Geistes sei, δόξα auszustrahlen. Und reines Bild geistiger Vorgänge ist nicht einmal ἀνακεκαλ. προσώπῳ, das übrigens zurücktritt (s. a); es bezeichnet das Angesicht des innern Menschen, an dem sich das Auge befindet, das die Christuserscheinungen schaut.

7) 4 7—5 10: Die Leiden des P als Heilsveranstaltungen, nicht als Strafen Gottes (4 7—12), und seine Stärke trotz derselben im Ausblick auf das zukünftige Leben (4 13—18), dessen Eintritt er 5 1—8 näher beschreibt, um 5 9f durch Zurückgreifen auf 2 17 4 2 einen Uebergang zu 5 11—21 zu gewinnen. a) 4 7—12. Das Eingehen auf die Leiden wäre ganz grundlos ohne den Vorwurf der Gegner, sie seien göttliche Züchtigung (παιδεύεσθαι 6 9) für seine Verfälschung des Evangeliums. Dass nicht die der Christen überhaupt gemeint sind, zeigt 12; dann können aber trotz des Plurals σκεύη 7, worüber zu 3 2, auch nicht einmal seine nächsten Gehilfen in ἡμεῖς ernstlich eingeschlossen sein (zu 1 4). P überwindet den Vorwurf höchst glücklich dadurch, dass er einen göttlichen Zweck seiner Leiden, und gerade zu Gunsten der Kor aufzeigt. Vgl. Exc. zu 1 11. [7] *Wir haben aber diesen Schatz* der γνῶσις (6) *in irdenen Gefässen,* d. h. in einem gebrechlichen Leibe (zu I Th 4 4), *damit das Uebermaass*

der Kraft, das bei unsrer Amtsthätigkeit im Vergleich zu Andern zur Erscheinung kommt, *Gottes sei,* d. h. sich als Gottes Eigenthum erweise (εἶναι so Rm 3 26, vgl. 4; übrigens conjiciren Blj u. A. ἐκ vor θεοῦ) *und nicht von uns aus,* [8] *indem wir in allem bedrängt, aber nicht in die Enge getrieben, in Verlegenheit gebracht, aber nicht rathlos gemacht,* [9] *verfolgt, aber nicht im Stiche gelassen, niedergeworfen, aber nicht zu Grunde gerichtet werden,* [10] *allezeit die Tödtung Jesu am Leibe herumtragen, damit auch das Leben Jesu an unsrem Leibe* (minder bezeugt: *an unsern Leibern) offenbart werde.* Vgl. 1 5 6 4 f 9 f 11 23—29 I 15 31 Gal 6 17 Rm 8 35 f Phl 3 10. 8 f. Ἐγκαταλειπ. passt nicht zum Bild des Wettlaufs, sondern nur zu dem einer feindlichen Verfolgung, eben dazu mit passender Steigerung auch καταβαλλ. und ἀπολλύμ. = von den Niederwerfenden getödtet. Ebenso ist θλιβ. und στενοχωρ. einem Kampfe entlehnt; ob hierzu ἀπορ. und ἐξαπορ., die der Einheitlichkeit der Construction wegen oben passiv statt medial übersetzt sind, eine Steigerung bilden, ist ungewiss. Dass P im einzelnen Falle 1 8 ἐξαπορ. von sich aussagen muss, stört die hiesige Gesammtbetrachtung nicht. Wie je das 1. Glied zu ὀστρ. σκεύεσιν, so ist je das 2. Ausführung zu ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ, auf deren Erweisung Gott es bei den Bedrängnissen des P abgesehen hat. 10. Νέκρωσις, nicht θάνατος steht, weil bei P noch nicht dieser Erfolg, sondern immer nur der darauf hinführende Process eingetreten war, dies aber so häufig, dass er seinem Leibe gleichsam anhaftet. Vgl. 1 5. Natürlich kann dies nicht jeder vielfach dem Tode Nahegebrachte von sich sagen, sondern nur einer, dem dies διὰ Ἰησοῦν 11 geschieht. Wie nun νέκρ. die je ersten, so muss das φανερωθῆναι der ζωή die je zweiten Glieder in 8 f zusammenfassen. Letzteres besteht also in den fortwährenden Rettungen aus Todesgefahr. Die ζωὴ Ἰησοῦ, auf der dies beruht, wäre darnach am correctesten das Wiederaufleben Jesu in seiner Auferstehung. An P zeigt sich hier nun aber eben nicht deren directes Analogon, die Auferstehung nach dem Tode, zumal da auch 12 ganz auf das irdische Leben weist; auch nicht ein diesseitiger Vorschmack derselben etwa nach Exc. 5 b zu 4 6, da er sich an der σάρξ 11 nur durch deren successive Vernichtung offenbaren könnte, was mit ἐν τῷ σώματι 10 b zu wenig parallel ist. Also bleibt offen, dass ζωὴ Ἰησοῦ statt des Ueberganges in Jesu Himmelsleben dieses nach seiner Zuständlichkeit und der von ihm ausgehenden Macht zur Bewahrung der Seinen bedeutet. Zwar erwartet man dann Χριστοῦ, während als Object der Wiederbelebung Jesus mit Recht nach seiner irdischen Erscheinung benannt würde. Doch erklärt sich Ἰησοῦ auch aus Anklang an 10 a. Hier will es vielleicht zugleich andeuten, dass der Tod als rein menschliches Begegniss, nicht als Heilsthat des Messias (Χρ.) in Betracht kommt. [11] *Denn fortwährend werden wir, die Lebenden, in Tod hingegeben um Jesu willen,* im Dienste seiner Sache, *damit auch das Leben Jesu offenbart werde an unsrem sterblichen Fleische.* Γάρ begründet nur durch Einsetzung der deutlicheren Ausdrücke εἰς θάνατον παραδιδ., οἱ ζῶντες, was dazu Folie bildet, und θνητὴ σάρξ (vgl. zu 10 und Exc. 1 3 zu I 6 20): sogar das unbedingt Vergängliche an P wird immer wieder aus der Todesgefahr gerettet. [12] *Somit erweist sich der Tod an uns wirksam, das Leben aber an euch,* indem ihr den Segen unsrer leidensvollen Thätigkeit geniesst. Aus 10 f würde sich ergeben: somit erweist sich Tod und Leben an uns wirksam. Also zieht P in 12 eine neben 11 b ganz andersartige Folgerung nur aus 11 a, um die Kor selbst als Beweis dafür aufzurufen, dass seine

Leiden keine Strafen Gottes sind (Exc. zu 1 11). Eine ironische Anspielung auf das behagliche Leben der Kor, die übrigens anders als I 4 10 wäre, fordert der Zusammenhang nicht. θάν. und ζωή scheinen hier, weil ohne Genetiv, ganz allgemein gefasst.

b) 4 13—18. Zusammenhang: 13 gilt als Erläuterung, nach Mr zu 12^b: dass das Leben an euch sich erweist, bewirken wir durch unsre Predigt. Dabei ist jedoch πιστ. zwecklos. Sobald man aber 13 mit Hnr bei Mr auf 12^ab bezieht, ist es nicht mehr Erläuterung, sondern Uebergang zu selbständiger Besprechung der positiven Kehrseite der Leiden, die 7—11 noch nicht als Selbstzweck zur Sprache kam, und beginnt so, obgleich τὰ πάντα 15 noch einmal auf beide Seiten zurückblickt, einen neuen Untertheil, zumal da auch 16^a = 13 und wohl auch 14 = 17f, obgleich Letzteres nicht einmal nöthig wäre. [13] *Da wir aber denselben Geist des Glaubens haben entsprechend dem Schriftwort: ich glaubte, darum redete ich (auch), glauben auch wir, darum reden wir auch,* [14] *weil wir wissen, dass der, welcher den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und mit euch darstellen wird.* **13.** Τὸ αὐτό nicht: wie ihr, da in ζωή 12, das doch Freiheit von äusserer Bedrängniss bedeutet, nicht liegen kann, die Kor besässen einen solchen Glaubensgeist, dass es für P einen Werth hätte, ihn auch sich zuzuschreiben. Also hängt κατὰ τὸ γεγραμμ. von τὸ αὐτό ab so gut wie I 11 5 u. ö. der Dativ. Πνεῦμα τῆς πίστεως s. zu I 4 21. Das πιστεύομεν geht aus ihm hervor (ἔχοντες), bedeutet also, wie schon das Präs. zeigt, nicht den grundlegenden Glaubensact, in Folge dessen der heilige Geist nach Gal 3 2 5 erst verliehen wird (und somit ἐπίστ. nicht wie I 3 5 das Gläubig w e r d e n), sondern gegenüber 12^a den in jeder Bedrängniss von neuem eintretenden Glauben. Dieser aber führt zum λαλ. und so zu 12^b. Der schöne Gedanke, in dem sich P nach dem Text der LXX mit dem at. Dichter eins weiss, ist dem Urtext völlig fremd. Ps 116 10, im Zusammenhang höchst schwierig, besagt: *ich habe Glauben, wenn ich rede* oder: *ich hatte Glauben, denn ich sprach* Folgendes, oder: *ich lernte glauben, denn ich musste* Folgendes *sagen,* oder: *ich bin glaubensgewiss, dass ich* folgendermaassen *reden werde.* **14** deutet Klp ganz consequent auf die Rettung aus Todesgefahr 7—11. Allein Auferweckung aus dem Tode ist nicht dadurch ausgeschlossen, dass P die Parusie zu erleben hoffte; denn dies gilt wohl I 15 51f, aber nach II 5 1—8 nicht mehr bestimmt. Zwar ist umgekehrt dadurch, dass P seinen Tod vor der Parusie für möglich hält, die Hoffnung nicht ausgeschlossen, dass Gott ihn noch oft, so oft als es in seinem Heilsplane liegt, am Leben erhalten werde. Aber σὺν Ἰησοῦ, d. h. σὺν τῷ ἐγείρειν Ἰησοῦν, geschieht nicht Lebensrettung, sondern nur Auferweckung, als deren ausdrückliche Bürgschaft Jesu Auferstehung nach Rm 8 11 I 15 20 6 14 gilt; dass σύν nur das Gleichartige, nicht auch das Gleichzeitige bedeutet, ist ebenso Rm 6 8 (8 17). Und παριστάναι heisst nicht: *zusammenführen*; *darstellen* aber passt nur zum Richterstuhl Christi: Rm 14 10—12. Wie II 1 14 I Th 2 19 ist das Bestehen in diesem Gerichte vorausgesetzt. [15] *Denn das Gesammte* (s. vor 13) geschieht *um euretwillen, damit die Gnade* Gottes, die unsre Siege wirkt, an Ausdehnung *grösser geworden, durch die grössere Zahl* der Bekehrten *den* gebührenden *Dank überströmen lasse* (transitiv wie 9 8^a I Th 3 12) *zum Ruhme Gottes.* Γάρ knüpft nur an σὺν ὑμῖν an. Der Ausdruck ist ähnlich überschwänglich wie 17 1 11 7 12. Die andre Construction, wonach die Gnade durch die Erstreckung auf eine

grössere Zahl Bekehrter an Ausdehnung zunimmt, passt sachlich nicht gut. Διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν zu verbinden, wobei περισσ. intrans. wird, ist noch weniger räthlich, da *wegen* unpassend und so ausnehmend betonende Stellung von τ. πλ. zwar sprachlich erlaubt, hier aber nicht begründet ist. [16] ***Deshalb sind wir nicht muthlos*** (zu 1), ***sondern wenn auch unser äusserer Mensch aufgerieben wird, so wird doch*** (I 4 15) ***unser innerer erneut Tag für Tag*** (Hebraismus: Est 3 4). Διό nach 15: weil es sich um euch bzw. um Gottes Ehre handelt. Wird aber, wie sehr wahrscheinlich, διό in 17 ausgeführt, so knüpft es an 14 an. Zulässig ist dies, weil 15 nur einen Nebenbegriff in 14 begründet. Ἔσω ἄνθρ. ist nach 7 gegenüber dem ὀστράκινα σκεύη das eigentliche Ich, bei Nichtchristen Rm 7 22f νοῦς, ohne dass dessen Gegensatz, die σάρξ nach ihrer Sündigkeit, hier auf ἔξω ἄ. anzuwenden wäre. Ἀνακαιν. schliesst nicht ein, dass der herzustellende Zustand früher schon da war. Die Erneuerung des ἔσω ἄ. scheint, weil Gegentheil von ἐγκακ., eine rein geistige Erhöhung der innern Kraft und Freudigkeit zu sein. Es fragt sich aber doch, ob nicht der Gedanke von Exc. 5b zu 4 6 gemeint ist. Einen guten Gegensatz zu 16ª würde auch er bilden, und einen bessern zu 16ᵇ. Διό und 17 würden die 1. Deutung in derselben Weise begründen wie 14 das πιστ. in 13, die 2. insofern, als die Gewissheit der Vollendung auch die ihrer irdischen Vorstufen verbürgt. [17] ***Denn das augenblickliche leichte*** Maass ***unsrer Bedrängniss erwirkt uns in Ueberschwänglichkeit zu Ueberschwänglichkeit ein ewiges schwerwiegendes Maass von*** Himmels-***Glorie,*** [18] ***da wir nicht blicken auf das Sichtbare,*** die leidensvolle Gegenwart, ***sondern auf das*** zwar nicht an sich (deshalb nicht οὔ), wohl aber für uns jetzt ***nicht Sichtbare; denn das Sichtbare ist vorübergehend*** (Hbr 11 25), ***das nicht Sichtbare aber ewig.*** **17.** Der Ausdruck ist in 3 Paaren von Gegensätzen fein gegliedert, aber auch wie 15 sehr überschwänglich. Καθ' ὑπερβολήν deutet die Kraft, εἰς ὑπ. den Erfolg des κατεργάζ. an. Θλίψεως ist gen. epexeg. Die 7—12 angedeuteten furchtbaren Schicksale etwas Leichtes zu nennen bezeichnet die höchste Höhe der christl. Betrachtung des Leidens. Der Grund dazu ist für P der Hinblick auf die einem schweren, massigen Gegenstand vergleichbare himmlische Seligkeit und deren ewige Dauer, der gegenüber die nur bis zum Lebensende bzw. bis zur Parusie reichende Kürze des Leidens nach Hermann zu Viger Nr. 238 (⁴S. 781) schon in παραυτίκα im Unterschiede von τὸ νῦν ἐλαφρόν und τὸ παρὸν ἐλ. liegt. Κατεργάζ. vermöge der durch Gottes Gnade geordneten Vergeltung wie Rm 8 17, die aber von dem Gedanken an Lohn für Leistung frei ist. **18.** Der gen. abs. statt σκοποῦσιν macht den Gedanken selbständiger. Deshalb ist auch *wenn* statt *weil* möglich, zumal wenn P alle Christen einschliesst (s. Exc. 1b).

c) 5 1—8. Zusammenhang s. Exc. 4. [1] ***Denn wir wissen, dass, wenn unser irdisches*** (vgl. I 15 47) ***Zelthaus abgebrochen sein wird, wir einen Bau aus Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus in den Himmeln*** (Exc. 3 zu 12 10). Ἐάν = *nachdem* (zu I 16 10) oder = *falls* (Exc. 3). Γάρ kann recht wohl durch nähere Nachweisung wie durch den Ausdruck der Gewissheit (οἴδαμεν) 4 18ᶜ begründen, braucht also nicht auf 4 18ª oder 4 17 zurückzugehen. Diese wären dann durch 2 coordinirte γάρ begründet (zu I 11 8f). Σκήνους ist gen. epexeg. (zu I Th 5 8), deutet aber vielleicht nicht ausdrücklich die Vergänglichkeit an, da es damals geläufiges Wort für den menschlichen Körper

war (Sap 9 15 II Pt 1 13 u. ö.). Mit Händen gemacht ist zwar auch dieser nicht; οἰκία ἀχειροποίητος ist aber deswegen nicht etwa das himmlische Jerusalem oder das himmlische πολίτευμα nach Phl 3 20, sondern des Gegensatzes zur 1. οἰκία und der Identität mit οἰκητήριον 2 wegen ein Leib, der der himmlischen Welt angehört, die nach Hbr 9 11 24 ἀχ. heissen kann. Mehr s. Exc. 1a 3. [2] *Denn deshalb* (I 4 4 Joh 16 30) *seufzen wir auch, indem wir unsre aus dem Himmel stammende Behausung* über unsern irdischen Körper *darüber anzuziehen uns sehnen,* [3] *wenn wir anders* (= da ja; Eph 4 21) *wirklich, nachdem wir* sie *angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden.* 2. Σκήνει zu τούτῳ zu ergänzen ist schwierig, da vielmehr οἰκία der Hauptbegriff ist und τούτῳ eigentlich sogar auf das 2. οἰκία gehen müsste, auf das 1. höchstens im Sinne von *gegenwärtig.* Auch die Parallele in 4 beweist nichts hierfür, da οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει hinter 3 nöthig war, hinter 1 etwas Aehnliches nicht. Eher könnte ἐν τούτῳ parallel mit ἐφ' ᾧ 4 sein, sodass es ἐπιποθ. vorbereitete. Allein καί, das nicht zu ἐν τ., sondern zum ganzen Satze gehört, da etwas Gleichartiges, zu welchem ἐν τ. hinzukäme, nicht vorliegt, bezeichnet das στενάζ. als etwas dem Vorhergehenden Entsprechendes (zu I 5 7); στ. ist nämlich insofern Grund für 1, als man aus ihm den Besitz eines himmlischen Leibes ersehen kann, während dieser umgekehrt der verursachende Grund für das ἐπιποθ. und somit für das στ. ist. Also wird ἐν τ. auf 1ᶜ zurückgehen; auf 2ᵇ könnte es vorausweisen, wenn dieses aus 1 schon bekannt wäre, was bei ἐπενδύσ. nicht der Fall ist. Die Sehnsucht gilt als (gottgeordnetes) Anzeichen für das Vorhandensein des Ersehnten auch Rm 8 19. Ueber ἐξ οὐρ. s. Exc. 2c. 3. Keinesfalls kann der Aorist wie ein Perf. οὐ γυμνοί mit Komma davor zur Apposition haben: *mit dem neuen* oder gar wie bei Ws, bTh § 96 4: *noch mit dem alten Leibe angethan, nicht bereits gestorben.* Γυμ. waren nach ursprünglich griechischer Vorstellung die Seelen im Hades (die at. scheidet Seele und Leib nicht so streng; s. Stade, Gesch. Israel's I 416—420). Ἐνδύσ. muss also das Mittel bezeichnen, diesen nach 4 durch ἐκδύσ. eintretenden, aber gefürchteten Zustand zu vermeiden; und da nach 2 und 4 ἐπενδύσ. ersehnt wird, ist hiermit auch ἐνδύσ. identisch. Ἐπ- ist nur deshalb nicht wieder vorgesetzt, weil als Gegensatz zu γυμνοί das einfache ἐνδυσ. genügt. Freilich scheint es nun ziemlich selbstverständlich, dass durch (ἐπ)ενδ. die (zeitweilige) Leiblosigkeit vermieden wird, weshalb sich auch laut it Tert. schon um 200 die Correctur ἐκδυσ. findet. Doch s. Exc. 1c. Zulässig wäre auch ἐνδεδυμένοι, es liesse aber das Missverständniss offen, dass der alte Leib gemeint sei. Καί zu εἴγε (zu I 4 7); zum nächsten Wort für sich allein passt es nur bei der Lesart ἐκδυσ. Ueber das minder bezeugte εἴπερ s. zu I 8 5. [4] *Denn wir, die wir in dem Zelte sind, seufzen auch* (καί wie in 2) *in Bedrückung, weil* (= ἐπὶ τούτῳ ὅτι wie Rm 5 12 Phl 3 12) *wir nicht* unsern Leib *ausziehen, sondern* den neuen *darüber anziehen wollen, damit verschlungen werde das Sterbliche vom Leben.* Γάρ begründet 2 nur durch Einsetzung deutlicherer Ausdrücke (vgl. 4 11). Ἐπενδύσ. nämlich trat in 2 als selbstverständliche Form des Uebergangs in die ewige Seligkeit auf; nachdem 3 gezeigt, welche Wichtigkeit es hat, wird es durch sein Gegentheil ἐκδύσ. wie durch 4ᶜ näher ausgeführt. Da also 4ᵇ die Hauptsache ist, heisst ἐφ' ᾧ nicht: *und dabei* (so etwa Hfm); und βαρούμενοι darf keinen andern Grund angeben als ἐφ' ᾧ, also nicht die 4 7—12 16ᵇ beschriebene Last des Lebens. Ein βαρεῖσθαι ist das οὐ θέλ. κτλ. immerhin, sofern die Er-

füllung des Wunsches doch nicht unbedingt sicher ist. Noch weniger ist ἐφ' ᾧ = *weshalb* (so Klp), da die Last des Lebens kein Grund für Scheu vor dem Tode ist. Καταποθῇ wie I 15 54 nach Jes 25 8; hier am meisten der aus der Naturwissenschaft bekannten Resorption eines Körpers durch einen Organismus zu vergleichen. [5] ***Der aber, welcher uns eben dazu,*** d. h. zum ἐπενδύσ. ***bereitet hat,*** ist ***Gott, der uns das Angeld des Geistes gegeben hat.*** Construction und ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος wie 1 21f. Aus dieser Begründung der Gewissheit (οἴδαμεν 1) des ἐπενδύσ. folgt das Resultat: [6] ***Indem wir nun jederzeit voll Zuversicht sind und wissen, dass wir, wenn wir einheimisch sind im*** irdischen ***Leibe, fern sind von dem Herrn*** Christus — [7] ***denn durch*** das Gebiet (Apk 21 24) des ***Glauben***s ***wandeln wir*** hienieden, ***nicht durch*** das der wirklichen ***Erscheinung*** (vgl. I 13 12 Hbr 10 1) — [8] ***wir sind aber voll Zuversicht und sind es zufrieden, vielmehr auszuwandern aus dem Leibe und einheimisch zu werden bei dem Herrn.*** Die Anakoluthie wäre vermieden, wenn θαρροῦμεν δὲ καί fehlte. Es ist eingesetzt, um nach 7 an 6 zu erinnern, aber in Form einer (natürlich gegensätzlichen) Fortführung von 7. Εἶδος nicht = *Schauen,* also insofern kein ganz reiner Gegensatz zu πίστις. Weiteres s. Exc. 1b c; über πίστις zu II Th 1 4.

d) 5 9f. [9] ***Deshalb streben wir auch, mögen wir uns daheim oder in der Auswanderung befinden, ihm wohlgefällig zu sein*** im Hinblick auf das Endgericht (10). Da sonach beim ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον das εὐαρέστους εἶναι noch nicht entschieden ist, könnte man zu ἐνδημ. und ἐκδημ. an sich π. τ. κύρ. ergänzen; aber schon wegen der Reihenfolge beziehen sich beide besser auf den irdischen Leib und gehören zu εὐ. εἶναι, nicht zu φιλοτιμ. Mehr s. Exc. 3. [10] ***Denn alle müssen wir offenbar werden*** (I 4 5) ***vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder davontrage*** den Lohn für ***das durch den Leib*** Vollbrachte ***nach Maassgabe dessen, was er gethan hat, sei es Gutes, sei es Schlechtes.*** Κομίζ. ohne den Begriff *Lohn* ebenso Kol 3 25 Eph 6 8 und schon Lev 20 17 ἁμαρτίαν κομ., vgl. 20 19 ἁμ. ἀποίσονται. Τὰ διὰ τοῦ σώματος ist also nicht deshalb mit Blj nach L zu streichen, und Randerklärung könnte leichter πρὸς ἃ ἔπραξεν sein. Beide neben einander sind in der That unbequem, und πρὸς ἃ διὰ τοῦ σώμ. ἔπραξεν oder πρὸς ἃ ἔπρ. διὰ τοῦ σώμ. bei Athanasius u. A. scheinen eher Zurechtstellungen, τὰ ἴδια τοῦ σώμ. bei it Orig. u. a. vollends eine schlechte Verbesserung nach I 3 8. Ueber die Sache s. zu I 4 4f.

1. Die Eschatologie. Ἐπενδύσ. 2 4 ist ganz = ἐνδύσ. I 15 53f. Der irdische Leib, der dort Subj. ist, zieht den himmlischen einfach an; eine Person wie II 5 zieht ihn *über* den irdischen. Deshalb finden die Meisten II 5 mit I 15 übereinstimmend; P sehne sich 5 2 4 nach der Parusie. Abweichungen soll auch die Kürze der Zwischenzeit und II 5 10 4 14 verbieten, was ohne Frage mit I stimmt. Allein a) καταλυθῇ 1 spricht deutlich vom Tode vor der Parusie. Dass es die Verwandlung bei derselben einschliesse, passt zum Zusammenhang mit 4 17f, der vom Uebergang aus dem irdischen in's himmlische Leben überhaupt handelt, aber schwerlich zum Ausdruck; und nach dem Zusammenhang mit 2—4 denkt P nur an Tod vor der Parusie und will für diesen Fall sagen, wie er die Leiblosigkeit vermieden zu sehen hofft. Dies wird für 1 vielfach zugegeben. Man nimmt dann aber ἔχομεν als Ausdruck unbedingter Gewissheit (statt ἕξομεν) oder eines zur Zeit nur ideellen, in Christi pneumatischem Leib prototypisch präformirten (Klp), erst bei der Parusie zu verwirklichenden Besitzes. Unmöglich ist keins von beiden. Aber dieser ideelle Besitz ist kein Trost, also auch kaum Begründung von 4 18 bzw. 4 17, wenn er nicht die Schrecken des ἐκδύσ. und des γυμνὸν εὑρεθῆναι aufheben kann; und das könnte nach der bisherigen Betrachtungsweise nur ein

Interimsleib, der aber unerhört und durch αἰών. direct ausgeschlossen ist. b) Kann man sonach dem Zugeständniss nicht entgehen, dass P 1—5 seinen Tod vor der Parusie als möglich setzt, aber wegen des damit verbundenen ἐκδύσ. fürchtet und deshalb vermieden zu sehen wünscht, so glaubt man doch das dem gegenüber ersehnte ἐπενδύσ. 2 4 immer noch wie I 15 53f in die Zeit der Parusie verlegen zu dürfen. 6—8 soll nämlich eine Wendung bringen, die auf Vermeidung des ἐκδύσ. verzichtet in dem Bewusstsein, dass auf das ἐκδημ. ἐκ τοῦ σώμ. unmittelbar ein jene Sehnsucht in andrer Weise als durch ἐπενδύσ. befriedigendes ἐνδημ. πρὸς τὸν κύριον, nämlich ohne Leiblichkeit, aber doch eben nicht im Hades, folge. Bei dieser Voraussetzung nun, dass sich 2 4 auf die Parusie beziehe, wäre 8 selbstverständlich davon verschieden. Denn ἐκδημ. ἐκ τοῦ σώμ. handelt von der Verwandlung bei der Parusie noch weniger als καταλυθῇ 1 und muss schon als einfaches Gegentheil des in 6 beschriebenen irdischen Lebens dessen Ende in der nächstliegenden Form, der des Todes bezeichnen; und da P es nur zum Zweck des ἐνδημ. πρὸς τὸν κύριον wünscht, denkt er es von diesem keinesfalls durch eine Zwischenzeit getrennt. Ein leibloser Zustand im Himmel, wie man ihn in 8 finden will, ist nun aber nicht etwa identisch mit dem κοιμᾶσθαι, worüber zu I Th 4 13. Denn selbst wenn man dieses in den Himmel statt nach allgemeiner griechischer wie at. Vorstellung in den Hades verlegen dürfte, was aber Ws, bTh § 96 d nur mittels petitio principii eben auf II 5 8 stützt, wäre es ein gar zu seltsamer Ausdruck für Gemeinschaft mit Christus. Bethätigung der Seele konnte man sich ohne Leib ja überhaupt nicht denken. Um nun durch jenen himmlischen Zwischenzustand, wenn man ihn als verschieden von dem κοιμᾶσθαι anerkennen muss, die Einheitlichkeit der paul. Eschatologie, in deren Interesse man ihn annimmt, nicht doch gerade zu zerstören, billigt man ihn nicht allen Christen, sondern nur P als „Gnadenprärogative“ zu. Dieselben Ausleger, welche das „Wir“ 1 3—14 18—22 2 14—4 18 auf möglichst Viele erstrecken und so diesen Stellen ihre concrete Beziehung rauben, sind merkwürdig beflissen, es hier auf P einzuschränken, wo zwar nicht in 6—9, aber doch in 1—5 seine Ausdehnung auf alle Christen so nahe liegt, dass wohl ein steter Uebergang von dem Einen in's Andre anzunehmen ist. Allein eine solche Prärogative in Anspruch zu nehmen wäre mindestens den Kor gegenüber so unvorsichtig wie möglich, aber bei des P Charakter überhaupt kaum denkbar; sogar ihre Ausdehnung auf alle Märtyrer wie vielleicht Apk 6 9—11 7 9—17 hat im Paulinismus nicht den geringsten Anhalt. Obige Annahme endlich, dass 2 4 von einem andern Zeitpunkt handeln als 8, ist durch οὖν 6 ausgeschlossen, das aus der durch 5 eigens gesicherten Gewissheit des ἐπενδύσ. nur das Resultat zieht; und 1 würde völlig zwecklos, wenn P die darauf gegründete Hoffnung des ἐπενδύσ. selbst wieder fallen liesse. c) Also bezeichnen ἐπενδύσ. 2 4 und ἐκδημ. 8 allerdings dasselbe, aber das 1. ist nach dem 2. zu erklären, da das Umgekehrte eben unmöglich ist. Beim Tod vor der Parusie erwartet P sonach sofortige Ueberkleidung mit dem neuen Leibe. Hierfür entscheidet auch 3. Die Befürchtung der γυμνότης wäre nach I 15 52f gegenstandslos, wenn das (ἐπ)ενδύσ. erst bei der Parusie nöthig würde, während es durchaus zweckvoll ist, die noch I 15 getheilte Voraussetzung, dass alle vor der Parusie Sterbenden γυμνοί würden, durch die Undenkbarkeit (zu I 15 15) einer γυμνότης nach einem ἐπενδύσ. zu überwinden. Nach 5 aber muss sich dieses ἐπενδύσ. auf alle Christen erstrecken. Denn soll 5ᵇ kein müssiger Zusatz sein, so ist es die Geistesverleihung, die zum ἐπενδύσ. befähigt (αὐτὸ τοῦτο bezeichnet nicht etwa die Seligkeit überhaupt, da diese auch bei dem in 4 abgelehnten ἐκδύσ. erlangt wird). Den Geist aber besitzen auch solche, welche vor der Parusie sterben; und dass er Anwartschaft auf einen himmlischen Leib, nicht etwa bloss auf ein rein geistiges Sein bei Christus giebt, s. Exc. 1 d zu I 15 49 und 5 b zu II 4 6. Wie wenig die aus 5 und 8 geschöpften Gründe beachtet sind, zeigt sich z. B. darin, dass die neusten Monographien (Waitz, JpTh 1882, 153—167, Wetzel, StK 1886, 303—333) nur über 1—4 handeln. 2. Die Gründe dieser Meinungsänderung sind zu suchen a) in Erfahrungen, die des P Gewissheit erschütterten, die Parusie noch zu erleben. Besonders in der 1 8—10 berührten Todesnoth muss ihm der Gedanke des κοιμᾶσθαι, den jene Gewissheit ihm bisher ferngehalten, in seiner ganzen Furchtbarkeit entgegengetreten sein, und er konnte sich

nicht denken, dass ihn der Herr, den er so glühend liebte, wenn auch nur auf Zeit von sich stärker getrennt sein lassen werde als er es auf Erden war. Es war also nicht Furcht vor dem Tode überhaupt, und in der Scheu vor einer bestimmten Folge des Sterbens doch ein tief religiöser Grund, der zu der neuen Vorstellung führte. b) Diese war aber ausserdem längst vorbereitet, und nicht bloss durch das Vorbild des Henoch, Elias u. A. War es der Besitz des Geistes, der die Gläubigen zur Erlangung eines himmlischen Leibes befähigte oder gar in allmählichem Fortschritt auf Erden vorbereitete (1c), so ist ein Stillstehen dieser Wirkung zwischen Tod und Parusie unmotivirt. Dasselbe stammt in der That nur aus der at. Vorstellung, die von dieser Wirkung des Geistes noch nichts wusste; früher oder später musste die neue Idee die alte Form zerbrechen. c) Und damit geschah ein höchst wichtiger Schritt. Einerseits wurde das religiöse Postulat steten Lebensverkehrs mit Christus erfüllt, andrerseits seine Herabkunft vom Himmel, ein gemeinsamer Zeitpunkt der Auferstehung und des Gerichts überflüssig, das Gericht in den Tod bzw. in den Entwickelungsprocess auf Erden, der Ort der ewigen Seligkeit von der Erde (Exc. 3 zu I Th 4 18) in den Himmel verlegt. Auch der neue Leib kann, weil vor der Parusie empfangen, nur im Himmel getragen werden; ἐξ οὐρ. 2 beweist gegenüber allem Bisherigen nicht, dass er erst bei der Parusie herabkommt, sondern wird einfach Consequenz des Wunsches sein, dass ἐκδύσ. überhaupt nicht stattfinde, sodass also der Sterbende auf Erden mit dem vom Himmel kommenden Leib überkleidet und in diesem zum Himmel entrückt wird. Hiergegen ist nicht ἐκδημ. ἐκ τοῦ σώμ. zu urgiren, als ob es = ἐκδύσ. wäre; es ist nur als Gegensatz zu ἐνδημ. gewählt und soll nach 1c vielmehr durch ἐπενδύσ. vor sich gehen. Nicht aber ist ἐξ οὐρ. = ἐπουράνιον wie I 15 47f, wo dies besondre Gründe hat (Exc. 2b zu I 15 49). In wesentlichen Punkten trifft hier P (in Folge von Beeinflussung?) zusammen mit dem griech. Glauben an Unsterblichkeit nur der Seele (Sap 3 1—9 und Grimm zu Sap 1 12; Pfl, Paul. ²283—285). So hat er die heute vielleicht verbreitetste Fassung vorbereitet, die schon Hbr 12 22f 27 II Tim 4 18 (Lc 23 43 Act 7 59 Apk 7 9—17 6 9—11) weitergeführt, Joh 5 24 3 18f 14 2f usw. so gut wie vollendet ist. Wie jedoch daneben noch Hbr 6 2 9 27 II Tim 4 1 Joh 5 28f 6 40 54 usw. stehen, so hat 3. auch P seine neue Anschauung noch nicht völlig durchgeführt, zumal da ihm sein Tod vor der Parusie nur eine Möglichkeit ist, wenn ἐάν 1 dies auch nicht verbürgt. So steht neben 1—8 noch 10 4 14 wie neben Phl 1 23 noch 3 10f (20f). Ἐκδημ. ferner bezeichnet II 5 9 so gut wie ἐνδημ. einen Zustand, also nicht den Act des Sterbens nach Rm 14 8, freilich auch nicht den Zustand der Leiblosigkeit, sondern eben den himmlischen nach dem ἐπενδύσ., aber vor der Parusie, und P hält trotz desselben an einem Gericht, ja nach 4 14 an einer Auferstehung bei dieser fest. Und der überzuziehende Leib zeigt noch keinen eigentlichen Zusammenhang mit dem Geist im Menschen, sondern scheint als übernatürliches Werk Gottes im Himmel bereitzuliegen, weshalb er auch, während doch auch der irdische ἐκ θεοῦ ist, im besondern Sinne ἐκ θεοῦ heisst. Wenigstens hindert jetzt gar nichts mehr, ἔχομεν 5 1, obgleich es bis zum Tode des Einzelnen auch ideell bleiben könnte, eigentlich zu nehmen und ἐκ θεοῦ mit οἰκοδ., ἐν τοῖς οὐρ. aber, wie dies auch die Wortstellung fordert, als Gegensatz zu ἐπίγ. mit οἰκίαν zu verbinden, während bei uneigentlicher oder futurischer Fassung (1a) die Verbindung mit ἔχ. erwünschter wäre. 4. Den Zweck des Ganzen sucht man a) in der nochmaligen Begründung der Zuversicht inmitten der Leiden 4 16ᵃ 1 mit den Mitteln von 4 14. Darauf komme θαρρ. 5 6 8 zurück wie 5 9f auf 4 2 und wie στενάζ. und βαρ. 5 2 4 auf die Leiden. Aber εἰδότες 6 und εὐδοκοῦμεν 8 fordern für θαρρ., das in obigem Sinne neben ihnen nicht bloss Nebensache (so Klp), sondern völlig fremdartig wäre, die Ergänzung: ὅτι οὐκ ἐκδυσόμεθα, ἀλλ' ἐπενδυσ. Diese Zuversicht führt in Verbindung mit dem Bewusstsein, wie fern man auf Erden vom Herrn sei, zu dem Entschluss, vielmehr ἐκδημ. κτλ. Eine positive Sehnsucht hiernach liegt freilich eigentlich fern, da P 4 2 13 16 5 9—11 doch seine Freudigkeit im Berufe betont. Also mindestens: *wir wünschen mehr, aber nicht unbedingt* (μᾶλλον zu εὐδ.), *und stellen es jedenfalls Gott anheim* (9); noch strenger im Zusammenhang aber: *wir sind es, wenn es Gottes Wille ist, zufrieden, vielmehr* usw., sodass μᾶλλον zu ἐκδημ. gehört und nur die Umkehrung von ἐνδημ. und ἐκδημ. gegenüber 6 andeuten soll. Das Seufzen 2 ist zwar durch den Blick auf

den himmlischen Leib verursacht; aber es ist noch keine positive Todessehnsucht, und das ἐπιποθ. 2 richtet sich nach 3f nur auf Vermeidung des ἐκδύσ. durch ἐπενδύσ., nicht auf baldigen Eintritt des letzteren. b) Liegt also eine apologetische Absicht nicht vor, so wäre 1—8 die einzige Stelle des Briefs ohne bestimmten Zweck gegenüber den Kor, wenn man nicht annehmen dürfte, dass P das Bedürfniss empfand, ihnen zu sagen, dass er auf Fortleben bis zur Parusie nicht mehr unbedingt hoffe, sondern dem Rufe des Herrn auch schon früher entgegensehe, für diesen Fall aber auch eine neue Anschauung über sein Schicksal gewonnen habe, die auch sie betreffe. Es würde dann hier eine überaus schöne Bewährung von 1 4 6f vorliegen. 5 9 wird dies dann auf den Erweis seiner Lauterkeit gewendet; aber die Ausführlichkeit von 2—8 wäre aus diesem selbst nicht zu erklären.

8) 5 11—6 10: Weitere (vgl. 4 1—6) Vertheidigung der apost. Thätigkeit des P (5 11—13) durch Eingehen auf den Inhalt seines Evangeliums (5 14—6 2) wie auf seine siegreiche Ueberwindung aller äussern und innern Bedrängniss (6 3—10). a) 5 11—13. [11] *Indem wir demgemäss die Furcht vor dem* soeben als Weltrichter bezeichneten *Herrn kennen, überreden wir Menschen, Gott aber sind wir offenbar; ich hoffe aber auch in euren Gewissen* (Exc. zu I 8 7) *offenbar zu sein* mit der 1 14 beschriebenen Wirkung. Ἐλπίζω beweist, dass mit „wir" P nur sich meint. Die Gegenüberstellung von ἀνθρ. und θεῷ führt auf eine gleiche zwischen πείθ. und πεφαν.: Menschen müssen wir von unsrer Lauterkeit erst überzeugen, Gott nicht. Aber εἰδ. — κυρ. ist dann bei ἀνθρ. πείθ. zwecklos und bei θεῷ πεφαν. überhaupt unpassend. Um es nicht mit zu Letzterem ziehen zu müssen, hat man auch ἀνθρ. πείθ. ohne Beziehung auf θεῷ πεφαν. zu fassen, und zwar nach 20 6 1 als Bezeichnung der apost. Thätigkeit. Nicht sie aber, die ja nichts Neues, sondern seit 2 14 steter Gegenstand der Rede ist, hat dann den Ton, sondern das, was durch οὖν aus 10 abgeleitet wird: *es geschieht hiernach unter Kenntniss darüber, wie man den Herrn zu fürchten hat* (dies besagt εἰδότες), *wenn wir Menschen für das Evangelium zu gewinnen suchen.* Weil jedoch zu diesen auch die Kor gehören, die ihm aus Zweifel an seiner Lauterkeit ihr Ohr verschlossen hatten, denkt er bei πείθ. auch an den Erweis seiner Lauterkeit, ohne den ja sein Evangelium keinen Eingang finden konnte, und fügt so θεῷ δὲ πεφαν. und hieran wieder ἐλπ. κτλ. an. Πεφανερώμεθα bezeichnet sehr fein das φαν. im Gerichte 10 als schon geschehen; ἐλπίζω πεφανερῶσθαι deutet auf 4 2 zurück und auf die Darlegung 5 18—21 voraus, die 4 3ª aufheben soll, soweit dies für die Wohlgesinnten in K noch nöthig war. Wie 3 1 fühlt P, dass 9—11 als Selbstempfehlung erscheinen kann, und giebt dem eine Wendung, die ihm die weitgehende Hoffnung in ἐλπ. κτλ. gestattet und die zugleich sehr zart die frühere feindselige Stimmung aus blossem Mangel an Stoff zum Rühmen des P herleitet und die Gemeinde noch vollends von den Judaisten zu trennen sucht: [12] *Nicht wiederum,* wie dies in früheren Aeusserungen (nicht etwa: 3 1) gefunden worden ist, *empfehlen wir uns euch selbst* (zu I 3 18) so, dass ihr nicht zustimmen könntet, *sondern euch Anlass gebend, euch zu unsern Gunsten zu rühmen* (1 14), schreiben wir, *damit ihr* solchen *habt gegenüber denen, welche sich von Angesichts und nicht von Herzens wegen rühmen.* Μή (ἐν) καρδίᾳ vielleicht nur, weil οὐ zwischen Artikel und Particip selten ist. Διδόντες wohl in dem Gedanken, dass συνιστάνοντες γράφομεν vorhergehe. Καύχημα = καύχησις, s. zu I 5 6. *In seinem Herzen* sich zu rühmen ist zwecklos, und der Gegensatz: *vor fremdem Angesicht* wäre εἰς oder κατὰ πρόσωπον wie 8 24 10 1 Lc 2 31 Act 3 13. Also sind ἐν πρ. und ἐν

καρδίᾳ die Gegenstände des Selbstruhms (zu II Th 1 4). Statt ἐν πρ. steht 11 18 κατὰ σάρκα. In der That ist πρ. auf Grund des AT der Inbegriff des Aeusserlichen einschliesslich geistigen Besitzes, der nicht zum Kern des Menschen gehört (Gal 2 6 6 12), bei den Judaisten also etwa Beredsamkeit (10 10), Schriftgelehrsamkeit, jüd. Abkunft (11 22), Bekanntschaft mit den Uraposteln und (zu 5 16 und VII 2) besonders mit Jesus; nur ist nicht etwa Χριστοῦ zu πρ. zu denken, da auch καρδία die eigne der Judaisten ist. Καρδία rechtfertigt sich schon als geläufiger Gegensatz zu πρ., aber auch als Sitz der religiösen Intelligenz und somit der rechten Auffassung Christi (4 6 und VIII 3 b). Die Begründung durch ein Präteritum zeigt, dass P die 12bc gegebene Auffassung seiner Selbstempfehlung als nicht erst für jetzt, sondern schon für seine früheren Aeusserungen maassgebend hinstellen will (XIII 6): 13 *Denn mögen wir von Sinnen gewesen sein,* so geschah es *für Gott; mögen wir bei klarem Verstande sein,* so geschieht es *für euch.* Wegen des Tempuswechsels darf man weder Ekstasen und klares Bewusstsein als 2 stets wechselnde Lebenszustände des P noch Eine Erscheinung als eine solche denken, die sich als ἐκστῆναι o d e r als σωφρονεῖν beurtheilen lasse, nämlich heiliger Eifer im Amte (Ws, Einl. § 21, 2) oder die zu weit gehende Ausdrucksweise in 2 14—5 8, woneben σωφρ. etwa auf 3 5 4 5 5 9f wiese. Auch dass sie, obwohl Selbstruhm, θεῷ geschehe, ist gar nicht so klar, um ohne Erläuterung gesagt zu werden; und schwerlich deckt sie das Wort ἐκστ., vgl. Mc 3 21 und die Gegensätze zu σωφρ. Mc 5 15 Act 26 25. Also bestimmte ekstatische Vorgänge bei P. Nicht wirklicher Wahnsinn, der ihm vorgeworfen worden wäre. P leugnet ja das Factum nicht; entkräften aber liess sich ein solcher Vorwurf durch ein einfaches θεῷ keineswegs. Hiernach ist auch an die ἀφροσύνη des Selbstruhms 11 1—12 11 nicht leicht zu denken. Um einen Vorwurf aber handelt es sich; nur so erklärt sich das räthselhaft kurz anknüpfende γάρ. Eine Erläuterung (= *nämlich*) zu 12bc bringt es nicht, da diese inhaltlich seltsam wäre und das, was ἀφορμή geben soll, wegen des asyndetischen Beginns von 12 vielmehr vor 12 zu suchen ist. Begründen aber könnte es 12bc so: denn die eurem καύχημα ὑπὲρ ἡμῶν entgegenstehende Missbilligung unsrer Ekstasen ist nichtig, weil sie zu Gottes Ehre geschahen; bei klarem Bewusstsein aber arbeiten wir für euch, ihr habt also Grund, euch unser zu rühmen. Allein εἴτε σωφρ., ὑμῖν ist hierbei unvermittelt, und Ekstasen waren vom judaistischen Standpunkte aus eigentlich nicht zu missbilligen. Also begründet 13 wohl 12a; denn gemeinsam ist in θεῷ und ὑμῖν der Gedanke: οὐχ ἡμῖν, und nur dieses Negative wird weiter verfolgt: 14 συνέχει, 15 μηκ. ἑαυτ., 16 οὐκέτι, 17c (das Positive in 15—17 ist etwas Neues, nicht mit dem in 13 identisch). Während nun aber die Widerlegung des Selbstruhms über das handeln sollte, woran er gefunden worden war, ist ἐξέστημεν etwas ganz Neues, also auch hiernach Gegenstand eines Vorwurfs, nur dass dieser besagte, P habe seine Ekstasen zur Selbstempfehlung benutzt, etwa um darauf sein Apostelrecht zu gründen. Mit denen beim Zungenreden that er dies nach I 14 18f nun gerade nicht. Mit der vor Damaskus nach I 9 1 allerdings; aber diese geschah nicht sowohl θεῷ als ὑμῖν, da sie ihn zum Apostel machte. Nur ein Privatverkehr mit Gott also darf es sein; solche Ekstasen aber kennen wir nur aus II 12 1—5. Ist dies vor 5 13 geschrieben, so bietet es zugleich den hier berührten Selbstruhm, und 12a gesteht diesen ein, natürlich nur als sachlich gerechtfertigten.

b) 5 14—6 2. [14] *Denn die Liebe Christi hält uns,* d. h. wie 11—13: mich *in Schranken,* [15] *da wir dies geurtheilt haben* (wann, s. Exc. zu 16), *dass Einer zu Gunsten Aller gestorben ist, also* ebendamit *Alle* (sachlich: *sie alle;* eigentlich: *die Gesammten) gestorben sind,* [[15]] *und* dass *er zu Gunsten Aller gestorben ist, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem zu ihren Gunsten Gestorbenen und Auferstandenen.* Hfm: *weil er als Einer . . sind sie also alle . . und er ist . . damit sie als die Leb.* usw. **14.** Ἀγάπη kann, obgleich 15 eine That Christi folgt, auch die *Liebe zu Christus* sein (Hfm); andernfalls liegt das Subjective erst in κρίν. Bei beiden Deutungen hält sie den P vom Selbstruhm zurück; γάρ begründet also das zu 13 besprochene οὐχ ἡμῖν, also nicht einseitig 13ab, was nur bei dessen Deutung auf überspannte Ausdrücke in 2 14—5 11 zuträfe. Heisst συνέχει: *treibt an,* was indessen Lc 12 50 Phl 1 23 kaum belegen, so doch nicht einseitig 13cd begründend: *zur Arbeit für euch,* sondern: *zur Vermeidung des Selbstruhms,* da 15—17 sich eben wesentlich gegen diesen richten. **15.** Οἱ πάντες ἀπέθ. in diesem Zusammenhang: alles Menschliche an ihnen, dessen sie sich rühmen könnten, ist vernichtet. Da nun πάντων und πάντες eine Einschränkung höchstens insofern vertragen, als das Allen Bestimmte nicht Alle annehmen, was aber hier so wenig verfolgt wird, dass man glauben möchte, 17a gelte von allen Menschen, so ist zu dem hiernach principiell an Allen vollzogenen Tode nicht ihre That, sondern nur die Thatsache nöthig, dass Christus Vertreter der Menschheit ist (Exc. 2d zu I 15 49). Ἀπέθ. also durch Anrechnung, ideelle Uebertragung. Ὑπέρ ist schon wegen ἐγερθέντι nicht = ἀντί, aber sachlich könnte dieses statt der 2 ersten ὑπέρ stehen. S. Exc. 4a zu 21.

1. Es liegt hier aber ein classisches Beispiel dafür vor, dass man einer Stelle nicht Antworten auf anderswoher genommene dogmatische oder biblisch-theologische Fragen abpressen darf. Man stellt regelmässig nur das Dilemma, ob hier Christi Tod wie Gal 3 13 (I 6 20 7 23 1 30) Rm 3 24f 5 8—11 durch Anrechnung der schuldtilgenden Kraft eines Lösegelds bzw. Opfers oder wie Rm 6 2—7 10f 8 3f durch Nacherleben der Vernichtung der σάρξ am Kreuze vermöge mystischen Zusammenhangs mit Christus an den Gläubigen wirksam wird, die bei ihnen natürlich nicht im physischen Tode, sondern nur in Ertödtung der immer von neuem in die Sünde führenden Macht bestehen kann, und ob das daraus hervorgehende neue Leben ein ohne Zuthun des Menschen bestehendes Verhältniss der Kindschaft Gott gegenüber mit Ignorirung der beide trennenden Sündenschuld ist oder ein durch die Vernichtung der Sündenmacht ermöglichtes, aber nun in eigner sittlicher That bestehendes Verhalten. Blosse Anrechnung ist oben constatirt. Was aber dadurch vernichtet wird, ist weder Sündenschuld noch Sündenmacht, sondern wegen 12—14 nur fleischliche Vorzüge, deren man sich rühmen könnte; dass deren Geltendmachung sündig werden kann, liegt hier höchstens im Hintergrunde. Nur die Ausführung zu ὅτι — ἀπέθανον bringt καὶ — ἐγερθ.; betont ist jedoch nicht mehr πάντων, weil εἷς nicht wiederholt ist, sondern ἀπέθ. gegenüber οἱ ζῶντες, das, statt οἱ πάντες eintretend, entweder das neue Leben nach dem mystischen Tode oder zur Markirung des Unterschieds von dem Geschick Jesu das physische Weiterleben bezeichnet. Nicht sicher dieses also, wohl aber das ζῶσιν ist freilich sittliche That des Einzelnen, weshalb auch ἵνα. Aber es kommt dabei wieder auf Freiheit nicht von Sünde (überhaupt), sondern von Geltendmachung fleischlicher Vorzüge an. Kein Wunder also, dass die Antworten auf obiges Dilemma ganz entgegengesetzt lauten, da die Stelle eine Antwort überhaupt nicht bietet. 2. Dringend zu wünschen ist im paul. System eine psychologische Vermittelung zwischen dem durch Gottes That objectiv gesetzten neuen Verhältniss des Menschen zu ihm und dessen sittlichem Verhalten; denn die durch die mystische Ge-

meinschaft mit Christi Tod oder durch die übernatürliche Einpflanzung des Geistes bzw. Christi nach Exc. zu 3 17 (Gal 3 2 5 4 6) behält, vollends in ihrer Verknüpfung mit der Taufe nach Rm 6 3f Gal 3 27 I 12 13, stets etwas Undurchführbares (Pfl, Paul. 109—115, ²197—202). Dass ein Urtheil, also eine Selbstthätigkeit in's Spiel kommt, ist 5 15 durch κρίν. wie Rm 6 6 durch γινώσκ. angedeutet. Sachlich liefert P die psychologische Vermittelung 5 14f nicht in vollem Umfange, da er von der Liebe zu Christus bzw., wenn Χρ. gen. subj. ist, von der Beurtheilung seines Todes (κρίν.) nur sagen will, diese veranlasse zur Unterlassung des Selbstruhms. Doch weist τῷ — ἐγερθ., wenn es auch nur positive Ausführung des negativen Hauptgedankens μηκέτι ἑαυτοῖς, nicht Selbstzweck ist, allerdings darüber hinaus. Auch in der Dankbarkeit darf man diese psychologische Vermittelung suchen, wenn man, was hier eben höchstens im Hintergrunde steht, an Christi That die Vernichtung der Sünde in's Auge fasst. Nicht verschieden von Liebe und Dankbarkeit ist im letzten Grunde der Glaube als völlige Hingabe des Herzens an Gott und Christus (Gal 2 20 5 6). Doch denkt P die psychologischen Folgen solcher Gesinnung überwiegend vielmehr als Folgen eines übernatürlichen Vorgangs, nämlich der Einpflanzung des heiligen Geistes (Gal 3 2 5 4 6 I 2 12 II 11 4).

Da das Ganze Beweis für 12ª sein will (zu 13), sagt P οἱ πάντες ἀπέθ. und ἵνα κτλ. mit Bezug darauf, dass s e i n e Vorzüge vernichtet sind, und setzt nur wegen des Gegensatzes zwischen εἷς und πάντες nicht ἀπεθάνομεν und ζῶμεν. Darauf führt auch ἡμ. 18, wonach P auch 17 von sich meint. Aber die 3. Person in 15 weckt den Gedanken an die Judaisten und deren Selbstruhm in 12: [16] ***Deshalb kennen w i r von jetzt an Keinen fleischgemäss; wenn wir auch*** (zu I 4 7) ***gekannt h a b e n fleischgemäss Christus, so kennen wir*** ihn ***doch*** (I 4 15) ***jetzt nicht mehr*** fleischgemäss. Κατὰ σάρκα geht nicht auf äusserliche Urtheilsweise, sondern auf äussere Eigenschaften des zu Beurtheilenden, weil 15 deren Aufhebung betont. So auch 11 18. Τήν ist dabei nicht zu fordern, da κατὰ σάρκα Formel ist. Also sachlich = ἐν προσώπῳ 12. Da 16ᶜ die Ausnahme 16ᵇ als für 16ª gleichgiltig bezeichnen will, wäre das sie Constituirende und somit zu Betonende Χρ. nur dann, wenn 16ᶜ ebenfalls ein Accus. betont wäre: ***aber doch nicht die*** Personen, ***auf die es ankommt.*** So aber hat ἐγνώκαμεν den Ton, weil νῦν οὐκέτι ihn hat. Ἐγν. und γινώσκομεν = ***e r kennen*** ist also undurchführbar; γιν. muss völlig = οἴδαμεν sein. Gewählt mag es 16ᶜ mit deshalb sein, weil das paul. Kennen Christi nach 4 6 eine γνῶσις ist, vorzüglich aber 16ᵇ, weil es keine Form mit Perfectbedeutung zu οἶδ. giebt. Und Χρ. bringt wegen mangelnder Betonung nichts Neues, sondern muss schon in οὐδένα mindestens hauptsächlich gemeint sein, oder es wäre mit P-N 99 1 im Interesse der Einheitlichkeit von 16 zu beanstanden, was aber schon ὥστε 17 widerräth. Die Judaisten sind also nicht Objecte (vgl. Gal 2 6), sondern Subjecte des Beurtheilens, denen P sich in ἡμεῖς gegenüberstellt. Ihr Selbstruhm stützte sich somit wesentlich auf das Fleischliche an Christus (VIII 3b). Οὐδένα doch auf sie zu deuten erreicht Hfm, indem er 16ᵇ eng mit 16ª verbindet; aber 16ᶜ hinkt dann nach und Christus wird nicht nur gegen Hfm's eignen Willen betont, sondern als Ausnahme von οὐδένα jenen auch zu sehr gleichgestellt.

1. Dass P J e s u m a u f E r d e n g e s e h e n, sagt er nicht; denn οἴδαμεν und somit auch ἐγνώκαμεν ruht wegen ὥστε auf einem κρίνειν 15, und νῦν οὐκέτι 17 wäre ebenso sinnlos wie 16ª. Und wäre es geschehen, so würde es 11 22—33 nicht fehlen. Sodann: ist I 9 1 das Schauen vor Damaskus gemeint, weil leibliches Gesehenhaben bei Unglauben nie den Apostolat begründen würde, so konnte P, wenn letzteres doch vorhergegangen war, ersteres nicht mit ἑώρακα ohne Zusatz ausdrücken. Somit wird auch den Judaisten persönliche Kenntniss Jesu hier nicht ausdrücklich zu- aber noch weniger abgesprochen (für und gegen Räb² 250—253); ihr Urtheil über

Christus kann sehr wohl auf solcher ruhen. 2. Aber wann hat P dann Christus κατὰ σάρκα gekannt? Vor seiner Bekehrung hielt er ihn für einen Pseudomessias, während ἐγνώκαμεν Anerkennung einschliesst, da es dem ἐγν. der Judaisten gleich sein muss. Deshalb nimmt Klp (vgl. auch Unters. 54—71) nach der Bekehrung eine Periode an, in welcher P noch ziemlich judaistisch oder wenigstens judenchristlich über Christus dachte. Von ihr noch nach 18 Jahren in I II Th etwas zu erblicken ist ganz verkehrt (zu I Th VI). In der Anfangszeit wäre sie an sich nicht undenkbar und würde die lange Dauer des von Judaisten unbehelligten Wirkens Gal 1 21—2 1 erklären helfen. Aber dazu gehört nicht sowohl Christologie als milde Praxis bezüglich der Speisegesetze usw. (I 9 19—22). Vor allem aber weiss es P nicht anders, als dass ihm schon vor Damaskus die γνῶσις des himmlischen Christus aufgegangen und dass er sofort zum Heidenapostel berufen worden ist (II 4 6 Gal 1 15—17), womit sich Festhalten jüd. Messiasideen schwerlich verträgt, und am wenigsten bei einem so fanatischen Verfolger des Christenthums, dessen Bekehrung nur ein völliger Umschwung sein konnte. Und sollte seine Erinnerung ihn täuschen, so wäre doch ein Eingeständniss dessen, was sie ihm gerade verbarg, gleich unmöglich. Oder gilt ἐγν. von den Judaisten (Hgf, ZwTh 1871, 113—116; 1888, 197—199)? Dies erforderte wegen der 1. Person mindestens den doch eben unmöglichen Einschluss des P. Oder hat 16[b] nie stattgefunden (Hnr)? Εἰ mit Indic. eines Haupttempus ist dabei denkbar, aber nur, um einen Vorwurf abgesehen von seinem Widerspruch gegen die Wirklichkeit als inhaltlich gleichgiltig zu erweisen. Das Wahrscheinlichste ist doch die Zeit vor der Bekehrung, auf die auch καιν. 17 und καταλλ. 18 weist. Freilich nicht so, dass es sich um Jesus handle. Der Messias aber, welchen P damals glaubte, war ja, da er als noch nicht aufgetreten galt, nur ein Gedankenbild; ein Kennen desselben kann also nur in Ideen über ihn bestehen, und diese können, nachdem sich eine Messiasperson gefunden, sehr wohl ein Kennen dieser Person heissen, da Jesus diese Züge wirklich, wenn auch nicht als das Wesentliche an sich getragen hatte. Man braucht also weder: *einen Messias* zu übersetzen, was zwischen 14 und 17 allerdings unthunlich ist, noch κατὰ σάρκα adjectivisch damit zu verbinden, und hat doch den allein zutreffenden Sinn, dass nur der Pharisäer P jenen Judaisten gleichstand. Ἀπὸ τοῦ νῦν nach 15 entweder die Zeit des Todes Christi, was der Idee nach nicht falsch wäre, oder die des κρῖναι, die sich aber nach νῦν richtet. Auf die Bekehrung geht νῦν auch Rm 5 9 11. Vgl. Hst, PPt 430 1.

5 16 ist nach Hnr von P später zugesetzt, nach Vlt 301 unächt, da es den Zusammenhang unterbreche. Doch da P nach 18 in 17 wesentlich an sich denkt, folgert er wohl aus 16[c], zumal wenn ihm daraus etwa vorschwebte: Christus ist nicht fleischlich, sondern geistig zu fassen. Er konnte aber auch ohne allzu grosse Nachlässigkeit beide ὥστε an 15 anschliessen. [17] ***Deshalb, wenn Jemand in Christus*** ist, ist er ***ein neues Geschöpf; das Alte ist vergangen, siehe, neu ist es*** (oder: ***Neues ist***) ***geworden.*** Anspielung an Jes 43 18f 65 17 ist unsicher. Ἐν Χρ. vielleicht als das Tiefere gegenüber dem äusserlichen Χριστοῦ εἶναι der Judaisten. Deshalb wohl auch τὶς statt „ich“, um zugleich den Judaisten das Prädicat von 17 abzusprechen wie durch das betonte ἡμ. das von 16. Erst so wird 17 recht zweckvoll. Wegen 16 besteht das Neue nicht in Sittlichem, nicht einmal in Religiösem jeder Art, sondern nur in zutreffender Auffassung Christi. Doch ist das Wort nur wieder eins von denen, die weit über ihren localen Zusammenhang hinaus ihre Wahrheit und Tiefe bewähren. Wie 5 führt P diesen Heilsbesitz nun auf seinen letzten Grund zurück, um Selbstruhm noch völlig auszuschliessen, zugleich aber die innere Wahrheit seines Evangeliums zu beweisen: [18] ***Das Gesammte*** Neue ***aber*** stammt ***aus Gott, der uns*** (d. h. mich, wegen ἡμῖν, s. zu 11) ***mit sich durch Christus versöhnt und uns den Dienst*** (19: λόγον) ***der Versöhnung*** (vgl. 3 6—9) ***gegeben hat,*** [19] ***weil Gott in Christus die Welt mit sich versöhnend war, da er ihnen,*** den Gliedern der Welt, ***ihre Ueber-***

tretungen nicht anrechnet und in uns das Wort, das von *der Versöhnung* handelt, *gelegt hat* (Ps 105 27). **19.** Κόσμ. zu I 1 20; ohne Artikel auch Rm 4 13 11 12 15 Gal 6 14 und nach Präpositionen I 8 4 14 10 usw. Ὡς ὅτι kommt vor Superlativen wie das einfache ὡς oder ὅτι (oder wohl richtiger ὅ τι) = *möglichst* vor; ausserdem bei späten Autoren (zu 11 21[ab]) pleonastisch = ὅτι = *dass.* Ebenso pleonastisch = *weil* oder *utpote quod* ist es nicht belegt, auch nicht durch die 2 Stellen bei Hnr, da es hier *dass* bedeuten würde und obendrein ὅτι bei Xen., Hellen. III 2 14 bzw. 12 längst getilgt, bei Dionysius Halicarn. IX 14 M. (S. 1776) aber eben jenes *möglichst* vor ἐν ἐσχάτοις ist (Viger VIII 10 8, [4]S. 562f 850). Und doch will 5 19 schon wegen 19[c] nicht Inhaltsangabe zu διακ. nach II Th 2 2 sein, sondern wegen des Tons auf θεός Begründung für ἐκ θεοῦ. Die correcte Bedeutung des ὡς, die durch ὅτι gegebene Aussage bzw. Begründung als eine nur subjective und unter Umständen irrige zu bezeichnen (zu 11 21[ab]), kann hier vollends kaum Platz greifen. Denken liesse sich überhaupt nur an eine Meinung des P, und zwar an eine zutreffende. Höchstens könnte ὡς dasselbe Recht vor dem Causalsatz beanspruchen wie vor einem causalen Ptc.: ὡς θεοῦ . . καταλλάσσοντος. Da aber aller Anlass zu subjectiver Färbung der Aussage fehlt, ist fast leichter die Annahme von Blj, ὅτι sei (zutreffende) Randerklärung zu dem für *weil* seltenen ὡς. Ganz fremdartig wäre, dass Gott in Christus war (Lth); was er auf diese Weise that, würde zwar καταλλάσσων, aber nicht das dann doch damit parallele μὴ λογιζ. und θέμενος sagen. Ἡμῖν nämlich ist wegen 18[c] und οὖν 20 P, nicht der κόσμος. Also ἦν καταλλ. bloss nachdrücklich statt κατήλλασσεν (Win 326—328). Naturgemäss wäre auch λογ. Ptc. Impf. und führte das ἦν κατ. aus. Da aber θέμ. nicht ebenfalls ein Stück der in Christus geschehenen Versöhnung ist, sondern erst später fällt, müssen beide sagen, woraus man deren Thatsächlichkeit erkennen kann. Deshalb ist λογ. Präsens im Unterschied von dem Aorist θέμ. [20] *Zu Gunsten Christi,* d. h. der Ausbreitung der durch ihn vollzogenen Versöhnung, *leisten wir daher Gesandtendienst, indem* es sich (mit Recht) so darstellt (ὡς), dass *Gott durch uns ermahnt; wir bitten zu Gunsten Christi: lasst euch versöhnen mit Gott.* Ὡς: *wie es ist, wenn,* nicht: *wie es wäre, wenn* = *als ob.* Eingefügt ist der Satz, weil es nach dem Ton auf θεός in 19 mehr auf Gott als auf Christus ankommt; daher schwerlich zum Folgenden zu ziehen. Ὑπέρ schon deshalb nicht = ἀντί, weil nicht θεοῦ folgt. Vgl. zu 15. Κατ. gilt nicht den Kor, als ob es sich um eine täglich von neuem nöthige Versöhnung handelte, sondern es beschreibt des P Thätigkeit ganz allgemein, immerhin aber mit der Absicht, ihnen deren Unterschied von der der Judaisten zu zeigen, bei denen die καταλλαγή gar keine Rolle spielte. Also nicht einmal dieser Satz ist ohne bestimmten Zweck für die Leser. [21] *Den, welcher Sünde nicht kannte, hat er zu unsern Gunsten zu Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden.* Dies als Grund zu 20. Zur Sache s. Exc. 4a.

1. Zur Versöhnung gehört ihrem Begriffe nach eine Thätigkeit beider bis dahin im Widerstreit befindlicher Parteien. Diese kann sich aber so vertheilen, dass nur die eine Partei die Sinnesänderung in sich vollzieht, die andre sie bloss zu acceptiren braucht. Jene entscheidende Thätigkeit liegt nun aber nach P nicht etwa bei den Menschen. Ausser 20 ist es stets Gott, der die Versöhnung vollzieht, und zwar nach 18 f durch oder in Christus, d. h. nach Rm 5 10 durch dessen Tod (vgl. 4a), sodass auch die διακ. und der λόγος τῆς καταλλ. nicht die Menschen zur Sinnesänderung ruft, sondern die am Kreuze geschehene καταλλ. verkündigt, und

nicht einmal mit καταλλάξ. 18 der Zeitpunkt der Bekehrung des P gemeint ist, zumal da διὰ Χρ. dabeisteht. Den Menschen ist die κατ. nach Rm 5 11 etwas Empfangenes. Nur weil sie eben doch empfangen sein will, kommt in καταλλάγητε II 5 20, das schon als Impt. nichts rein Passives sein kann, auch ein Thun der Menschen in Betracht, das aber keinesfalls die Hauptsache ist. Ritschl sucht es hierzu dadurch zu machen, dass er Gottes Antheil darauf einschränkt, durch Christi Opfer jene Selbstthätigkeit hervorzurufen. Allein die κατ. gilt ja nach 19 durch Christi Tod als vollzogen für die ganze Menschenwelt, was Ritschl II § 26 am E. u. ö. vergeblich auf die christl. Gemeinde einzuschränken versucht. Und bestände sie nach dieser Seite, nach der sie vollendet ist, in Sinnesänderung der Menschen, so fände die andre, nach der zu ihr ermahnt werden muss, gar keinen Raum mehr. Die Befolgung der Mahnung zur κατ. ist also nichts andres als der Glaube, der Gottes Gnade ergreift. 2. Die Feindschaft, deren Aufgeben κατ. bezeichnet, besteht zwar auch auf Seiten der Menschen (Rm 8 7); diese tritt jedoch gänzlich zurück neben der auf Seiten Gottes. Rm 11 28 beweist trotz Ritschl II 228 f = [3] 232 f, dass P solche sehr wohl kennt; und dies nicht bloss für „ein bestimmtes Verhältniss" (so Hnr), sondern wie die von Gott verstockten Juden stehen ihm auch alle übrigen Sünder unter dem Zorne Gottes, und zwar jederzeit, nicht erst im Endgericht die definitiv Ungehorsamen, auf die ihn Ritschl II § 20 f besonders bei Rm 1 18 4 15 (1 Th 2 16 Eph 2 3 Joh 3 36) umsonst einzuschränken sucht. Hiernach ist auch in direkter Aussage über die Versöhnung ἐχθροί Rm 5 10 passiv so gut wie καταλλαγέντες, das es wegen σωθ. 10 und ἐλάβ. 11 ist, und wie δικ. 9. 3. Die in κατ. liegende Umstimmung vollzieht sich also zuerst und wesentlich in Gott; auf die in den Menschen wird nicht weiter geachtet. Gott giebt seinen Zorn gegen die Sünder auf. Dass die Idee einer Umstimmung Gottes heidnisch sei (Ritschl II 229 = [3] 233), ist ein moderner Gedanke; für P war sie die einzige Form, Gottes Strafgerechtigkeit und Gnade gegen einander auszugleichen. Jene ist ihm ja ebenso unerlässlich wie diese, da er nach Rm 1 18—32 7 7—25 u. a. nicht, wie Ritschl II § 28 am E. meint, alle Sünde (mit Ausnahme der definitiven Verhärtung) aus Unwissenheit, vielmehr alle aus bewusster Auflehnung gegen Gott (Num 15 22—31 Lev 5 17 f) ableitet. Weniger auffällig würde der Ausgleich zwischen Strafgerechtigkeit und Gnade sein, wenn die Initiative bei der Versöhnung den Menschen zufiele oder Gotte so, dass sie jederzeit geschähe. Da sie aber vor Christi Tod nicht geschehen soll, ist die Concentration der Ausgleichung in Einen Moment unausweichlich. 4. Auf welche Weise nun die Versöhnung sich in Christi Tod vollzieht, sagt a) 5 21: Gott machte Christus als ein Sühnopfer durch ideelle Uebertragung zum Träger der Sünde, durch dessen Tod diese gebüsst und die dem Tode verfallenen Menschen von ihrer Schuld befreit wurden, sodass das im NT von Christi Tod nur Mt 20 28 Mc 10 45 I Tim 2 6 sich findende ἀντί stehen könnte wie auch 15 Rm 3 25 Gal 3 13 (s. c d), wenn das Verbum wäre: er gab ihn in den Tod. Hst (PPt 437, JpTh 1876, 134 1) versteht freilich τὸν μὴ γνόντα vom Präexistenten und ἁμαρτίαν ἐποίησεν von der Ertheilung eines Leibes, der aus Sündenfleisch bestand (Rm 8 3). Gegen die 1. Deutung spricht aber nicht etwa, dass P von Jesu Sündlosigkeit nur hier redet. Fest stand sie bei ihm ohne Frage ebenso wie Hbr 4 15 7 26 I Pt 2 22·I Joh 3 5 (Act 3 14 4 27 7 52). In Rm 8 3 wird durch die Nothwendigkeit, dass in und mit dem Tode der σάρξ Christi die der Menschen ertödtet wird, sofern sie immer von neuem zur Sünde treibt, nur die Freiheit von der in der σάρξ liegenden Sündenmacht, nicht die von verschuldeter Sünde (παράβασις) in Frage gestellt. P berührt letztere Freiheit gerade deshalb sonst nicht und auch II 5 21 mehr des rhetorischen Contrasts wegen, weil sie ihm für das πνεῦμα ἁγιωσύνης (Rm 1 4, Exc. 2 c zu I 15 49) selbstverständlich war. Daher bedeutet auch τὸν μὴ γνόντα *weil*, nicht: *obgleich* (eine einfache Thatsache wäre durch οὐ bezeichnet, durch μή das Urtheil eines Andern als des Schriftstellers, hier also Gottes; und dieses brachte Gott dahin, ihn zu ἁμ. zu machen). Der rhetorische Contrast hinderte auch die Wahl von κατάρα statt ἁμ., die Hst nach Gal 3 13 bei Deutung des ἐποίησεν auf den Tod fordert. Ἐπ. braucht nicht eine reale Veränderung zu bezeichnen, da καθιστάναι wie Rm 5 19 nur bei ἁμαρτωλόν, nicht bei ἁμαρτίαν anwendbar war. Es war aber nicht ausreichend, dass Jesus als *ein Sünder* erscheint; Repräsentant der gesammten Sünde musste er sein. Dass Jesus auf

Erden wegen seiner σάρξ schon ἁμαρτία war, also zu ἁμ. nicht erst gemacht werden konnte, trifft nicht den Begriff selbstverschuldeter Sünde, welchen γνόντα voraussetzt, wenn es auf den irdischen Jesus geht. Γν. nämlich bezeichnet dann wegen des Gegensatzes ἐπ. nicht sowohl, dass er wusste, wie die ἁμ. beschaffen sei, als dass er sie durchgemacht und somit ihre Folgen auf sich hatte. Freilich lässt sich hierbei nicht durchführen, dass an Christus das real geschieht, was dadurch ideell sich an der von ihm vertretenen Menschheit vollzieht (Exc. 2d zu I 15 49). Um dies zu können, sucht HST für ἐπ. die Sachparallele 8 9, für den die δικ. herbeiführenden Tod, dessen Nichterwähnung übrigens doch misslich wäre, Rm 8 3. Allein hier ist der Erfolg Vernichtung der Sündenmacht, nicht Tilgung der Schuld (Exc. 4d zu 7 1), die doch nach solennem Gebrauch von δικ. θεοῦ = *gottgeschenkte Gerechtigkeit* (Rm 1 17 3 21 f 10 3) und schon wegen καταλλ. gemeint sein muss, wenn man dies nicht wie RITSCHL deutet. Die bloss ideell zugerechnete Gerechtigkeit führt dagegen eben auf die Idee eines Sühnopfers. Real sündig kann ein solches um seiner unerlässlichen Reinheit willen freilich nicht sein; aber die Sühnidee stammt auch gar nicht aus dem Gedankenkreise eines Urbilds der Menschheit, an dem sich alles der Menschheit ideell zu Theil Werdende real vollzieht. Immerhin ist real sein Tod, den die Menschen ideell mit erleiden. b) Die Idee stellvertretender Sühne lag bei den at. Opfern, obgleich deren eigentlicher Bedeutung durchaus fremd, besonders beim Sündopfer (Lev 4 24 6 18 u. a.) und bei dem des grossen Versöhnungstages (Lev 16) so nahe, dass sie sich für das Volksbewusstsein fast unvermeidlich einstellen musste. Vgl. HSCHULTZ, at. Theol. [2] 429 f ([4] 355 f), sodann Jes 53 43 3 f, LXX Lev 17 11 ἀντί statt διὰ ψυχῆς ἐξιλάσεται, IV Mak 6 29: καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν, 17 21 f: διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν, und überhaupt den Pharisäismus mit seiner Stellvertretung in der Sühne (WEBER § 67 70). Nur ist nicht etwa mit ἁμ. 21 das Sündopfer gemeint, da es regelmässig περὶ ἁμαρτίας heisst. c) Bestimmt liegt die Idee Rm 3 25 f vor, da ἱλαστ. = *Bundesladendeckel* geradezu wunderlich und δίκαιον = *gnädig* mit δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως identisch, also zwecklos wäre, Gottes Gerechtigkeit aber sich im Unterschied von dem zeitweiligen Ungestraftlassen der Sünden nur dadurch erweist (ἔνδειξις), dass sie vollgiltige Strafe bzw. Sühne eintreten lässt, nicht dadurch, dass sie vergiebt. Zwar wird durch die Sühne zugleich die Vergebung erreicht; ein Erweis der durch die πάρεσις verdunkelten δικ. aber liegt nicht im Vergeben, sondern nur im Fordern einer Sühne als Bedingung für jenes. Δικ. bleibt also die auf dem reinen Rechtsbegriff ruhende, entweder Strafe oder Sühne fordernde Eigenschaft Gottes, die man mit einheitlichem Ausdruck die Entgelt fordernde oder abrechnende nennen kann; nur neben ihr steht die Gnade. d) Dasselbe sagt im Grunde auch Gal 3 13. Wenn das Gesetz, welchem Christi Tod hier als Lösegeld gegeben wird (vgl. Exc. 3 zu I 1 30), nach Gal 3 19 nur von Engeln angeordnet ist und nach Rm 5 20 παρεισῆλθεν, so zieht seine Verletzung doch stets Gottes Zorn nach sich, es ist also direct Gottes Wille, also sein Fluch Gottes Fluch, und es bildet nicht ernstlich eine selbständige Macht ausser Gott. e) Die Sühnidee ist bei P nicht deshalb zu leugnen, weil er Rm 8 3 (s. Exc. 4d zu 7 1) neben ihr noch einen andern Zweck des Todes Christi kennt (so z. B. WZS 138 f) oder weil er die nach RITSCHL von ihr freie at. Auffassung der Opfer befolgt haben müsse (s. o. b) oder weil ihm Gott Subject, nie Object der Versöhnung ist. Dass Gott durch das Opfer versöhnt wird, sagt P nur deshalb nicht, weil Gott selbst dies herbeiführt und dieses Active jenes Passive an Wichtigkeit übertrifft und als selbstverständlich einschliesst. Das Zusammensein beider in Gott ist wieder nur für modernes Denken ein Widerspruch, für P die einzige Form, neben dem gerechten Zorn über die Sünde die Unfähigkeit der Menschen zur Sühneleistung und die Initiative und Alleinursächlichkeit Gottes in Bezug auf ihr Heil zum Ausdruck zu bringen. f) Das Wort καταλλ. ist also etwas irreführend, was bei Entlehnung von 2 gleichberechtigten Parteien ebenso begreiflich ist wie bei *Bund.* Es involvirt als That für (und von) Gott die Versühnung, welche ἱλασμός heissen würde, wenn P nicht diese ganze Wortsippe ausser Rm 3 25 unbenutzt liesse. Der ἱλ. wird aber geradezu Hauptsache, da der Mensch als passiv und als Mittel direct der Tod Christi erscheint, während

genau genommen auf den dadurch bewirkten ἱλ. die κατ., die Umstimmung zunächst Gottes und dann auch der Menschen, erst folgt. 5. Gegenüber der Gerechtsprechung ist die κατ. nach Ritschl II § 27 am E. bei P natürlich das Spätere; die Liebe Gottes, speciell das Nichtanrechnen der begangenen Einzelsünden (dies die δικαίωσις) beseitigt das Hinderniss der Gemeinschaft mit Gott und bringt so die Menschen in die rechte Stellung zu Gott, indem sie nun auch die in ihrem Beherrschtsein durch die Sündenmacht sich darstellende widergöttliche Gesammtrichtung aufgeben (dies die κατ.). Diese Reihenfolge passt aber nur auf die für P unwesentliche Seite der κατ., während diese nach der ihm einzig wichtigen, wonach sie im Tode Christi geschieht, der δικαίωσις vorangeht. Dem entsprechend folgt das μὴ λογ. 19 dem κατ. zeitlich nach und wäre selbst als Impf. ihm nur gleichzeitig, nicht vorgängig. Und mag εἰρήνην ἔχομεν Rm 5 1 = κατηλλάγμεθα sein, so doch eben nicht = καταλλασσόμεθα, und = καταλλασσώμεθα nicht einmal bei dem gegen allen Zusammenhang streitenden Schreibfehler ἔχωμεν (zu I 15 49). Wann die κατ. vollzogen ist, die die Menschen jetzt nach Rm 5 11 empfangen haben, ist also 5 1 nicht gesagt; wohl aber 5 10. Zum Ganzen s. besonders Pfl die Ritschl'sche Theologie 35—76 = JpTh 1890, 42—83.

6 1 finden Klp u. A. den Beginn eines paränetischen Haupttheils, der sich auch nicht mehr an die judaistisch Beeinflussten, sondern an die sittlich Laxen richte. Paränese folgt aber nur 6 14—7 1, worüber Exc.; 6 3—10 ist schon wieder Selbstvertheidigung, die nach einem so kurzen Ansatz zur Paränese als Stütze für diese, nachdem doch schon 2 14—5 21 vorausgegangen, recht seltsam wäre, noch seltsamer aber als Einkleidung der Ermahnung (so Hnr), da die meisten Züge in einem gewöhnlichen Christenleben sich gar nicht nachahmen liessen. 6 11—13 7 2—4 ist vollends ex professo Abschluss der Selbstvertheidigung. Also dient auch 6 1 f nur der Beschreibung des apost. Dienstes des P, um zu sagen, dass dieser auch nach Seiten der sittlichen Mahnung untadlig sei; zugleich aber wird die Mahnung gegen judaistische Beeinflussung benutzt, weshalb hier ὑμᾶς: [1]*Mitarbeitend aber ermahnen wir* (d. h.: ich; zu 5 11) *auch, dass ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfangt.* Zu 5 20 passte besser: *empfangen habt* bei eurer Berufung. Aber Vergangenes bezeichnet der Inf. Aor. nach Verben nur, wenn sie = *sagen* oder *meinen*: Kn § 389 A. 3, Win 311 f. Und die täglich neue Gnade passt besser zu νῦν 2. Εἰς κενόν (I Th 3 5) lässt bei den Kor nach Klp Unsittlichkeit, nach obigem Zusammenhang mit der Selbstvertheidigung aber Eingehen auf die Lehre der Judaisten befürchten, die ja nach 4 3 ἀπολλύμενοι sind. Συνεργ. markirt den Uebergang von jener Seite des παρακαλεῖν, welche nach 5 20 lediglich ihrerseits bewirkt, dass Christen entstehen, zu der des Mitchristen, der an ihrer Bewahrung nur mitwirkt. Also wie 1 24. Immerhin sehr prägnant. Man möchte fast fragen, ob ursprünglich ein andres Wort gestanden. [2]*Denn es heisst* (zu I 6 16)*: zu willkommener Zeit habe ich dich erhört und am Tage des Heils dir geholfen* (Jes 49 8)*: siehe, jetzt* ist die *hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt* ist der *Tag des Heils.* Angeredet ist in dem genau nach LXX gegebenen und wohl durch den Anklang an δέξασθαι in Erinnerung gerufenen Citat der „Knecht Jahwe's". Schwerlich deutet P diesen fälschlich auf Christus wie I 15 3, da es viel näher liegt, dass den Kor, als dass Christo durch deren Bekehrung Erhörung und Hilfe wird. Nicht: *wurde*; die Aor. geben das Perf. propheticum (vgl. Exc. 1 zu I Th 2 16) wieder, das sich jetzt erfüllt. Δεκτός ist die Zeit wegen σωτηρίας den Menschen, nicht Gotte. Das νῦν reicht bis zur Parusie. Σωτ. also hier anders als zu I Th 5 9.

c) 6 3—10. Wie συνεργ. an παρακαλ. 1 angeschlossen folgt nun bis 10 eine

Reihe von Participien, worin P in überwallender und überwältigender Weise die ganze Niedrigkeit und die ganze Hoheit seines Berufs zum Ausdruck bringt: [3] *keinen Anstoss in irgend etwas* (für euer Urtheil, deshalb nicht οὐδ., s. Exc. 4a zu 5 21) *gebend, damit nicht verspottet wird der* als der wahre einzig in Betracht kommende *Dienst* (5 18), d. h. mein Evangelium, [4] *sondern in allem uns ausweisend* (7 11 Rm 5 8, oder: *empfehlend* mit Anspielung auf 3 1 5 12, aber im guten Sinne) *wie Gottes Diener* sich ausweisen. Nicht: *als G. D.* (διακόνους), als ob diese Eigenschaft erst bewiesen werden müsste. Durchdachte Disposition darf man in dem folgenden Ergusse so wenig wie I 5 10f suchen. Doch wird ὑπομονή durch 3 Mal 3 Begriffe ausgeführt; der Ausdauer, die an sich noch nicht für Wahrheit der vertretenen Sache beweist, sind dann die innern Eigenschaften 6f coordinirt, von denen wenigstens μακροθυμία und χρηστότης ein Paar bilden: *in vieler Ausdauer in Bedrängnissen, in Nöthen, in Aengsten* (12 10 4 8), [5] *in Schlägen, in Gefangenschaften* (11 23—25), *in Aufständen* wie Act 19 23—20 1 (Lc 21 9 und πολέμου ἀκ. in dem Einschiebsel JSir 26 27; anders I 14 33 II 12 20; kaum genug steigernd wäre: *Vertreibungen* nach I 4 11), *in Mühsalen, in Nachtwachen, in* unfreiwilligen *Fasten* (11 27 I 4 11; freiwilliges gehörte nicht unter die Leiden), [6] *in Lauterkeit* (oder: *Keuschheit* im eigentlichen Sinne, s. zu 7 11, deren Betonung angesichts 12 21 bzw. Exc. 7 zu 2 11 nicht überflüssig war, an die sich aber γνῶσις noch weniger gut anfügt), *in Erkenntniss,* wegen der Umgebung nicht so leicht das hier vereinzelte Charisma (Exc. 1 zu I 12 11) wie die auf praktischem Gebiet, obgleich sich an die Lauterkeit von 2 17 4 2 5 5 11 auch die γν. von 2 14 4 6 anschlösse, *in Langmuth, in Gütigkeit* (z. B. 1 23 2 10 13 10 gegenüber 11 20), *in* Erweisung von *heiligem Geist* (I 2 4), *in ungeheuchelter Liebe,* die durch die Strenge gegen die Sünder, den heftigen Ton des Zwischenbriefs und das Fernbleiben von K (2 4) verdunkelt war, [7] *in Wahrheitsrede* (2 17 4 2; nicht: *Evangelium,* was ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀλ. hiesse nach Eph 1 13), *in* Erweisung von *Kraft Gottes* trotz persönlicher Schwäche (4 7 12 9f I 2 4), *durch die Waffen der Gerechtigkeit* (d. h. Rechtbeschaffenheit gegenüber ἀνομία oder ἀδικία wie 14 Rm 6 13 16 18f 14 17 Phl 1 11 II 9 10, nicht der hier fernliegenden Glaubensgerechtigkeit wie 5 21) *rechts und links,* zu Trutz und Schutz, Schwert oder Lanze zum Angriff (10 4—6), Schild zur Vertheidigung, [8] *unter Ehre* (z. B. Gal 4 14) *und Unehre* (I 4 9—11), und im Chiasmus hierzu: *unter böser Nachrede* (I 4 13 und z. B. II 2 17 4 2f 12 16) *und guter Nachrede* (διά ähnlich 3 11 5 7; *durch* diese Dinge kann man sich nicht συνιστ. 4 wie *durch* rechten Gebrauch der Waffen); *wie Verführer und* doch *Wahrhafte* (1 18 2 17 4 2), [9] *wie unbekannt und* doch *erkannt werdend, wie sterbend* (11 23 25f I 15 31) *und siehe, wir leben* (1 8—10 4 7—11), *wie Züchtigungen ausgesetzt und* doch *nicht dem Tode,* [10] *wie betrübt, aber stets uns freuend* (I Th 1 6 5 16 Phl 4 4), *wie arm, aber Viele reich machend* durch das Evangelium, nicht etwa durch Collecten, *wie nichts habend und* doch *alles besitzend.* **8c—10.** Ὡς hängt von συνιστ. 4 ab, gehört also in jedem der 7 Glieder zu beiden Begriffen; denn hinge je der 2. direct von συνιστ. ab, dann auch der 1., und ὡς hiesse: *anscheinend,* was unzulässig ist. Auch ist der je 1. Begriff nur in 8c durchaus unwirklich, die in 10 einfach wahr, die in 9 wenigstens theilweise; gemeinsam ist ihnen also nur, das einseitige Bild zu zeichnen, das P in den Augen seiner Gegner bot. Deshalb ἀγνοούμ. nicht: *verkannt,* sondern eben nach gegnerischem Urtheil: *obscur.*

Ἐπιγιν. also mehr nach 3 2 als nach 1 14. Ein Vorwurf aus dem Munde der Gegner ist ausser ἀγν. und πλάνοι besonders noch παιδευόμενοι 9. Geisselungen (Lc 23 16) sind hierfür viel zu speciell und schon in πληγαί 5 berührt. S. vielmehr vor 4 7 und Exc. zu 1 11, sowie Ps 118 17f. Direct zurückweisen kann P den Vorwurf weder dem Augenschein noch seiner eignen tief bescheidenen Selbsterkenntniss 12 7 I 4 4 Phl 3 12 gegenüber; aber er wird durch die Thatsache widerlegt, dass diese „Züchtigungen“ nie zum Tode führen, an dessen Rand sie ihn doch so oft bringen. Sie müssen also, meint er, doch nach 1 5—7 4 10—12 zu beurtheilen sein.

9) 6 11—13 7 2—16: Abschluss der Selbstvertheidigung durch die Versicherung, beruhigt zu sein (6 11 12ª 7 3f), und die Bitte um gleiche Gesinnung (6 12ᵇf 7 2), beides begründet durch die seit 2 14 zurückgestellte Erzählung von den günstigen Mittheilungen des Tit aus K (7 5—16). a) 6 11—13 7 2—4: Bitte um Gegenliebe der Kor auf Grund vollsten Entgegenkommens. [11] *Unser Mund hat sich gegen euch aufgethan, Kor, unser Herz ist weit geworden;* [12] *nicht seid ihr beengt in uns, beengt seid ihr vielmehr* (zu I 4 4) *in eurem Innern;* [13] *dieselbe Vergeltung aber — wie zu Kindern* (I 4 15) *sage ich* es — übend *erweitert auch ihr euch!* 11. Ein Mund, der geöffnet *ist,* deutet eigentlich auf die Absicht, etwas zu sagen, nämlich nach Hfm die scharfe Mahnung 6 14—7 1, sodass 6 11 Wiederaufnahme von 6 1 wäre. Dazu passt aber wenig: mein Herz ist weit geöffnet, euch aufzunehmen; und 6 14—7 1 ist auszuscheiden. Also blickt 6 11 zurück auf 3—10 bzw. 1 3—6 10: mein Mund *hat sich* geöffnet, und die im Perf. angedeutete Nachwirkung liegt nicht darin, dass er noch offensteht, etwa gar in Erwartung der Antwort (Klp), sondern sie liegt in 11ᵇ. Nun kann bei P aber durch eine solche Aussprache über sein ganzes Sein und Denken als Apostel nicht die Liebe zu den Kor wachsen, sondern nur die Zuversicht, dadurch den letzten Grund des Misstrauens weggeräumt zu haben. Dazu stimmt 7 2—4, worin nach Ausscheidung von 6 14—7 1 die authentische Auslegung zu suchen ist. Und wie das Herz auch durch Sorge, nicht nur durch Hass zusammengepresst wird, so auch durch Beruhigung erweitert; vgl. Ps 119 32 Jes 60 5. Die Liebe ist dabei sehr wohl mit gemeint, aber nur indirect. Deshalb auch 12 σπλάγχνα nicht = *Liebe,* sondern parallel mit ἡμεῖς und ziemlich = καρδία. Die Kor hatten vielleicht gesagt, P gönne ihnen in seinem Herzen wenig Raum. Der genaue Gegensatz wäre: ihr gönnt mir wenig. Feiner aber, wenn auch mit Preisgabe des Bildes sagt P, sie verengerten sich im eignen Herzen durch Argwohn, verletzte Eitelkeit usw. selbst den Raum, den sie bedürften, um ihm ungehindert entgegenzukommen. 13. Gedacht ist: dasselbe thut als Vergeltung auch ihr. P hat aber τὸ αὐτό an die Apposition assimilirt und statt ποιήσατε gleich das dadurch wieder aufzunehmende πλατ. gesetzt, zu welchem τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν nur mit εἰς oder κατά passen würde. Bei dem Acc. könnte auch die figura etymol. τὸν αὐτὸν πλατυσμὸν πλατύνθητε vorschweben.

6 14—7 1: Eingeschaltete Abmahnung von Gemeinschaft mit Heiden oder mit heidnischem Wesen. [14] *Werdet nicht unter fremdartigem Joche gehend* mit *Ungläubigen.* Nach Lev 19 19 soll man sein Vieh nicht ἑτεροζύγῳ sich begatten lassen. Diese freie Uebersetzung von כִּלְאַיִם = *zweierlei* ruht wohl auf Dtn 22 10, wonach man nicht Ochse und Esel zusammen vor den Pflug

spannen soll, und dies nach 22 9 11 überhaupt auf Scheu vor Vermischung des durch Gottes Naturordnung Geschiedenen. Da das Jochholz vielfach für 2 Thiere ein gemeinsames war, kann hiernach jede Thiergattung gegenüber der andern ἑτερόζυγος heissen. Wird dies auf Christen und Heiden übertragen, so kommt es also (anders Gal 5 1) nicht auf das Joch an, etwa als ob man sich einem fremden H e r r n dienstbar machte, oder das rechte Joch die Gnade (II 6 1) wäre. Also ἀπίστοις schwerlich: Ungläubigen zu Gefallen, oder gar als dat. ethicus. Wie auch 14ᵇ—16ᵃ zeigen, handelt es sich nur um naturwidrige V e r b i n d u n g. Also prägnant: ἑτεροζ. διὰ τοῦ συζυγεῖν ἀπίστοις. *Denn welche Theilhaberschaft* besteht *für Gerechtigkeit und Widergesetzlichkeit? oder welche Gemeinschaft für Licht gegenüber Finsterniss?* [15] *Welche Uebereinstimmung Christi aber gegenüber Beliar? oder welcher Antheil für einen Gläubigen mit einem Ungläubigen?* Βελίαρ für בְּלִיַּעַל ruht wie Berial in ascensio Jesajae 2 4 u. ö. auf Verwechselung von l und r wie תֻּבַל Gen 10 2 = Τιβαρηνοί oder auf absichtlich falscher Aussprache, wie sie auch bei Götzennamen sich findet: Win [8]§ 5, 27 a. In 15ᵇ mischt sich unter die Beweise die zu beweisende Behauptung. [16] *Welche Vereinbarung aber* besteht *für einen Tempel Gottes mit Götzen?* Der strenge Gegensatz fordert, ναοῦ vor εἰδώλων zu denken oder εἰδωλείων (I 8 10) zu conjiciren; denn Aufnahme der Götzen in den Tempel Gottes gäbe keine Parallele zu 14f. Aber dem Bilde schiebt sich wohl schon die Sache unter, wonach die Christen mit Götzen keinen Pact (Lc 23 51 Ex 23 1) eingehen sollen (I 10 20): *Denn w i r sind der Tempel des lebendigen Gottes* (I 3 16f), *wie Gott gesagt hat: ich werde in ihnen wohnen und wandeln und werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.* Wäre zu lesen: *ihr seid ein Tempel* usw., so wäre im Citat aus Lev 26 12 schwerlich 3 Mal ὑμ. zu αὐτ. geändert. Ἐνοικ. giebt θήσω τὴν σκηνήν μου 26 11ᵃ wieder. [17] *Deshalb geht aus ihrer Mitte aus und scheidet euch ab, sagt der Herr, und Unreines* im umfassendsten at. Sinne *rührt nicht an* (Jes 52 11, hier mit starken Umstellungen, übrigens, wie ἀφορ. zeigt, nach LXX wiedergegeben, sagt dies vom Auszug der Leviten mit den heiligen Geräthen aus Babel, hat daher αὐτῆς, nicht αὐτῶν); *und i c h werde euch aufnehmen* (Ez 20 34, vgl. 11 17 Sach 10 8) [18] *und ich werde euch zu* (Hebraismus) *einem Vater sein und i h r werdet mir zu Söhnen und Töchtern sein, sagt der Herr, der Allbeherrscher.* Dies der ungleich grössere Ersatz für die oft unvermeidliche Scheidung von den liebsten Verwandten. II Sam 7 14, dessen αὐτῷ und αὐτός zu ὑμ. umgestaltet ist, handelt nur von Salomo, muss aber nach Exc. 2 am E. doch die benutzte Stelle sein. Ohne Umdeutung hätten den Gedanken des Citats Jer 31 9 Hos 2 1 geboten. Καὶ θ. ist consequenter Zusatz. 7 [1] *Da wir nun diese Verheissungen haben, Geliebte, wollen wir uns reinigen von aller Befleckung von Fleisch und Geist, indem wir Heiligkeit vollbringen in Furcht Gottes.*

1. D e n Z u s a m m e n h a n g u n t e r b r i c h t 6 14—7 1 auf's Schroffste. Ihr Herz erschliessen sollten die Kor 6 13 zur Aufnahme der Person des P (s. τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν), nicht einer Mahnung. Und besagte χωρεῖν 7 2 Letzteres ähnlich wie δέχεσθαι, so wäre es ganz wunderlich, zur Begründung gerade 2ᵇᶜᵈ anzuführen, während dies eine ausgezeichnete Erläuterung zu 6 12ᵃ und Begründung zu 6 13 ist. Hiernach ist nun auch 7 2ᵃ vielmehr Ausführung zu 6 13 mit Anschluss an das Bild vom στενοχωρεῖσθαι 6 12ᵇ. Dass 7 3ᵃ sich mit 6 14—7 1 verbinden lässt, käme nur dann in Betracht, wenn 7 2 fehlte, wozu es mindestens ebenso gut passt. Der Gedanke, dass P vor dem Aussprechen seiner völligen Aussöhnung mit den Kor durchaus noch

vor den (schon im Zwischenbrief berührten) heidnischen Lastern (KLP) wie 12 20 f (WZS, JdTh 1876, 651) oder neben πλατύνθητε 6 13 vor dem falschen πλατύνεσθαι in Dtn 11 16 warnen müsse (CHASE in: Classical Review 1890, 151), lässt sich zwar nicht mit HNR dadurch entkräften, dass γίνεσθε 6 14 solche als noch gar nicht vorhanden bezeichne, wogegen 7 1 Rm 12 16 11 6 I 10 7 mit 14. Aber er ist schon an sich fraglich genug, da die Spannung wesentlich durch judaistische Einflüsse hervorgerufen war; durch 6 1 f wird er nicht gestützt (s. vor 6 1), und keinesfalls rechtfertigt er die Einreihung an so unpassendem Orte und so ohne allen Uebergang, der doch Gal 5 13 16, worauf WZS sich beruft, so umständlich ausgeführt wird. Und nach der ruhig gehaltenen Mahnung zu dem 6 13 abgebrochenen Erguss der innersten Gefühle ganz in der früheren gehobenen Stimmung zurückzukehren war psychologisch geradezu unmöglich. Ueberdies ist nur von Götzendienst, durchaus nicht von allen in Betracht kommenden Lastern die Rede. 2. Sprachlich fällt eine grosse Zahl von Worten auf, die P sonst nicht braucht. Aber wer 5 Synonyma für *Gemeinschaft* bedarf, muss wohl auch zu minder geläufigen greifen. Uebrigens hat P I 7 5 wenigstens σύμφωνον und I 9 10 12 10 17 21 30 μετέχειν. Μετοχή steht Ps 122 3, μερίς oft im AT. Συγκατάθεσις aber, bei den Stoikern ein term. techn., scheint absichtsvoll gewählt (zu 6 16). Zudem sind ἅπαξ λεγόμενα nur dann zu urgiren, wenn statt ihrer geläufige Ausdrücke zu Gebote standen, die aber hier schwerlich zu finden sind. Vollends μολυσμός 7 1, wozu P I 8 7 wenigstens μολύνειν hat, und καθαρίζειν, was obendrein wegen ἀκαθ. 6 17 nahe lag, zeigen, wie verkehrt das Urtheilen nach ἅπ. λεγ. ohne nähere Untersuchung ist. Diese Begriffe konnte P gar nicht anders ausdrücken; es ist also nur derselbe Zufall, dass er sie sonst nie bedurft hat, wie wenn er z. B. nie ποιμήν und ὕδωρ braucht. Ἑτεροζ. 6 14 aber konnte ebenso gut P wie ein Andrer neu bilden. Beachtenswerther ist Βελίαρ, zumal da P nicht einmal διάβολος kennt. Indessen da das im AT noch appellative Wort mindestens seit etwa 40—30 v. Chr. (orac. Sibyll. III 63 73) für den Teufel üblich ist, konnte es P in so feierlichem Gegensatz recht wohl anwenden. Auffällig ist auch πιστός = *gläubig*, das selbst neben ἄπιστος I 14 22 7 12—15 nicht steht. Doch s. Gal 3 9. Die Häufung von Bibelstellen hat neben Rm 3 10—18 9 25—29 10 19—21 (11 8—10) gar nichts Auffälliges, und καὶ πάλιν steht dazwischen nur I 3 20 Rm 15 10—12. Bedenklicher sind die bei P sonst nie vorkommenden Citationsformeln (Uebersicht bei BLEEK, Hbr-Brief I 375—379). Doch kann λέγει κύρ. παντοκρ. 6 18 aus der Umgebung des Citats, II Sam 7 8, stammen, und die Nennung Gottes erklärt sich daraus, dass er wirklich der Sprechende ist. 3. Inhaltlich anfechtbar ist a) weder δικ. noch ἀνομία 6 14 (zu 6 7) noch φῶς und σκότος als Kennzeichen für Christenthum und Heidenthum (I Th 5 4 f Rm 13 12 2 19) noch ἐπιτελεῖν ἁγιωσύνην 7 1 (zu I 4 4). Und ἐν 6 16, im AT = *inmitten*, konnte P leicht zu der vertieften Vorstellung von I 3 16 Rm 8 9—11 umdeuten. Befleckt (7 1) wird I 8 7 das Gewissen, leicht aber auch der Geist, so gut wie er I 7 34 heilig sein soll. Gemeint ist wegen Zusammenstellung mit σάρξ der menschliche Geist, mit dem sich aber der göttliche geeint hat (Exc. 2c zu I 5 5). Ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε 6 17 dagegen steht, da es sich nicht wie μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύμ. 7 1 auf Hurerei einschränken lässt, im Widerspruch mit I 10 23—33 6 12[a] 13[a] Rm 14 6 14 20 f, lässt sich also nur dann rechtfertigen, wenn es als untergeordneter Theil des Citats nicht buchstäblich gemeint ist. Und dies gewinnt an Wahrscheinlichkeit, falls auch 17[a] wegen 16[a] 7 1 Trennung von den Sünden, nicht von den Personen der Heiden fordert. Freilich steht dem der Wortlaut von 17[a] sowie 15[b] entgegen, und dann verstösst das Ganze gegen I 7 12—14 5 10 f; die immerhin wünschenswerthe Annäherung an die Judaisten in K beim Kampf gegen den gemeinsamen Feind, die ethnische Zügellosigkeit, konnte P keinesfalls so weit treiben. 4. Sicher unpaul. ist nur μολυσμὸς σαρκός 7 1. Indem WS (bTh § 67 d 68a) 7 1, obwohl es zugleich wegen Störung des Zusammenhangs angefochten ist, mit Rm 5 12—21 an die Spitze stellt, wird die Bedeutung der ausschlaggebenden Stellen nur verdunkelt. Vgl. ferner besonders WENDT, Fleisch und Geist 1878 und dagegen HST, Σάρξ, Rostock 1855 = PPt 365—447, LÜDEMANN, Anthropologie des P 1872, PFL, Paul. Cap. 1, Urchr. 178—192, WZS 127—132 = [2]124—128 (RICHSCHMIDT, paul. Christol. 8—46). a) Wer annimmt, dass nach P die Sünde in die σάρξ erst durch Adam's Fall gekommen (Rm 5 12—21), muss doch mit diesem eine so tief-

greifende Veränderung der σ. verbunden denken, dass Rm 7 5 14 23 25 8 5—8 12f Gal 5 17—21 zu ihrem Rechte kommen. Die σ. ist also befleckt; von einem μολ. könnte daher nur dann die Rede sein, wenn sie bei der Bekehrung von der Einwohnung der Sünde wieder freigemacht wäre. Aber nur das σῶμα ist Tempel Gottes I 6 19 und der Heiligkeit I 7 34 fähig, weil dabei nur der Organismus in's Auge gefasst wird, der mit seinen Gliedern, wie früher der Sünde, so jetzt dem einwohnenden göttlichen Geiste dienstbar werden kann (Rm 6 12f 19, vgl. Exc. 1 zu I 6 20 und 1d zu I 15 49). Dass dies überhaupt möglich ist, scheint zwar die Befreiung der σ., aus der er doch immerhin besteht, von der ἁμ. vorauszusetzen. Allein wo P unter Verzicht auf seine ideale Auffassung (s. d) bei Christen von σάρξ im Zusammenhang mit der Sünde trotz seines Sträubens gegen diesen Gedanken (Rm 8 9 Gal 5 24 neben 19—21) noch spricht, ist sie genau ebenso Sitz der Sünde wie die der Nichtchristen: Rm 8 12f Gal 5 16—21. Factisch also kommt es darauf hinaus, dass diese Sündenmacht durch den Geist Gottes im Christen niedergehalten wird; entfernt ist sie aus der σ. nicht. Die einzige Veränderung der σ., welche P, und zwar bei der Bekehrung, kennt, ist ihre Ertödtung. P muss dies selbst zu einem περιπατεῖν οὐ κατὰ σάρκα, aber doch ἐν σαρκί im Sinne des blossen leiblichen Lebens verbessern (II 10 2f Rm 8 4f 12f Gal 2 20), während Rm 7 5 8 8f das gleiche ἐν σ. wieder den Zustand unter der Herrschaft der Sünde bezeichnet. Er hätte diesen widerspruchsvollen Begriff sicher nicht gebildet, wenn er sich eine Ertödtung der ἁμ. ohne die der σ. hätte denken können. b) Hierin zeigt sich zugleich als tieferer Grund des Bisherigen, dass die ἁμ. der σ. von Natur anhaftet und ihr Hereinkommen durch Adam's Fall nicht die ausschlaggebende Meinung des P ist. Ebenso stände Rm 7 14 nicht σάρκινος, wenn es nicht Grund wäre für πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμ. Σάρκινος aber ist: *aus Fleisch bestehend*, nicht: *fleischartig* = σαρκικός (zu I 3 1). Und Rm 7 7—11, wonach die ἁμ. als Macht im Menschen schlummerte und erst durch den Reiz des Verbots geweckt wurde, ist es ganz unwahrscheinlich, dass P dies erst seit Adam's Sünde so geworden denkt, da diese selbst, an die sich die Beschreibung deutlich anlehnt, in Adam eine gleiche schlummernde Sündenmacht schon voraussetzt. Andernfalls müsste ja Adam vor und bis zu seiner 1. Sünde das göttliche πνεῦμα gehabt haben, gegen I 15 45—49. Freilich bleibt σ. stets ein Stoff und ἁμ. eine Macht, die in jenem nach Rm 7 18 20 wohnt. Aber das ist nur begriffliche Unterscheidung; trennbar sind beide eben nicht. P kennt keine σ., in der die ἁμ. nicht wohnte. c) Man wendet ein, dass P mit σ. vielfach die ganze menschliche Natur im Unterschied vom Göttlichen bezeichnet (11 18 5 16 10 3f 1 12 17 I 3 3f) und Gal 5 19—21 aus ihr auch geistige Sünden herleitet; sie also sei ihm Sitz der Sünde, nicht der Leibesstoff allein. Aber die geflissentliche Einschränkung des ἐν ἐμοί Rm 7 18 durch τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, die 7 23 obendrein durch ἐν τοῖς μέλεσίν μου erläutert und durch σάρκινος 7 14 als eine auf den Stoff bezügliche (s. b) fixirt wird, wäre dann geradezu sinnlos; und wirklich sehr kühn ist die Meinung, P denke die ἁμ. in den Gliedern nur auf Grund des Augenscheins wohnend, dass sie sie beherrsche, weil nämlich das bessere Ich, der νοῦς Rm 7 23 25, dazu unfähig ist und in der Verborgenheit bleibt, worin zugleich erst der Grund seiner Bezeichnung als ἔσω ἄνθρωπος Rm 7 22 liege. Consequenz hiervon wäre sogar, dass P dann auch dem göttlichen Geiste, der den Menschen beherrscht, seinen Sitz in den Gliedern anweisen müsste. d) Umgekehrt scheint es Consequenz einer unlösbaren Verknüpfung von σ. und ἁμ., Abtödtung aller sinnlichen Triebe zu fordern; und P zieht sie doch nicht. Er blieb davor aber einfach dadurch bewahrt, dass er nach seiner idealen Auffassung die Ertödtung der σ. bereits geschehen glaubte bei der Bekehrung (Gal 5 24 der Aor.), speciell in der Taufe (Rm 6 4—6: σῶμα τῆς ἁμ.). Und dies wieder ist nur Application ihrer principiellen Ertödtung am Kreuz Christi Rm 8 3, der deshalb ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμ. gesandt werden musste. Zugleich aber zeigt sich auch bei Christi Tod, dass die σ. sterben muss, damit die ἁμ. getroffen wird. Nach Ws zu Rm 8 3, bTh § 81 a, Ritschl [3]II § 29 am E. freilich fand die Verurtheilung der Sünde im Fleisch durch Jesu sündenreines Leben statt. Ws giebt § 81 3 selbst zu, dass heilsbegründend bei P nur Christi Tod ist. Dann ist aber Rm 8 3, worin doch wegen γάρ der Grund für Freiheit von Sünde und Tod 8 2 liegen soll, völlig werthlos. Denn auch die Idee eines Vorbilds in Ueberwindung der

Sünde ist P ganz fremd, da er die Kraft zu dieser einem Vorbilde niemals zutrauen konnte, sondern nur dem einwohnenden Gottesgeiste, den er deshalb sofort 8 4—6 13 f einführt. PFL, Urchr. 220 f 231 f, Paul. [2]145—150 findet Rm 8 3 den Sühntod (Exc. 4 a—c zu 5 21). Dieser befreit aber seinem Begriffe nach nur von der Sünden s c h u l d; dass auch von der Sündenm a c h t, was Rm 8 3 f in ἀδύνατον τοῦ νόμου und δικαίωμα τοῦ νόμου ausdrücklich gefordert ist, lässt sich auf Rm 6 7 nicht stützen, da es eben fraglich ist, ob Christi Tod 6 4—10 als Sühntod oder nicht vielmehr schon in einer neuen, 8 3 ihren deutlichsten Ausdruck erreichenden Weise gefasst ist (vgl. Exc. 1 zu 5 15). Und dies scheint deshalb unausweichlich, weil für den Begriff des Sühntods ἐν τῇ σ. 8 3 und noch mehr πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμ. völlig überflüssig wäre, während das so schwierige und bedenkliche ὁμ. doch deutlich dem Z w a n g e entstammt, über Christi σ. etwas auszusagen, was ihm das Behaftetsein mit ἁμ. zuschreibt und doch das Unerträgliche dieses Gedankens vermeidet. Somit bleibt nur obige Deutung übrig. Und sie erscheint nur dem modernen Denken phantastisch, das mit der moralischen bzw. mystischen Einheit zwischen Christus und der Menschheit nicht solchen Ernst wie P machen kann. e) P denkt also wirklich die Sünde als Macht mit dem Leibesstoffe von Natur verbunden. Damit steht er aber auf dem Boden der g r i e c h i s c h e n P h i l o s o p h i e mit ihrem Dualismus zwischen dem aus Gott stammenden Geist und der an sich bösen Materie. Das AT nämlich liefert die Grundlage wohl zu den übrigen paul. Aussagen, nicht aber zu dieser. Das Fleisch ist nach dem AT schwach und der Verführung ausgesetzt, aber nicht positiv und activ sündig, auch nicht Ps 51 7 58 4. Die griechisch-philosophischen Einflüsse hat sich P indessen nur halb angeeignet, indem er die Entstehung des Fleisches doch ächt at. auf Gott zurückführt. Damit steht aber jene principiell widergöttliche Eigenschaft des Fleisches in Widerspruch und verräth so ihren Ursprung aus fremder Quelle. P hat den metaphysischen Gegensatz auf einen ethischen herabgedrückt; aber der metaphysische liegt deutlich zu Grunde. PFL will nur auf das jüd. Theologumenon vom bösen Triebe (יֵצֶר הָרָע nach Gen 6 5) zurückgehen, der nach WEBER (s. Register daselbst) neben dem guten Trieb im Menschen existirt. Aber diese Theorie unterliegt, soweit sie die aus dem AT nicht belegbaren paul. Gedanken wirklich deckt, aus denselben Gründen wie bei P dem dringenden Verdachte, selbst aus griechischer Philosophie zu stammen, deren Einflüsse man ja schon im Koh (s. z. B. KLEINERT, StK 1883, 761—782), ja im Job, Prv, JSir u. a. erblickt (OSKHTZM in STADE's Gesch. Isr. II 292—305 348—359). Ist das nur aus nachpaul. Quellen belegbare Theologumenon vorpaul., so würde der Umweg über dasselbe für die Erklärung der griechischen Elemente im paul. Begriff der σ. allerdings zu wählen sein, da die directen Berührungen mit Philo nicht bedeutend sind (LÜDEMANN 103—107). Die griechische Grundlage lässt sich auch nicht deshalb leugnen, weil σ. nicht blosser Stoff, sondern belebt durch eine ψυχή ist. In der That wäre sie sonst gar nicht σ. von lebenden Menschen (Exc. zu I Th 5 23). Für diese ψυχή entnimmt P nun aber aus Gen 2 7 nicht göttliche Natur, sodass sie die so nachdrücklich betonte Sündigkeit der σ. wieder aufhöbe. Die bessern Regungen schreibt er vielmehr einzig dem νοῦς (Rm 7 23 25) bzw. dem schon im natürlichen Menschen vorhandenen πνεῦμα (Exc. zu I Th 5 23) zu, während ψυχικός nach Exc. 4 zu I 3 4 ganz = σαρκικός ist. f) Wohl aber erleichtert das Vorhandensein der ψυχή den Gedanken, dass die σ. ἐπιθυμεῖ Gal 5 16 f 24 und a u c h g e i s t i g e S ü n d e n h e r v o r b r i n g t. Immerhin bleibt dies unzutreffend. Daraus folgt aber nicht, dass P nicht so dachte. Die ganze antike Weltanschauung ruht auf dem Gegensatz von Geist und Materie und m u s s darnach a l l e Sünden aus letzterer ableiten. Erst der Begriff des endlichen Geistes ermöglichte es, die Entstehung der Sünde zutreffender zu erklären, nämlich aus der unberechtigten Geltendmachung seiner Sonderinteressen, also aus Egoismus, während das Ego bei P Rm 7 15—25 gerade der νοῦς ist. g) Ebenso wenig berechtigt die Consequenz, dass d i e S ü n d e u n v e r m e i d l i c h sei, zur Leugnung ihrer unlöslichen Verknüpfung mit der σ. Denn P zieht sie selbst mit dem grössten Nachdruck Rm 8 7 und, nur den göttlichen Rathschluss statt der Verursachung durch die σ. betonend, Rm 9 14—23 11 32, ohne auf die Strafbarkeit der Sünde irgend zu verzichten. Es ist dies eine der Antinomien in seinem Denken (vgl. Exc. zu I 4 4, Exc. 3 zu I 3 4 und 6 zu I 15 28). Sie

wird ihm jedoch zwar nicht gelöst, aber gegenstandslos durch Gal 3 22 2 21 Rm 11 25—32, wonach die Allgemeinheit der Sünde von Gott selbst verursacht war, weil er die Menschen, und zwar nach Exc. 5 zu I 15 28 sämmtlich, dann desto herrlicher durch Gnade retten wollte. Μολ. σαρκός widerspricht also allem, was P sonst lehrt. 5. Ist 6 14—18 im unpaul. Sinne zu deuten (s. 3b), so braucht man 6 14—7 1 noch nicht mit Blj aus der Zeit nach 170 abzuleiten, die auf die Heiden stolz und abweisend herabgesehen habe (ähnlich Stn I 138—146), sondern einfach von einem judenchristlich gerichteten Manne. Ist aber 6 14—18 eine Abmahnung von heidnischen Sünden, so könnte es von P stammen und nach Ew 282f 231 1 241 1 ursprünglich in einem Zusammenhang wie I 8—10, nach Hsr [2]III 302 1 hinter I 10 22, nach Pfl, Urchr. 115 1 hinter I 6 oder auch wie bei Hgf, Einl. 287 1, Franke, StK 1884, 544—553 und Whitelaw, Classical Review 1890, 12 317 f in dem I 5 9 11 citirten Briefe gestanden haben, nach Vlt 312 in I hinter 6 11, wobei es aber doch in I 5 9 11 citirt sein soll, da Vlt I 5 zum Zwischenbrief rechnet (s. o. Einl. II). Vgl. auch St 160 1 358 1. Hierzu passt, dass der Wortlaut das dort berichtigte Missverständniss auffallend nahelegt: ἐξελθ. I 5 10 = II 6 17. Dann begreift sich auch die Einfügung leichter, zumal da sie an so unpassendem Orte kaum aus Absicht, sondern wohl nur daraus zu erklären ist, dass das Blatt gerade hier fälschlich eingelegt war (XIV 4). Immerhin würde 7 1 mindestens in μολ. σαρκὸς καὶ πνεύμ. eine Veränderung erfahren haben oder gar bei oder nach der Einfügung erst entstanden sein. Ueber die letztere Frage geben die Anklänge an 3 4 12 4 1 13 (ταύτ. οὖν ἔχ.) 5 11 (φόβ.) 8 6 11 (ἐπιτελ.) keine Entscheidung. Das Ganze hielt für unächt schon Schrader, P IV (1835) 300f (Ew 283) und ausser den bereits Genannten Hst, Σάρξ 11 1 = PPt 386 1, Renan, St. Paul LXIIf 241 4 (deutsch S. 46 234 6), Michelsen, ThT 1873, 423 und 1876, 81, van de Sande Bakhuyzen, Conjecturaalkritiek 1880, u. A. bei Man, endlich Kk, Beitr. 332 2, der speciell auf Verwandtschaft mit I Clem. aufmerksam macht.

7 2—16 schliesst unmittelbar an 6 13 an (Exc. 1 zu 7 1). [2] *Nehmt uns auf; Keinem haben wir Unrecht gethan, Keinen zu Grunde gerichtet, Keinen übervortheilt.* Χωρ. greift auf πλατύνθητε 6 13 wie auf den Wortstamm von στενοχωρ. 6 12 zurück und heisst deshalb wohl nicht: *versteht uns recht,* wenn wir sagen: οὐδ. ἠδ. κτλ. Da es den Gedanken von 6 12f in der dort noch vermiedenen Weise (zu 6 12) ausdrückt, ist es nicht reine Wiederholung. 2[bcd] weist Vorwürfe zurück, die das χωρ. hindern konnten; ἐπλεον. den von 12 16—18, ἠδικ. und ἐφθείρ. können auf 2 7 I 5 5 gehen, aber auch die Strenge gegen Andre (II 12 20—13 2 usw.) einschliessen. Ganz irrig Hnr 1887 (gegen Mr-Hnr 1883 wie 1890): P sage ohne solche concrete Bezugnahme (ausser auf 12 16—18) nur, er handle nicht so, wie nach 11 20 3 die Judaisten in K. Dazu passt auch nicht die Wendung wie I 4 14: [3] *Zu Verurtheilung sage ich* dies *nicht,* wie ihr vielleicht vermuthet, da ich euch an sich allerdings zürnen könnte, dass ihr mir so etwas zugetraut habt; *denn ich habe* vielmehr *vorher* in 6 11f *gesagt, dass ihr in unsern Herzen seid zum Mitsterben und Mitleben.* Subj. der Inff. muss das von ἐστέ sein. Also nicht: ich will mit euch st. und l., was man auch in umgekehrter Ordnung erwartet, sondern: euer Bild in meinem Herzen begleitet mich in Tod und Leben. Dieser Sinn wäre bei Voranstellung von συζῆν weniger leicht zu treffen. Ἡμ. trotz des Plurals καρδ. nur P, wegen λέγω, προείρηκα und in 4 μοί, πεπλ., ὑπ. Vgl. zu 3 2. Nun bestätigend: [4] *Viel Zuversicht* (Hbr 10 35; anders II 3 12) *zu euch* ist bei *mir* vorhanden, *viel Rühmen zu euren Gunsten* ist bei *mir* vorhanden; *erfüllt bin ich durch den* sofort näher zu bezeichnenden *Trost, mehr als Ueberfluss habe ich an der Freude bei aller unsrer Bedrängniss.*

b) 7 5—7: Erzählung vom Zusammentreffen mit Tit. [5] *Denn als wir nach Macedonien gekommen waren, hat unser Fleisch keine Ruhe gehabt* (zu

2 13), *sondern in allem* waren wir *bedrängt: von aussen Kämpfe, von innen Befürchtungen.* Σάρξ, hier ohne alle Beziehung zur Sünde, ist der Theil des Menschen, der die Unruhe am augenfälligsten empfindet. Ein Unterschied gegenüber 2 13 ist nicht beabsichtigt. Das Ptc. θλιβ. steht stark anakoluthisch und fast wie im Hebr., wo es ein verbum fin. vertreten kann. Doch s. Kn § 493 A. 3, Matthiä § 556 A. 1f. Die φόβοι haben wegen des Plurals und des Parallelismus mit μάχαι, worüber zu 1 10, ihre Ursache wohl in Macedonien und nur daneben in K. Begründet wird durch 5 nur θλίψει: *denn in der That* (καί s. zu I 5 7). Vielleicht aber soll 5—7 den Hauptgedanken von 4 begründen, der dies weit mehr als θλίψει bedarf (s. vor I 1 22). [6] *Aber der die Gebeugten tröstet, Gott* (1 3), *tröstete uns durch die Ankunft des Tit;* [7] *nicht allein aber durch seine Ankunft, sondern auch durch den Trost, mit dem er über euch* (I Th 3 7) *getröstet worden war, indem er uns verkündigte eure Sehnsucht* nach mir, *eure Wehklage* über eure Abwendung von mir, *euern Eifer um mich,* euch meine Liebe wieder zu erwerben, *sodass ich mich mehr freute* als über die mir doch schon sehr werthvolle Ankunft des Tit an sich. So nach 13; weniger leicht: *vielmehr,* potius. Ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ halten Blj und Hnr nach 8 19 Rm 5 3 11 8 23 9 10 für Verdeutlichung eines Späteren. Der Nom. ἀναγγέλλων ist correct, wenn Tit durch die Erzählung seines in K gewonnenen Trostes (13) von neuem παρεκλήθη (Mr). Da dies jedoch sachlich unpassend ist, müsste an αὐτοῦ angeschlossen ἀναγγέλλοντος stehen. Nachdem aber παρ. dazwischengetreten, schloss sich ἀν. fast unvermeidlich an dessen Subj. an.

c) 7 8—12: Beilegung der Differenz auf Grundlage des letzten Briefs. [8] *Denn* (Grund zu χαρῆναι) *wenn ich euch auch betrübt habe in dem* euch wohlbekannten (τῇ) *Briefe, bereue ich* es *nicht; wenn ich* es *auch* (zu I 4 7) vor des Tit Rückkehr *bereute, weil ich sah, dass jener Brief euch, wenn auch* nur (zu I 4 2) *auf eine Stunde* (Phm 5 Gal 2 5 I Th 2 17), *betrübt hat,* [9] *so freue ich mich jetzt, nicht weil ihr betrübt worden seid, sondern weil ihr betrübt worden seid zu Sinnesänderung; denn ihr seid gottgemäss* (zu 10) *betrübt worden, damit ihr in nichts von uns aus geschädigt würdet.* **8.** Zieht man 8c noch zu 8ab, so müsste βλέπω γάρ 8d Grund zu 8b sein, während es doch nur zu 8a passt; und 9 begänne zu abrupt. Also ist 8c Vordersatz zu 9. Dies erfordert aber ἔβλεπον γάρ. Nun fehlt obendrein in BD*d γάρ, während doch kein Grund denkbar ist, es zu streichen. Das abgerissene βλέπω aber ist um so weniger ächt, als auch bei der Lesart ohne γάρ wiederum ἔβλεπον nöthig wäre. Also schrieb P doch wohl βλέπων als Ptc. Impf. (Ln II, S. XII; W-H), obgleich videns in vg auch Glättung sein könnte. Nachdem das ja nur durch einen Querstrich über ω bezeichnete ν geschwunden war, machte sich γάρ nöthig. Dass die Betrübniss in K nur kurze Zeit dauerte, sah P allerdings nicht damals, als er den Brief bereute, sondern erst bei des Tit Rückkehr. Dies zwingt aber nicht, zu βλέπω zurückzukehren; es lag sehr nahe, zur richtigen Begrenzung des ἐλύπησεν sofort εἰ καὶ πρὸς ὥραν einzuschieben. **9.** Ἐλυπ. γὰρ κατὰ θεόν ist nicht Parenthese, da ἵνα κτλ. ebenso gut hierzu wie zu ἐλυπ. εἰς μετάν. passt. Ἵνα bezeichnet die göttliche Absicht, dass den Kor durch das strafende Auftreten des P (ἐξ ἡμῶν) kein Schaden (zu I 3 15) an ihrem ewigen Heil (θάν. 10) erwüchse, wie dies bei weltlicher Betrübniss geschehen wäre: [10] *Denn die gottgemässe Betrübniss wirkt eine nicht zu bereuende Sinnesänderung zu* ewigem *Heil, die*

Betrübniss der Welt aber bewirkt Tod, d. h. nicht Verzweiflung, die zum Selbstmord führt, sondern gegenüber σωτ. das ewige Verderben (2 15 f). Ἀμεταμέλ. passt (auch Rm 11 29) nur zu einer That, nicht zu einem Gut, und am wenigsten zu einem so selbstverständlich beglückenden wie der σωτ. Κόσμου = wie sie die Welt hat, nämlich λύπη nur über die schlimmen Folgen der That, nicht über die That selbst. Κατὰ θεόν hiernach: wie sie Gott haben will. Nicht: die von Gott ausgeht. Schon κόσμου verbietet dies. Und ἐλυπ. 9 ist nicht so weit Pass., dass die eigne Entscheidung ausgeschlossen wäre, ob man eine λύπη gott- oder weltgemäss aufnehmen will. Die göttliche Absicht (ἵνα 9) bleibt trotzdem wirksam, indem sie die Herzen der Kor lenkte. 10ᵇ hat also zur Begründung von ἵνα — ἡμῶν 9 zu zeigen, wohin das Gegentheil von ἐλυπ. κατὰ θεόν geführt hätte; da dieses aber nicht eingetreten ist, darf 11 auf 10ᵃ allein zurückgreifen: [11]*Denn siehe, eben dieses gottgemässe Betrübtwerden, wie viel hat es euch Beflissenheit bewirkt,* das Aergerniss wieder gut zu machen, *ja* — denn dies sagt noch nicht genug (vgl. I 6 11) — *Vertheidigung* vor Tit, *ja Entrüstung* über den bzw. die Schuldigen, *ja Furcht* vor meinem strafenden Eingreifen, *ja Sehnsucht* (7) nach meiner Rückkehr, *ja Eifer, ja Ahndung* (2 6)*! In allem habt ihr euch ausgewiesen* (6 4), *rein zu sein bezüglich der* bewussten *Sache* (2 5). Sollte dies die Blutschande von I 5 1 sein, wogegen aber Exc. zu 2 11, so besagte ἁγνούς doch keinesfalls (= *keusch*), die Kor seien für ihre Person von gleicher Schuld stets frei gewesen. Denn abgesehen davon, dass Freiheit von so unerhörter Schuld noch kein Verdienst, Freiheit von πορνεία aber, die übrigens kaum einfach durch τῷ πράγματι bezeichnet wäre, gar nicht vorhanden war (12 21), kam es überhaupt nicht auf diese an, sondern auf Wegräumung der Schuld, die sie durch Duldung des Sünders auf sich geladen hatten. Hierin waren sie aber, ebenso wie in der jedenfalls gemeinten Sache des Beleidigers, erst seit der 2 6 erwähnten ἐκδίκησις rein. Dies käme deutlicher zum Ausdruck und es würde der Schein zu grosser Connivenz, zugleich aber der etwas schwierige Dativ der Beziehung (Win 202 f) vermieden, wenn man übersetzte: *durch die That.* Ζῆλος kann wie 7 Eifer zu Gunsten des P sein, neben ἐκδ. aber leichter: gegen den Schuldigen. Ζῆλος und ἐκδ. bilden dann ein Paar wie φόβος und ἐπιπόθησις ein solches bezüglich des Verhaltens gegen P. [12]*Also wenn ich euch* hierüber *auch geschrieben habe, so* geschah es *nicht wegen des Beleidigers noch wegen des Beleidigten, sondern* nur (zu I 4 2) *wegen* (d. h. im Interesse) *des Offenbarwerdens eurer Beflissenheit zu unsern Gunsten bei euch* (zu I Th 3 4) *vor Gott.* Der Ausdruck ist durch πρὸς ὑμᾶς ähnlich überfüllt wie 4 15. Zur Sache s. Exc. 4 zu 2 11. Hiernach ist es unrichtig, wenn Klp meint, σπουδή habe P im Zwischenbrief nach 5 8ᶜ noch gar nicht voraussetzen können, und mit geringeren Zeugen liest: *unsrer Beflissenheit zu euern Gunsten euch gegenüber* (vgl. 2 4), woran sich auch 13 nicht anschlösse. Die Schwierigkeit, dass die Absicht des Zwischenbriefs nicht erst aus seiner Wirkung in 11 folgt (ἄρα), drückt beide Lesarten. Zu ἄρα passt vielmehr παρακεκλήμεθα 13ᵃ. Doch geht es nicht an, 13ᵃ mit Hfm als Nachsatz, 12 als Vordersatz zu fassen. Διὰ τοῦτο zwar rechtfertigte sich, obgleich es sich sachlich auf 11 bezieht, durch Anlehnung an φανερωθῆναι. Aber der Vordersatz ist nicht auf den Nachsatz eingerichtet; er müsste etwa lauten: wenn ich auch beunruhigt war. Ἄρα meint daher: also habe ich Recht damit behalten, wenn ich im tiefsten Grunde

(nur so rechtfertigt sich das unbedingte οὐ . . οὐδέ, vgl. Exc. 3 zu 2 11) nur ἕν. τοῦ φ. κτλ. schrieb.

d) 7 13—16: Bericht von der Freude des Tit. [13]*Deshalb sind wir* (= ich 14 16) *getröstet. Zu unsrem Troste hinzu* (Kol 3 14 u. ö., WIN 367 f; oder: *bei u. T.*) *aber hatten wir in* noch *höherem Grade überschwänglichere* (Mc 7 36 Phl 1 23) *Freude über die Freude des Tit, weil* nämlich (weniger leicht: darüber, *dass*) *sein Geist* (Exc. zu I Th 5 23) *beruhigt* (I 16 18) *ist von Seiten euer aller.* [14]*Denn wenn ich ihm etwas zu euern Gunsten gerühmt habe, bin ich nicht beschämt worden, sondern wie wir a l l e s in Wahrheit euch geredet haben* (Rückblick auf 1 17—22), *so ist auch unser Rühmen vor* des *Tit* Ohren (I 6 6) über eure Willigkeit usw. *Wahrheit geworden.* Da 14 für P, nicht für Tit Grund zur Freude ist, so beginnt die Aussage über des Tit Stimmung in 15 einen neuen Satz: [15]*Und sein Inneres* (zu 6 12) *ist in höherem Maasse* als früher *auf euch hin* gewendet, *indem er sich erinnert an euer aller Gehorsam, wie ihr* nämlich *mit Furcht und Zittern* (Jes 19 16) *ihn aufgenommen habt.* [16]*Ich freue mich, dass ich in allem Zuversicht auf euch setzen* kann (zu I 2 14). Dies zugleich Abschluss und Vorbereitung zum

II. Haupttheil 8 1—9 15: Ueber die Collecte für die Gemeinde in Jerusalem (zu I 16 1). Wie sehr sie P am Herzen lag und wie wenig er ohne weiteres den gewünschten Erfolg hoffen konnte, zeigt neben der Umständlichkeit der Behandlung und dem reichlich gespendeten Lob des schon Geleisteten auch der nicht bloss wie 1 11 4 15 17 7 12 überschwängliche, sondern oft geradezu rhetorisch gewundene Ausdruck. 1) 8 1—6: Einleitender Hinweis auf das Beispiel der Macedonier. [1]*Wir thun euch aber kund, Brüder, die Gnade Gottes, die* von ihm *gegeben ist in den Gemeinden Macedoniens,* [2]*dass* nämlich *in* (= trotz, I Th 1 6) *vieler Prüfung,* die *von Bedrängniss* ausgeht (sachlich s. I Th 2 14 3 3—5 Phl 1 29 f), *der Ueberfluss ihrer Freudigkeit und ihre tiefe* (eigentlich: *in Tiefe hinabreichende*) *Armuth übergeströmt ist in den Reichthum ihrer Schlichtheit.* 1. Die χάρις ist wegen θεοῦ hier noch (anders 6 7 19) ihrem allgemeinen Sinne gemäss die Veranstaltung Gottes, dass die Mac. reichlich beigesteuert haben. Gegeben ist sie also diesen selbst; ἐν drückt dies nur etwas anders aus. 2. Ἐστίν hinter dem 1. αὐτῶν zu ergänzen ist neben ἐπερίσσ. weder erlaubt noch förderlich. Sehr fein leitet P vielmehr τὸ πλοῦτος τῆς ἁπλότητος aus 2 Quellen her, neben der Armuth aus der περισσεία τῆς χαρᾶς. Wegen αὐτῶν heisst dies nicht: *Ueberfluss an ihrer Freudigkeit,* aber auch nicht: *den ihre Freudigkeit hervorbringt,* nämlich an Geld, womit πτωχεία sich nicht durch καί verbinden liesse, sondern am ehesten: *ihr Ueberfluss an Freudigkeit.* Dieser mit der Armuth zusammen, d. h. sachlich: die Armuth überwindend, hatte zum Erfolg den Reichthum an Beiträgen, den ihre Schlichtheit hervorbrachte. Zu ἁπλ. s. 9 7 Rm 12 8. Erwähnt wird sie, weil die Kor sie nicht gezeigt, sondern an die Collecte Nebengedanken, Verläumdungen gegen P usw. geknüpft hatten. Δοκιμή ist bei P sonst (2 9 Rm 5 4 Phl 2 22) *Bewährtheit,* aber II 13 3 9 13 doch *Act der Bewährung,* und δοκίμιον Jak 1 3 *Prüfung* neben *Bewährtheit* I Pt 1 7. Und ἐν πολλῇ δοκ. lässt nicht sowohl etwas erwarten, worauf die περισσεία τῆς χαρᾶς ruht, als etwas, was sie hindern könnte, wie neben ihm die πτωχεία. [3]*Denn* (Begründung zu πλοῦτος ἁπλ., weniger leicht = *dass* wie ὅτι 2) *nach Vermögen, bezeuge ich, und über Vermögen* (= ὑπὲρ δύν. 1 8) *haben sie freiwillig* (zu 5 9 2),

4 *mit vielem Zureden uns bittend um die Hulderweisung und die Antheilnahme an dem Dienst gegen die Heiligen* (zu I 16 1), 5 *und nicht, wie wir gehofft hatten, sondern sich selbst gegeben in erster Linie dem Herrn* Christus *und* sodann *uns,* d. h. mir (s. 6), der ich in seinem Dienste die Collecte betreibe, *durch Gottes Willen,* was die Freiwilligkeit (3) als Gegensatz zur Anregung durch Menschen nicht ausschliesst, 6 *sodass wir Tit aufforderten, dass* (zu I 4 3) *er, wie er früher begonnen hatte, so auch zu Ende führte euch gegenüber* (oder: *bei euch,* wenn man ἐλθών ergänzt) *auch diese Hulderweisung.* **4.** Die χάρις besteht eben in der κοιν. τῆς διακ., die den Mac. als eine Begünstigung von Seiten des P erscheint, während dieser sie ihnen wegen ihrer Armuth nicht hatte zumuthen wollen. Hinge beides von ἔδωκαν ab, so störte 5ª die Construction noch weniger. Aber die *Betheiligung* können die Mac. nicht eigentlich *geben,* und *gemeinsame Gabe* wie Rm 15 26 heisst κοιν. wegen διακ. nicht. Auch wäre zu δεόμ. nicht leicht ein Object zu finden. **5.** Ἑαυτούς: nicht bloss Geld, was P einzig gehofft, sondern ihre ganze Person. Sie gehen also ganz in der Collectensache auf. Der Erfolg ist natürlich, dass sie mehr als unter andern Umständen beisteuern; ἑαυτ. aber handelt in erster Linie von der Gesinnung. **6.** Eine göttliche Absicht (εἰς τό), die Sendung des Tit anzuregen, könnte P in der Freudigkeit der Mac. recht wohl erkennen; aber als Absicht des ἔδωκαν 5 liegt sie doch etwas fern. Εἰς kann sehr wohl auch den Erfolg angeben: I Th 4 9, Win 309. Προ- verstärkt in 10 nicht einfach den Begriff, sondern fordert eine selbständige Ergänzung; hier nun nicht: früher als Andre, was unpassend wäre, sondern nur: früher als bei seiner letzten Anwesenheit. S. Exc. 2 zu 10 und XV 1 b 2. Betont scheint χάριν, da ταύτην nachsteht (anders 7). Was Tit sonst in K angefangen und vollendet hatte, die Aussöhnung mit P, ist in der That nicht eine χάρις im hiesigen Sinne.

2) 8 7—15: Aufforderung zu reichlicher (7—11ᶜ), wenn auch (11ᵈ—15) nur dem Vermögen entsprechender Beisteuer. a) 8 7—11ᶜ. 7 *Aber wie ihr in allem überströmt, in Glauben und Rede und Erkenntniss* (I 1 5) *und allem Eifer und der Liebe,* die *von euch* ausgehend *in uns* ist, *sollt ihr* (zu I 5 2) *auch in dieser Hulderweisung überströmen.* Man erwartet οὖν oder höchstens das weiterführende δέ. Ἀλλά leitet nicht von Tit zu den Kor über, da ὑμεῖς fehlt, und abbrechend ist es höchstens insofern, als P die Schwierigkeiten der Aufgabe des Tit eigentlich berühren müsste. Diese Unzuträglichkeit wie das imperativische ἵνα vermeidet Hfm: *aber wie ihr in Jeglichem . . reich seid, so sage ich auch vermöge der von euch her mir einwohnenden Liebe* dies, *dass ihr auch in diesem Schenkungsfalle reich . . sein sollt, nicht befehlsweise* usw. Doch ist dies entschieden zu künstlich, obgleich es auch noch ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν correct erklärt, während man sonst ἐν ἡμῖν für das bei ἀγάπη ständige εἰς nehmen oder die Lesart von B ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν bevorzugen möchte; denn besitzen müssen die ἀγάπη die Kor, nicht P. 8 *Nicht befehlsweise sage ich* es, *sondern durch den Eifer Andrer auch eurer Liebe Aechtheit erprobend.* Mehr habe ich auch nicht nöthig; 9 *denn ihr kennt* ja *die Gnade unsres Herrn Jesus (Christus)* und lasst euch von ihr gewiss zur Nacheiferung bestimmen, *dass er* nämlich, *obgleich er* als Präexistenter (Exc. 2 e zu I 15 49) *reich war,* durch Annahme der σάρξ *arm ward, damit ihr durch Jenes Armuth reich würdet.* Vgl. besonders Phl 2 5—8, auch Rm 15 3. In ἐπτώχ. könnte auch

Christi Tod eingeschlossen sein (Klp); doch stört dies die Einheitlichkeit der Anschauung.

1. Ganz irrig Köstlin, Lehrbegriff des .. Joh 310, Baur, P 627f = ²II 267, Bschl, Christol. des NT 237 und noch Hnr: *arm war* an irdischen Gütern, in Folge der Selbstverleugnung bis zum Tode, *während er* gleichzeitig auf Erden an geistigen Gütern *reich war*. Noch unmöglicher freilich ist die Verbindung beider Deutungen durch Hnr bei Mr⁷, wonach ἐπτ. gleichzeitig heisst: *er wurde arm* und: *er war arm*. Grammatisch ist nun Letzteres nach Rm 5 14 17 21 Apk 20 4 neben 11 17 19 6 I 4 8 wie nach Rm 4 3 17f 10 16 II 4 13 neben I 3 5 15 2 u. a. erlaubt. Und sachlich geht bei Deutung auf die Menschwerdung die Aehnlichkeit allerdings nicht so weit, dass Christus durch dieselbe himmlische Herrlichkeit, die er hingiebt, die Gläubigen reich macht; πλουτ. bezeichnet ebenso leicht den Heilsbesitz auf Erden, beweist also nicht, dass Christi Reichthum in himmlischer Herrlichkeit bestand. Andrerseits beweist aber die Zuständlichkeit der πτωχεία nichts dagegen, dass ἐπτ. ihren Eintritt bezeichnet; schon das inchoative πλουτ. spricht hierfür. Und vor allem passt das Gegentheil gar nicht zur Anwendung auf die Kor, die dasselbe, wodurch sie reich waren, weggeben und dann eben nicht mehr gleichzeitig reich sein sollten. Von Jesus selbst freilich sagt Hnr mit Recht, dass er die Kraft zu Aussprüchen wie Mt 11 27f nicht aus der Erinnerung an seine Präexistenz, sondern aus seinem hiervon unberührten Sohnesbewusstsein geschöpft habe; P aber würde, wenn er sich die Frage nach dem Quell solcher Aussprüche überhaupt gestellt hätte, nach Exc. 2e zu I 15 49 ohne Bedenken wenigstens Mt 11 27 mit der Präexistenz motivirt haben, 11 28 übrigens mit keiner der beiden obigen Erklärungen, sondern gerade mit dem Vorausblick auf Jesu bevorstehenden Sühntod, welcher Jesu selbst, z. B. bei Mt 6 12 Lc 15 11—32, nur mit dem grössten Unrecht, weil angesichts seines Schweigens fast nur als Mentalreservation imputirt werden kann. 2. Aus Jesu Leben kam für P einzig Tod und Auferstehung und etwa noch Anordnungen wie I 7 10f 9 14 11 23—25 ernstlich in Betracht, und je mehr er von andern Einzelheiten doch Kenntniss verräth (I Th 1 6, zu II Kor 10 1 I 11 1; Paret, JdTh 1858, 1—85; Kk, ZwTh 1866, 373; Blom, ThT 1879, 343—357; Kolthoff, Vita Jesu a Paulo adumbrata, Kopenh. 1852), desto deutlicher beruht es auf Geringschätzung des Kennens Christi κατὰ σάρκα (5 16), wenn er für eine so einfach menschliche Sache wie eine Liebesgabe als Vorbild nur die Menschwerdung anzuführen weiss. Dieses Abstractere musste ihm die ihm nach Exc. 1 zu 5 16 abgehende concrete Anschauung der Liebesgestalt Jesu ersetzen und das Bedürfniss befriedigen, in seinem Messias, auch abgesehen von dessen Tod, der obendrein fast überwiegend als Gottes That erscheint (5 21 Rm 3 25 8 32 5 8 neben 5 15 18f Gal 1 4 2 20), die sittliche That der Selbsthingabe anbetend verehren zu können. Vgl. Wzs 125f = ² 122.

8 [10] *Und eine Meinung* (Rathschlag: I 7 25 40) *gebe ich mit diesem ab*, was in 7 ausgesprochen und in 8 weiter besprochen ist. 10 bringt also das Positive zu 8, aber durch καί so locker angeknüpft, dass 9 nicht zur Parenthese oder gar nach Vlt 301 zur Einschaltung herabgedrückt wird. Ἐν τούτῳ = *in diesem Punkte* würde nicht genau genug zu τοῦτο passen: *denn dies* (7 c) *ist euch zuträglich, die ihr ja nicht nur das Thun, sondern auch das Wollen früher angefangen habt seit vorigem Jahre* (XVI 2 4f). Ginge τοῦτο auf 10 a (Mr), wobei ἐν τ. allerdings *in diesem Punkte* heissen könnte, so wäre συμφέρει unpassend und etwa ἀρκεῖ zu erwarten.

1. Vom ποιῆσαι zum θέλειν fände nur dann eine Steigerung statt, wenn θέλειν die rechte, freudige Gesinnung im Unterschied vom blossen Factum des Gebens bezeichnete (so Rck u. A.). Sie läge dabei im Werth, nicht in Zeitumständen; der Satz hätte nur dann Sinn, wenn diese Gesinnung mit dem Geben gleichzeitig vorhanden wäre. Nun ist aber in allen Nachbarsätzen das θέλειν vom π. zeitlich getrennt und ausserdem minderwerthig. So 11 a 11 bc, und schon 7f ist die σπουδή bzw. die ἀγάπη vorhanden, das Thun noch nicht. 10 a wäre also bei jener Deutung ganz fremdartig, und zwar um so mehr, als 11 a laut der Wortstellung

voraussetzt: das vom ποιῆσαι zeitlich getrennte und an Werth unter ihm stehende θέλειν habt ihr ausgeführt, und dieser Gedanke in 10 selbst vorliegen muss. b) Da es sonach völlig genügen würde, wenn in 10 nur von θέλειν die Rede wäre, so gilt es auch noch, überhaupt erst die Einfügung von οὐ μόνον τὸ π. ἀλλὰ καί zu erklären. Nun könnte das π. deshalb erwähnt sein, weil die Kor wirklich einmal einen Anfang damit gemacht hatten und P dies nicht übergehen will. Allein hierdurch wird weder die zeitliche Getrenntheit und die Minderwerthigkeit des θέλειν noch der Umstand geändert, dass es richtiger hiesse: οὐ μ. τὸ θέλειν ἀλλὰ καὶ τὸ π., selbst wenn das π. dem θέλειν der Voraussetzung gemäss gleichzeitig wäre. Denn dann würde es von diesem beseelt und getragen sein und somit doch grössern Werth haben als das noch so edle Wollen ohne Ausführung. c) Man betont nun, dass das θέλειν durch die präsentische Form als dauerndes bezeichnet werde gegenüber dem Aorist π., und kann gerade aus 11 ª schliessen, dass das θέλειν ausgeführt sei. Allein wenn es auch seit seinem erstmaligen Auftreten fortbestanden hat, so kommt an ihm doch immer nur das Fehlen der Ausführung, nicht der sittliche Werth in Betracht. d) Die Conjectur οὐ μὲν τὸ π. ἀλλὰ τὸ θ. (s. Blj) streitet gegen 9 2. Sie wird aber auch ganz entbehrlich durch richtige Fassung des 2. π ρ ο- in π ρ ο ε ν ή ρ ξ α σ θ ε. Diesem wird man gewiss nicht gerecht, wenn man es nur das ἀπὸ πέρυσι ankündigen lässt. Auch zur Wiederaufnahme des προενήρξατο 6 eignet es sich nicht; denn letzteres stellt die verschiedenen Reisen des Tit mit einander in Vergleich, woran bei dem Subject ὑμεῖς nicht mehr gedacht sein kann. Soll eine Beziehung auf 6 stattfinden, so kann προενήρξασθε passend besagen, dass die Kor schon vor Ankunft des Tit begonnen haben. Da nun aber der Beginn des Sammelns in 6 dem Tit zugeschrieben wird, so können vor ihm die Kor nur das θέλειν begonnen haben; dessen Getrenntheit und Minderwerthigkeit gegenüber dem ποιῆσαι würde sich also auch unter dieser Voraussetzung bewähren. Eine wirklich significante Beziehung aber erhält das προ- nur dann, wenn es besagt: früher als die Macedonier. Noch in 8 war deren σπουδή als Sporn für die Kor erwähnt, und auf 8 greift 10 anerkanntermaassen zurück. Sie haben σπουδή zur Ausführung gebracht, die Kor bloss θέλειν gezeigt. Dann ist es wirklich desto beschämender, sogar das Wollen zeitiger als sie begonnen und noch immer nichts Genügendes zu Stande gebracht zu haben, und um so mehr würde Letzteres συμφέρειν. Zeitlich fällt also der Anfang des Wollens vor den des Thuns und somit auch vor das προεν. des Tit in 6, das eben mit dem Anfang des Thuns der Kor zusammenfallen wird. 3. Πέρυσι muss schon deshalb, weil es 8 10 vom Anfangen, ja vom Wollen, 9 2 aber vom Gerüstetsein gebraucht wird, eine gewisse Dehnbarkeit besitzen. Es kann bedeuten: ungefähr 12 Monate, kann aber auch das ganze vorige Kalenderjahr umfassen; kurz nach Jahresanfang geschrieben erstreckt es sich auf höchstens 12, kurz vor Jahresende auf 12—23 Monate. Keinesfalls aber kann es über 2 Jahreswechsel zurückweisen, also vom Nov. nur bis zum vorhergehenden Oct. (XVI 2), vom Sept. nur bis zum vorvorhergehenden Oct. 4. Nun muss als θέλειν, das dem ποιῆσαι vorausging, ganz sicher d i e I 16 1 b e a n t w o r t e t e A n f r a g e d e r K o r betrachtet werden; denn da das θέλειν im Gegensatz zum π. steht, würde jene Anfrage auch dann nicht aufhören, ein erstes (s. προενήρξασθε) θέλειν zu sein, wenn die Kor die Sache etwa sehr bald wieder fallen gelassen und erst spät darnach ein neues θέλειν gezeigt hätten. Kk 229 233 beweist nur von dem παρεσκευάσθαι 9 2, dass sein Anfang nicht mit der genannten Anfrage identisch ist. Wohl aber ist sie mit θέλειν gemeint, und somit ist „das chronologische Band“ zwischen I und II insofern nicht „zerschnitten“, als beide innerhalb zweier auf einander folgender Kalenderjahre verfasst sein müssen. Nur bei Rck's Auslegung (s. o. 1) wäre dies vermeidbar.

8 [11] *Jetzt aber vollbringt auch das Thun, damit, wie die Bereitwilligkeit des Wollens,* d. h. die im W. besteht, *so auch das Vollbringen* stattfinde — *auf Grund des Habens.* Die Ergänzung von ᾖ ist auch sonst nöthig: Kn § 354 A. 2ᵇ. Ἐπιτελ. gegenüber προεν. hiesse: *zu Ende führen.* Wegen καί vor τὸ ποιῆσαι hätten sie dann das Wollen bereits zu Ende geführt, aber als blosses Wollen, was ein werthloser Gedanke ist. Also ist ἐπιτελ. vielmehr nach dem

Gegensatz προθυμία zu deuten: *herbeiführen.* Der durch 10c 11a vorbereitete Gedanke in 11bc ist nun aber mit ἐπιτελ. zu Ende.

b) 8 11d—15. Ἐκ τοῦ ἔχειν ist völlig neu, und zwar beruhigende Einschränkung der leicht als zu weitgehend erscheinenden Forderung, reichlich (7) bzw. dem früher vielleicht etwas hochtrabend kundgegebenen θέλειν entsprechend beizusteuern. Vor ἐκ ist also zu denken: *natürlich nur* (zu I 4 2). Dies wird nun begründet: [12] *Denn wenn die Bereitwilligkeit vorliegt,* ist sie *dem gemäss, was sie etwa* (ἄν bzw. ἐάν, s. zu I 6 18) *hat, wohlgefällig, nicht dem gemäss, was sie nicht hat.* Correcter wäre: braucht sie, um wohlgefällig zu sein, nur das zu geben, was sie hat usw. Πρόκειται also: *vorhanden,* nicht etwa: *in That umgesetzt.* Sachlich vgl. Mc 12 41—44. [13] *Denn nicht, damit Andern* (4) *Erquickung, euch (aber) Bedrängniss* sei (zu 11), wie man in K gesagt haben möchte, sollt ihr τὸ ποιῆσαι ἐπιτελεῖν nach 11a, *sondern auf Grund von Gleichheit;* [[14]] *in der jetzigen Zeit* soll *euer Ueberfluss* Deckung werden (s. das 1. γένηται 14) *für den Mangel Jener,* [14] *damit auch der Ueberfluss Jener* Deckung *werde für euern Mangel, auf dass Gleichheit werde,* [15] *wie geschrieben steht: der das Viele* gesammelt, *hatte nicht Ueberfluss, und der das Wenige* gesammelt, *hatte nicht Mangel.* **13.** Lässt man mit Mr das Kolon vor ἐν weg, so spart man eine Ergänzung zu ἐξ ἰσότητος für sich allein; aber dessen Wiederaufnahme durch 14b käme dadurch in denselben Satz zu stehen, während sie nur in einem neuen zulässig ist. **14.** Die geistigen Güter, die Jerusalem zu bieten hatte, sei es die Kunde vom Leben Jesu oder die dem at. Volke geltende Verheissung, waren, letztere nach Gal 3 14 Rm 4 13—16, den Heidenchristen bereits zu Theil geworden (Rm 15 27). P denkt also ernstlich den Fall, dass Geldspenden aus Jerusalem nach K fliessen könnten. **15.** Ex 16 18 bietet weder einen Beweis noch auch nur eine zutreffende Analogie; denn es fehlt dort die Hauptsache, die gegenseitige Ausgleichung der ungleich vertheilten Güter. Nur als allgemeiner Zweck der göttlichen Leitung der Welt lässt es sich auf die hiesigen Verhältnisse übertragen. Der Text ist wie I 3 19 ohne Anpassung an den hiesigen Zusammenhang, nur mit Nachstellung des οὐκ ἐπλεον. und mit der Lesart von A[2] und Philo ὀλίγον statt ἔλαττον, aus LXX herübergenommen, wo sich zu beiden ὁ aus 16 17 συλλέξας ergänzt.

3) 8 16—9 5: Maassregeln zur Ausführung der Collecte. a) 8 16—23: Die Personen der Abgesandten. [16] *Dank aber* sei *Gott, der denselben Eifer um euch,* wie ich ihn habe, fortwährend *verleiht im Herzen des Tit;* [17] *denn* (Beweis für σπουδή) *die Aufforderung* (6) *nahm er an, da er aber eifriger ist,* als dass es ihrer bedurft hätte, *zieht er* (zu 2 4) *freiwillig zu euch aus.* Hierneben steht 17a wohl nur, um einen Widerspruch zwischen 17b und 6 zu vermeiden. Beides lässt sich auch sehr wohl vereinigen; nur ist ἐδέξ. nicht sehr glücklich gewählt, da es das fast Selbstverständliche betont, dass Tit die *παράκλ.* nicht zurückwies. Durch die Schilderung des Eifers des Tit will P die Kor wohl zu ähnlichem Verhalten anregen. [18] *Wir schicken* (zu 2 4) *aber den Bruder mit ihm, dessen Lob in Bezug auf die* Förderung der *Heilsbotschaft* mittels Predigt (zu I Th 1 5) oder vielleicht noch mehr mittels Dienstleistungen wie die hier behandelte *durch alle Gemeinden hin* vorhanden ist, [19] *nicht allein* dies *aber, sondern auch gewählt von den Gemeinden* Macedoniens *als unser Reisegenosse* nach Jerusalem *mit* (oder ἐν = *bei*) *dieser*

Hulderweisung, die von uns dienend hergestellt wird zur Ehre des Herrn Christus *(selbst) und zu frohem Muth unsrerseits,* [20] *indem wir dies* Folgende *scheuen, dass Jemand uns tadle bei dieser Fülle,* d. h. Liebesgabe wie 19 χάρις, *die von uns dienend hergestellt wird,* [21] *da wir auf Rechtes* (Rm 7 21) *bedacht sind nicht nur vor dem Herrn* (Christus, oder Gott, vgl. 5 11ᵇ und zu Th XIV), *sondern auch vor Menschen.* **18.** Falls Act 20 4 das Verzeichniss der Mitüberbringer der Collecte erhalten ist (Wzs 237 = ² 228f), darf man den Bruder dort unter den 3 Erstgenannten vermuthen; dies selbst dann, wenn die (Neu-)Galater Gajus und Tim nicht zum Transport ihrer I 16 1 erwähnten Sammlung über Macedonien (!) nach Jerusalem, sondern aus andern Gründen dabei waren, wie denn II 8 f und Rm 15 26 nur von Mac. und Achaja die Rede ist. Keinesfalls lässt sich die Person ermitteln. Ein Jason erscheint zwar Act 17 6 in Thessalonich, Rm 16 21 in K; aber Act 20 4 scheint er durch die Nennung von 2 Thessalonichern ausgeschlossen. Ein leiblicher Bruder des Tit oder gar des P wäre nach 20 so ungeeignet wie möglich gewesen. **19** ist anakoluthisch; 18 schwebte P etwa so vor: ὅς ἐστιν ἐπαινούμενος. Dadurch wird auch der Aor. χειροτονηθείς erträglicher, während bei Ergänzung von ἐστίν in 19 selbst durchaus das Perf. nöthig wäre. Πρός hängt am natürlichsten von διακ. ab; sonst höchstens von συνέκδημος, gewiss nicht von χειρ. Dass auch die Stimmung des P als Zweck erscheint, ist etwas auffällig. Das conjicirte κατά προθυμίαν ἡμῶν (s. Blj) würde sehr gut 20 durch den Gedanken einleiten, dass die Wahl einem Wunsche des P entsprochen habe; es müsste aber über alles Zwischenstehende weg an χειρ. anknüpfen, was doch wohl unannehmbar ist. **20.** Στελλόμενοι schliesst sich sprachlich an συνεπέμψαμεν 18 an, und sachlich nicht, obgleich dies nach 9 11 13 sprachlich möglich wäre, an καὶ προθ. ἡμῶν, wohl aber an χειρ. In der Wahl durch die Gemeinden besteht gerade die Vorsicht gegen Verdächtigungen wie 12 16—18. Στελλ. ἀπό steht Mal 2 5 parallel mit φοβεῖσθαι, heisst aber doch eigentlich wie II Th 3 6: *sich zurückziehen.* Zur Noth kann man nach class. Gebrauch übersetzen: *indem wir dies* Erwähnte *einrichten, damit nicht* usw. **21** nach Prv 3 4: προνοοῦ καλὰ ἐνώπ. κυρ. καὶ ἀνθρ., während der Urtext besagt: du wirst (durch Liebe und Treue) Anmuth und gute Einsicht erlangen, die dies nach Gottes und der Menschen Urtheil sind. Προνοοῦμεν γάρ ist zwar ganz überwiegend bezeugt, wurde aber gewiss nicht wegen στελλ. 20 oder wegen Rm 12 17 zu προνοούμενοι (KL) oder gar zu προνοούμενοι γάρ (C cop go und schon Clem. Al.) verändert. Das Letztere ist Textmischung und erklärt sich leichter, wenn das Ptc. ursprünglich war. [22] *Wir schicken aber mit ihnen unsern Bruder, den wir in Vielem vielmals als eifrig erprobt haben, jetzt aber als* noch *viel eifriger durch viel Zutrauen zu euch.* Dieser scheint P noch etwas näher zu stehen als der in 18. Näher zu ermitteln ist auch er nicht. Wäre es der von 12 18 (Klp), so würde P erwähnen, dass die Leser ihn kennen. Die πεποίθησις konnte er durch Tit auch ohne dies gewinnen. Er stammt vielleicht wie der in 18 aus Mac., da er zugleich von einer oder mehreren Gemeinden abgeordnet ist: [23] *Sei es* nun *im Interesse des Tit,* dass ich schreibe, so ist er *mein Genosse und euch gegenüber* mein *Mitarbeiter; seien es* einfache *Brüder von uns,* so sind sie *Abgeordnete* (Phl 2 25) *von Gemeinden, ein Abglanz* (I 11 7) *Christi,* dessen Leib ja die Gemeinden nach I 12 12f bilden. Der Uebergang von ὑπέρ zum Nom. ἀδελφοί ist weniger auffällig als das Fehlen von οἱ. Doch kann ἀδ. rein generisch

gedacht sein, oder als Prädicat: mögen die, um deren willen ich euch schreibe, Brüder von uns sein.

b) 8 24—9 5: Mahnung, die von den Abgesandten zu betreibende Collecte zu fördern. [24] *Indem ihr nun den Erweis eurer Liebe und unsres Rühmens zu euern Gunsten,* d. h. dessen, was wir ihnen über euch nach 9 3 gerühmt haben, *ihnen gegenüber liefert,* werdet ihr ihn *vor den Gemeinden* und für sie (εἰς) liefern. Ἐνδείξασθε ist Erleichterung. Der Impt. ἔστε oder der Ind. ἐστέ lässt sich ohne die grösste Härte (zu 7 5) nicht ergänzen, wohl aber ἐνδείξεσθε aus ἐνδεικνύμενοι, also sachlich das Gleiche wie „so ist er", „so sind sie" in 23. Die Kor sollen sich gegenwärtig halten, dass ihr Verhalten gegen die Abgesandten deren ganzen Gemeinden gilt und zu Ohren kommt. 9 [1] *Denn bezüglich des Dienstes gegen die Heiligen* (8 4) *zwar* (zu 3) *ist es für mich überflüssig, dass ich euch* diesen Brief (so wegen τό) *schreibe;* [2] *denn ich kenne eure Bereitwilligkeit, die ich zu euren Gunsten Macedoniern rühme* mit den Worten, *dass Achaja* (so, nicht ὑμεῖς sagte P zu Macedoniern) zur Ablieferung der Collecte *gerüstet ist seit vorigem Jahre* (XVI 2 4a—c), *und euer Eifer hat die Mehrzahl* der Mac. *angeregt.* Oder, was besser zu αὐθαίρετοι 8 3 stimmt: *und* dass speciell *euer Eifer die Mehrzahl* der Achajer *angeregt hat.* Die Lesart τὸ ἐξ ὑμῶν ζῆλος wäre zu erklären wie Lc 11 13: ὁ πατὴρ ὁ ἐν οὐρανῷ ἐξ οὐρανοῦ δώσει. So Mt 24 17 Kol 4 16 u. ö. und vielleicht Hbr 13 24 (Win 584). [3] *Ich sende* (zu 2 4) *aber die Brüder* (8 17 f 22), *damit nicht unser Rühmen* (zu I 5 6), das *zu euern Gunsten* geschieht, *als leer erwiesen wird in diesem Stücke, damit ihr* vielmehr, *wie ich* den Mac. wiederholt *gesagt, gerüstet seid,* [4] *damit nicht, wenn mit mir* sei es zur Beförderung der Collecte, sei es nach der 1 16 I 16 6 bezeichneten Sitte *Macedonier kommen und euch ungerüstet finden, wir beschämt werden — um nicht zu sagen, ihr — in Bezug auf diese Zuversicht* (11 17 Hbr 3 14 11 1). 3. Δέ steht dem μέν in 1, zugleich aber auch der Begründung in 2 gegenüber. Die 2 ἵνα nebst μήπως sind coordinirt wie Gal 3 14 (Rm 7 13, Exc. 2 c zu 11 12). Καύχημα wird erst durch ἐν τῷ μέρει τούτῳ auf den Abschluss der Collecte eingeschränkt, umfasst also mehr als καυχ. 2. 4. Ὑπόστ. = *Substanz* wie Hbr 1 3, also parallel mit μέρει 3, wäre sehr hölzern und ist nicht deshalb nöthig, weil das *Zutrauen* nur P hat. Es nur zu ἡμ., nicht auch zu ὑμ. zu ziehen (Hfm) ist freilich schwierig. Aber *in Bezug auf* das Zutrauen des P werden auch die Kor beschämt, wenn sie es zu nichte machen, und diese Wendung ist sogar sehr fein. Ἐάν schwerlich = *falls;* eher wie I 16 10. [5] *Für nöthig hielt ich es daher, die* drei *Brüder,* welche, abgesehen von Tit, ursprünglich wohl zur Begleitung des P erwählt waren, *aufzufordern, dass* (zu I 4 3) *sie* mir *vorausgingen zu euch und voraus herstellten diese eure* von mir, oder noch besser: von euch *vorausangekündigte Segensgabe, bereit zu sein so, wie eine Segensgabe, (und) nicht wie eine Habsuchtsgabe,* bei der man möglichst viel zurückbehält (s. φειδομένως 6). Auf die Gesinnung kommt es hier nicht an, nur auf den für die Mac. sichtbaren Erfolg. Würde ταύτην zum Folgenden gezogen, so machte es, damit der acc. cum inf. nicht als Aussagesatz erscheint, fast ὥστε nöthig, während ohne besondres Subject der Inf. der Absicht bzw. Folge (Win 298) unanstössig ist.

4) 9 6—15: Mahnung zu reichlichem (6) und freudigem (7) Spenden, unter Hinweis auf Gottes Segen, der dazu in Stand setzen kann

(8 f) und wird (10 11 a), und auf die Dankbarkeit der Empfänger in Jerusalem gegen Gott (11 b 12), die sie zu grösserer Anerkennung (13) und Liebesgemeinschaft gegenüber den paul. Gemeinden führt (14). Abschluss (15). a) 9 6—11 a. [6] *Dies aber* ist zu beachten; *wer spärlich sät, wird spärlich auch ernten, und wer unter Segnungen*, die er austheilt (nicht: die er ausspricht; denn der Gegensatz φειδ. fordert als Sinn: reichlich) *sät, wird unter Segnungen*, die er empfängt, *auch ernten.* Τοῦτο und ἐκεῖνο stehen im Classischen öfters so ankündigend ohne Verbum: Kg § 62, 3 10. Wollte P sagen: mit εὐλ., μὴ πλεον. 5 meine ich usw., so hätte er λέγω oder φημί hinzugesetzt wie Gal 3 17 I 7 29 15 50. Ἐπ' εὐλ.: so, dass εὐλ. *dabei* sind. Θερίσει geht nicht wegen 8 auf Irdisches, da 8 nur einem Einwand gegen 7 begegnen will. Vgl. vielmehr Gal 6 7f. Zu Grunde liegt der Gedanke von 5 10 (zu I 4 4), wobei aber von Verdienen des himmlischen Lohns κατὰ ὀφείλημα (Rm 4 4) keine Rede ist, sodass sich die Stelle auch gar nicht zur Stütze der kathol. Lehre von den verdienstlichen Werken eignet. [7] *Jeder* gebe, *wie er es sich mit dem Herzen vorgenommen hat, nicht aus Betrübniss*, etwas entbehren zu müssen, *oder aus Zwang heraus; denn* nur (zu I 4 2) *einen fröhlichen Geber liebt Gott.* Prv 22 8: ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ (oder auch: ἀγαπᾷ) ὁ θεός, was eine sehr freie und den Parallelismus durchbrechende erste Wiedergabe von Prv 22 9 ist: ein mit dem Blicke Gütiger, er wird gesegnet, denn er giebt. Genauer Kautzsch 58 f. [8] *Im Stande aber ist Gott, alle Hulderweisung* an irdischen Gütern *auf euch überströmen zu lassen* (transitiv wie 4 15 I Th 3 12), *damit ihr in Allem allezeit alles Hinreichende habend überströmt zu allem guten Werk,* [9] *wie geschrieben steht: er hat ausgestreut, gegeben den Armen, seine Rechtbeschaffenheit bleibt in Ewigkeit.* **8.** Χάρις geht nur auf irdische Güter, da 8 darüber trösten will, dass man bei der in 7 empfohlenen Freigebigkeit selbst in Mangel gerathen könnte. Vgl. 8 13. Ebenso liegt *Genügsamkeit* als etwas Sittliches für αὐτάρκεια (I Tim 6 6 Phl 4 11) hier ganz fern, und ἔργον meint nur Wohlthätigkeit. Eben hierin würde sich nach **9** die δικ. des Frommen zeigen, der in dem nur ohne den Schlusszusatz der LXX τοῦ αἰῶνος wiedergegebenen Citat aus Ps 112 9 Subject ist; doch soll 9 d eher den göttlichen Lohn der in 9 bc bezeichneten Freigebigkeit angeben. Auch der Schluss von Ps 112 9 sowie 112 3 spricht hierfür. Μένει drückt dann die stete Anerkennung durch Gott aus, und εἰς αἰῶνα geht für P auf das zukünftige Leben. Wegen Verdienstlichkeit der Werke s. zu 6. [10] *Der aber, welcher darreicht Samen dem Säenden und Brod zu Speise, wird darreichen und mehren euren Samen,* d. h. nach 6 die Mittel zu eurer Mildthätigkeit, *und wachsen lassen die Früchte eurer Rechtbeschaffenheit,* [11] *indem ihr* (Nom. statt Gen. wie 1 7) *in Allem reich gemacht werdet zu aller Schlichtheit* im Wohlthun (so nach 8 2), *die ja durch uns,* indem ich die Collecte veranstalte (8 19 f), *Gott Dank erwirkt* bei den Empfängern. **10.** Wegen Anlehnung an Jes 55 10, wo übrigens der Regen Subject ist, gehört χορηγήσει nicht zum Vorhergehenden. Die γενήματα τῆς δικ. (Hos 10 12) entsprechen dem ἄρτος, sind also Folge des σπόρος. Δικ. zeigt sich also hier sicher (vgl. zu 9) nur in Wohlthätigkeit (ohne dass es so zu übersetzen ist). S. zu Mt 6 1. Ist nun **11 a** Ausführung nur zu αὐξ. κτλ., so bestehen die γεν. τ. δ. am ehesten in Reichthum *an* ἁπλότης. Vielleicht besser aber entspricht πλουτιζ., und zwar dann auf Irdisches bezüglich, dem χορ. . . σπόρον ὑμῶν, die δικ. der ἁπλ., und ihre Früchte bestehen

b) 9 11b—15 in der εὐχαριστία. [12] *Denn der Dienst dieses Unterstützungswerks ist nicht nur* durch Gaben (προσ- eigentlich: durch Hinzufügen) *ausfüllend die* irdischen *Bedürfnisse der Heiligen* (zu I 16 1), *sondern auch einen Ueberfluss schaffend* (zu 8a) *durch viele* (oder: *Vieler*) *Danksagungen für Gott*, [13] *indem* (zu 11) *sie* (die ἅγ. bzw. die πολλοί) *aus Anlass der Bewährung* (zu 8 2) *dieses Dienstes Gott preisen über die Unterordnung eures Bekenntnisses zur Heilsbotschaft von Christus* (zu I Th 2 2) *und* über *die Schlichtheit der Gemeinschaft gegen sie und gegen Alle*, [14] *indem auch sie in Gebet für euch sich nach euch sehnen wegen der überreichen Gnade Gottes*, die sich *an euch* zeigt. **12.** Διακ. nicht des P (δι' ἡμῶν 11), sondern der Kor wie 1 13 8 4. Λειτουργίας also gen. epexeg. *Opferdienst* wie Phl 2 17 Lc 1 23 Hbr 8 6 u. ö. ist Rm 13 6 Hbr 1 14 ausgeschlossen und liegt hier nicht nahe. Θεῷ kann auch von εὐχ. abhängen (Win 198) und περισσ. dann intransitiv sein. Doch zerstört dies den Gegensatz zwischen ἁγίων und θεῷ, der neben dem zwischen προσαναπλ. und περισσ. besteht. **13.** Nicht: *Unterordnung gegen euer* heidenchristl. *Bekenntniss*, da dieses den Judenchristen gerade bedenklich erschien. Εἰς τὸ εὐαγγ. hängt schon wegen des parallelen εἰς αὐτούς nicht von δοξάζ. ab. Aber auch nicht leicht von ὑποταγῇ. Am leichtesten von ὁμολ. (Construction wie Phl 1 5). Nur nicht: *Unterordnung gegen das Bek. zum Evangelium*, sondern: *U., die im Bek. zum Evangelium besteht* (zu I 9 21). Ὁμολ. also: das Bekennen, noch nicht: der zu bekennende Inhalt wie I Tim 6 12f und wohl schon Hbr 4 14 10 23 (3 1?). Κοινωνία wegen εἰς πάντας nicht wie Rm 15 26, sondern einfach: Gemeinschaft. Jerusalem gegenüber war diese allerdings durch eine Gabe bethätigt; sie bestand aber nicht in dieser. **14.** Gen. absol. s. zu 4 18. Nicht nur ihr erweist eure Gemeinschaft mit ihnen: auch sie haben Sehnsucht nach euch, was sie freilich nur durch Fürbitte ausdrücken können. Und dies wegen der ὑπερβάλλουσα χάρις τοῦ θεοῦ, die euch zur Liebesgabe angeregt hat. Deshalb kann P ähnlich wie I 15 57 (Rm 1 25 9 5) schliessen: [15] *Dank* sei *Gott wegen seiner nicht auszuredenden Gabe*, nicht der Collecte, wofür ἀνεκδ. zu stark, aber auch nicht des Heils überhaupt, was viel zu vag wäre, sondern: wegen der Veranstaltung, dass er gleichzeitig den Jerusalemern durch die Collecte hilft und euch ihre so sehr zu ersehnende Anerkennung erwirkt.

1. Die Einheitlichkeit von 8f. Semler, paraphrasis II. ep. ad Cor (1776) 238f und Blatt b[1] der Einl. hielt 9 für einen später gesandten Brief an die Gemeinden in Achaja (9 2). Michelsen, ThT 1873, 424, Hagge 482—485 518f, Lipsius (JpTh 1876, 531; später nicht mehr) und Blj schieden vielmehr 8 aus, und zwar datirte es Lipsius früher, Blj später als 9, Michelsen betrachtete es mit 10—12 (13?) als Theil des Zwischenbriefs; Hagge hielt es für ein Schreiben einer nichtmacedonischen Gemeinde zusammen mit P. a) Letzteres stützt sich nur auf das „wir", das 8 3 plötzlich durch „ich" unterbrochen werde. Dies ist aber nur der bekannte Wechsel (zu 1 4); „ich" steht übrigens auch 8 8 10 23 (ἐμός). Fragment ferner ist 8 wegen seines Schlusses noch nicht; 8 24 ist nicht mehr zu ergänzen als 8 23. b) Dass 8 mit den Kor-Briefen gar nicht zusammenhänge, behauptet Hagge nur deshalb, weil es nach K zu keiner andern Zeit als 1—7 9 gerichtet sein kann. Nach den Brüdern von 9 3—5 nämlich, denen P sehr bald zur Durchreise nach Jerusalem folgen will, wird nicht auch noch Tit (8 6 17f) vorhergesandt sein; vor 12 17f aber war Tit laut τὸν ἀδ. offenbar nur Ein Mal in Collectensachen, aber eben nicht wie 8 18 22 mit zwei Brüdern in K. Ist nun 12 17f gleichzeitig mit 1—7 9 geschrieben, so wird 8 als besondrer Brief vor II schon hierdurch unmöglich. Gehört 12 17f zum Zwischenbrief, so könnte 8 zwischen diesem und 1—7 9 abgesandt sein. Jedoch deuten neben 12 17f auch die Garantiemaass-

regeln 8 18—22 darauf, dass eine Erschütterung des Vertrauens zu P vorhergegangen war. Da nun die zuversichtliche Aufforderung zur Beisteuer inmitten des Conflicts undenkbar ist, muss P ihn beigelegt wissen; das war aber eben erst bei dem Zusammentreffen mit Tit vor des P letzter Reise nach K der Fall, welchem 1—7 ihre Entstehung verdanken. Von Maced. aus, wohin 8 1 doch deutlich weist, konnte P den Tit *vor* dem Conflict ohnehin nur dann senden, wenn er ohne Veranlassung durch einen solchen I 16 5 auszuführen angefangen hatte. Damals war aber die macedonische Sammlung 8 1—5 sicher noch gar nicht begonnen, da P sonst nicht im Gegensatz zu ihr die kor. 8 10 ἀπὸ πέρυσι datiren würde; und schon wegen συνεργὸς εἰς ὑμᾶς 23 ist 8 nicht ein Empfehlungsbrief für Tit bei seinem 1. Auftreten in K, um das es sich in einer so frühen Periode doch handeln müsste (XV 1c—3). Obendrein ist der Reiseplan des P, welchen Tit nach XVI 4c damals mit überbracht haben würde, in Asia, nicht in Mac. gefasst. c) *Aber auch 9 stammt nicht aus andrer Zeit als 1—7.* Achaja 9 2 deutet nach 1 1 nicht auf abweichende Adresse. Zu den Kor aber brauchten *nach* Tit, der 1—8 überbrachte, gewiss nicht noch andre Brüder gesandt zu werden. Sollte 9 *älter* sein, so könnte man zwar τοὺς ἀδελφούς 9 3 5 auf die zwei in 12 17f deuten; aber παρεσκεύασται ἀπὸ πέρυσι 9 2 wäre, so früh gesagt, mit 8 11 nur noch weniger vereinbar. Ueber Abfassung in Mac., die nach 9 2 anzunehmen, gilt dasselbe wie bei 8. Und handelte es sich um Empfehlung des Tit, so durfte sein Name nicht fehlen. d) *Allein was trennt überhaupt 8 und 9?* Die nach καυχῶμαι 9 2 noch im Gange befindliche macedonische Sammlung soll nach 8 1—5 geschlossen sein. Aber hier steht ja nur, dass sie sehr beträchtlich war; neue Beiträge sind dadurch nicht ausgeschlossen. Δεδομένη, was man urgirt, war nicht die Sammlung, sondern die göttliche Veranstaltung, dass die Mac. sammelten. Andrerseits braucht, auch wenn die 1. Deutung von ἠρέθισεν 9 2 befolgt wird, das Rühmen nur früher die Abzweckung gehabt zu haben, welche ἠρ. dann als bereits erreicht angiebt; fuhr P später darin fort (aber s. u. 2), so brauchte es nur noch Ausdruck der Freude über gleiche Erfolge in Mac. und K zu sein. Auch sonst ist die Situation in 8 mit 9 ganz übereinstimmend: es ist von den Adressaten noch nichts Rechtes gethan 8 6 11 9 3—5, P darf aber zuversichtlich dazu auffordern; die gesandten Brüder sollen die Collecte zum Abschluss bringen 8 6 11 9 5. Dies passt alles für K, aber nur in die Zeit von 1—7 (s. b). Und dann ergänzen sich 8 und 9. Aus 8 16—22 erklärt sich das sonst unbestimmte τοὺς ἀδελφούς 9 3 5, durch 9 3—5 wieder der in 8 16—24 fehlende Zweck ihrer Sendung. e) Beachtenswerth ist also einzig die *Schwierigkeit der Verbindung von* 8 24 und 9 1. Nun ist 9 1 schon nach 5—7 nicht ganz buchstäblich zu nehmen. P ist in der schwierigen Lage, sich von den Leistungen der Kor unbefriedigt erklären zu müssen, während sie doch immerhin etwas gethan haben. Dabei war er nicht nur der unrechtmässigen Aneignung von Collectengeldern verdächtigt worden (12 16—18), sondern man hatte auch jedenfalls Abneigung gezeigt, gerade für die viel zu thun, welche heidenchristliche Gemeinden als „Secundogenitur im Reiche Gottes" ansahen. Es galt also, das Geleistete jedenfalls ausgiebig anzuerkennen. Deshalb schickt P der Aufforderung zu reichlicher Beisteuer, die er an die Erwähnung der Brüder knüpfen muss, erst ein Lob voraus, schon um den kränkenden Schein zu vermeiden, als sollten diese erst alles in's Werk setzen. Immerhin bildet dieses Lob keinen Grund (γάρ) für 8 24. Aber der Grund soll ja auch gar nicht in 9 1 liegen, sondern wegen μέν . . δέ in 9 1—4, also eigentlich in 3f, worauf 1f nur vom Gegentheil aus vorbereitet (vgl. vor I 1 22). Sinn also: denn ich sende, obgleich ich euch über die Collecte eigentlich nichts zu schreiben brauche, die Brüder, damit mein Rühmen eurer Bereitschaft nicht zu Schanden wird. Eine treffendere Begründung zu ἔνδειξιν τῆς . . ἡμῶν καυχ. ὑπὲρ ὑμῶν 8 24 kann man sich kaum denken. Voraussetzung ist nur, dass 24 auch ohne die Lesart ἐνδείξασθε sachlich eine Aufforderung enthält; dies ist aber nur genau so wie 23. 2. Bei Zusammengehörigkeit von 8 und 9 macht aber besonders Rck P den Vorwurf, dass er den Eifer der Mac. durch ein nicht bloss *unvorsichtiges*, sondern auch *unredliches Rühmen* der Kor (9 2) angefacht habe. Indessen konnten die Meisten nur aus dem Tageserwerb, nicht aus vorhandenem Besitz beisteuern, woraus sich auch I 16 2 erklärt; war also nur irgend etwas geschehen, so war die Collecte zur Ablieferung bereit, wenn sie bei längerer Frist sich auch

noch ausserordentlich vermehren konnte. Auf Grund des vorjährigen Anfangs der Ausführung (8 10) konnten die Kor also recht wohl als gerüstet (9 2), erst im Vergleich mit der über alles Erwarten reichen Gabe der Mac. (8 1—5) als ungerüstet und ihre Collecte als eine Gabe von Habsüchtigen (9 4f) erscheinen. Dazu kommt, dass mit den Nachrichten über geschehene Sammlung sich jedesmal das Versprechen regelmässiger Fortsetzung verbunden haben wird, und dessen Erfolg durfte P ohne Unredlichkeit einrechnen. Wurde er ihm zweifelhaft wie 9 4, so wird er das Rühmen schon aus Klugheit nicht erneuert haben; das Präs. καυχῶμαι 9 2 wird also nur besagen, dass er es nicht ausdrücklich zurücknahm, weil er eben hoffte, dass es sich doch noch bewähren werde. Uebrigens handelt dieses Rühmen 9 2 eigentlich nur vom Vorjahr, nicht von der Gegenwart. Vielleicht erfuhr P auch erst nach seinem letzten Zusammentreffen mit Tit, dass die Collecte in K doch wieder in's Stocken gerathen war, und sandte eben deshalb Tit jetzt voraus, während er bis dahin allen Grund gehabt, die Kor zu rühmen. Dass er die Kor den Mac. und diese wieder jenen gelobt hat (9 2 8 1—5), lässt sich nicht etwa durch die 2. Deutung von 9 2[d] beseitigen, ist aber auch, sobald es mit Wahrheit geschah, durchaus unanstössig, zumal da die Mac. die Kor im Verlauf der Sache so weit überflügelten.

III. Hauptheil 10 1—13 10: Erregte Selbstvertheidigung und Ankündigung strenger Bestrafung der Unbussfertigen. Vgl. XII—XV und wegen der Disposition XVII, III. **1) 10 1—12 18: Vertheidigung des P gegen die Geringschätzung seiner Person und die Bestreitung seines Apostelrechts im Vergleich mit den Judaisten in K. a) 10 1—6: Einleitende Mahnung, ihm Strenge bei seiner Ankunft zu ersparen, unter Bekämpfung des Vorwurfs, dass er nur in den Briefen muthig, im persönlichen Auftreten aber schwach sei.**

1. Von Zusammenhang mit 9 15 könnte nur dann die Rede sein, wenn man mit Hfm deutete: zur Mildthätigkeit ermahne ich euch unter Hinweis auf die Milde Christi, bitte aber Gott, nicht streng einschreiten zu müssen. Dieser Uebergang wäre mit dem in I 11 17 bei der Lesart παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ vergleichbar, verbände aber viel zu disparate Dinge; 1[bc] wäre vor 2 ganz unpassend und αὐτὸς δὲ ἐγώ unbegreiflich, da zu einer Entgegensetzung des Ermahnenden und der ausführenden Abgesandten nicht der mindeste Grund vorliegt. 2. Ohne Zusammenhang mit 9 15, sodass δέ nur überhaupt einen Uebergang markirte, wäre αὐτὸς ἐγώ verständlich nach Hst, ZwTh 1874, 2 1: *gerade ich, P = ich, derselbe P, der ich in's Angesicht demüthig . . bin, bitte* euch, *anwesend nicht muthig sein zu müssen.* Αὐτός = ὁ αὐτός haben aber nach Passow unter αὐτός I 11 nur die ältesten Epiker. Bei Soph., Oed. Rex 457f schreiben Nauck u. A.: φανήσεται δὲ παισὶ τοῖς αὑτοῦ ξυνὼν ἀδελφὸς αὐτός (= ὁ αὐτός) καὶ πατήρ, und selbst Passow und Ellendt, lexicon Soph. I 270 empfehlen dies gerade durch ihre Vertheidigung des blossen αὐτός: „der Eine Mann", „ipse et unus quidem", wo *unus* das Richtige, *ipse* unpassend ist. Denn Gegensatz zu *ipse* ist *alius*; bei einem Andern aber war es ebenso schwer denkbar, dass er zugleich Vater und Bruder seiner Kinder sein könnte, wie bei Oedipus. Deshalb ist es sehr bedenklich, wenn Hst Rm 7 25 heranzieht: *ich, dieselbe Person* usw. Αὐτὸς ἐγώ bezeichnet hier entweder P in seiner Verlassenheit von der göttlichen Gnade, oder es ist = ἔσω ἄνθρωπος 7 22, und P wollte diesem eigentlich die σάρξ als etwas Selbständiges gegenüberstellen, und erst beim Weiterdictiren wurde sie ihm Gegensatz zu τῷ νοΐ und somit Theil des αὐτὸς ἐγώ. Hst citirt aber noch Kn § 468 A. 4 (vgl. 2[d]). Scheidet man hier die Beispiele für αὐτός = ἐκεῖνος (Eurip., Troades 667f) und = *völlig* (Xen., memor. IV 5 7) aus, so passt überall obige Uebersetzung *„gerade"*, die bei Soph. und Rm 7 25 unanwendbar ist. Dafür besteht aber das durch *„gerade"* angedeutete Unerwartete nirgends so deutlich, wie es nach Hst bei Soph. und Rm 7 25 der Fall sein würde, darin, dass 2 entgegengesetzte Prädicate die Identität des Subjects aufzuheben drohen und deren Sicherung nöthig machen; *„derselbe"* lässt sich nur schwer anwenden. Und da die Kluft zwischen 9 und 10 durch Hst's Deutung des αὐτός ohnehin nicht überbrückt wird, so ist um

so mehr 3. die nächstliegende festzuhalten, dass αὐτός einen Gegensatz zu Andern bildet. Nur nicht zu Gegnern und deren ungünstigen Urtheilen über P. Solchen gegenüber stände einfach ἐγὼ δέ. Αὐτός hinzuzusetzen wäre nur dann Veranlassung, wenn P sich von Personen oder Dingen (s. o. über Rm 7 25) scheiden wollte, die mit ihm zusammenzugehören scheinen konnten, weshalb vielmehr Hfm's Gegensatz nach dieser Hinsicht richtig wäre. Zudem ist von Gegnern in 9 keine Rede. Αὐτὸς δέ könnte also nur den Uebergang von der Collectensache zu einer persönlichen Angelegenheit des P bilden, ohne über den Gegensatz, den diese enthält, etwas anzudeuten. Dazu ist es aber in Verbindung mit παρακαλῶ, während 9 doch ebenfalls eine Ermahnung des P enthält, viel zu stark. Rck und Ew meinen deshalb, P beginne hier eigenhändig zu schreiben. Allein dies würde er wie I 16 21 Gal 6 11 sagen. 4. Sonach ist auch wegen Mangel an Zusammenhang mit 9 die Abtrennung von 10 1—13 10 (XII) gerechtfertigt. Was dann ursprünglich vor 10 1 stand, lässt sich nicht sagen. Vermuthungen s. XIV 1.

10 [1] *Ich, P, selbst aber ermahne euch unter Hinweis auf die Sanftmuth und Milde Christi, der ich, in's Angesicht demüthig* (im NT nur hier tadelnd) *bei euch, abwesend aber muthig bin gegen euch,* wie ihr sagt (10); [2] *ich bitte aber darum, anwesend nicht muthig sein zu müssen mit der Zuversichtlichkeit, mit der ich kühn zu sein gedenke gegen Gewisse, die von uns,* d. h. von mir (zu 1 4) *denken, als ob wir fleischgemäss wandelten.* 1. Das Komma hinter „der ich" will die inconcinne Gegenüberstellung des Adj. ταπ. und des Verbums θαρρῶ nachbilden. Correct müsste εἰμί bei ταπ. stehen oder μέν und δέ fehlen. Διά wie I 1 10 I Th 4 2 Rm 12 1 15 30. Vielleicht denkt P hier einmal (Exc. 2 zu 8 9) an Jesu Wandel auf Erden (Mt 11 29), was gegenüber den Judaisten sehr wirksam wäre. Freilich erwartet man Ἰησοῦ (zu I 9 1). Doch will Χρ. vielleicht an ihre Benennung οἱ Χριστοῦ erinnern. Richtschnur müsste die Sanftmuth Christi nun eigentlich für die Angeredeten werden sollen. Sachlich passend aber ist, da von ihnen vielmehr Gehorsam (6) verlangt wird, nur der laxere Gedanke, dass P berufen ist, Sanftmuth zu üben, und die Kor ihm dies nicht unmöglich machen sollen. Schon deshalb ist 2 δέομαι nichts Neues wie oben bei Hfm, sondern nur Wiederaufnahme, und zwar im Hinblick auf πραΰτ. gemilderte, von παρακαλῶ, was sonst, ausser bei Hfm, auch jede Angabe dessen vermissen liesse, wozu die Kor ermahnt werden sollen. *Ich bitte* euch *um das,* d. h. um mein *Nicht-muthig-sein* = ich bitte euch, dafür zu sorgen, dass ich nicht muthig sein *muss* (zu I 2 14, Win 302 f). Λογίζομαι als Passiv würde eine Tautologie mit λογιζομένους erzeugen. Bei activem Sinn bezeichnet jenes eine Absicht, dieses eine Ansicht. Ὡς deutet deren Subjectivität, d. h. hier ihre Irrigkeit an (zu 11 21 ab). Wie scharf P die τινές von der Gemeinde (ὑμεῖς) scheidet, s. XII 3 a—d. Κατὰ σάρκα: [3] *Denn in Fleisch wandelnd ziehen wir* (zu 2) doch *nicht fleischgemäss zu Felde;* [4] *denn die Waffen unsres Feldzugs* sind *nicht fleischlich, sondern machtvoll für Gott zu Niederreissung von Bollwerken* (Prv 21 22), [5] *indem wir Erwägungen niederreissen* [5] *und jeden Hochbau, der sich erhebt gegen die Erkenntniss von Gott, und gefangennehmen jeden Gedanken in den Gehorsam gegen Christus* [6] *und in Bereitschaft stehen, zu ahnden jeden Ungehorsam, wenn euer Gehorsam vollzogen sein wird.* 3. Das Selbstverständliche, dass er einen Leib aus Fleisch hat (Gal 2 20 Phl 1 22, vgl. Exc. 4 a zu 7 1) und somit der Schwachheit, Furcht usw. ausgesetzt ist, giebt P zu, um desto entschiedner zu leugnen, dass dies auf sein amtliches Auftreten (στρατεία) Einfluss habe. Freilich war es einfach Thatsache,

dass P in K sich energielos gezeigt hatte (IX 2), und so ist das Urtheil 1[bc] 10 sehr begreiflich. Aber er spricht hier auf Grund der Gewissheit, dass eine Wiederholung jenes Falles ausgeschlossen sei (zu 4). Κατὰ σάρκα 2f wird hiernach durch ταπεινός 1, ἀσθενής 10 und 4 den Gegensatz δυνατά erklärt. Doch ist der Ausdruck eigentlich allgemeiner, speciell auch im Munde derer, die dem P nach 1 12 σοφία σαρκική vorwarfen, und wird hier auf Schwäche nur durch die Anwendung eingeschränkt. So kann statt πνευματικά gegenüber σαρκικά sofort δυνατά eintreten. Στρατία (so zu betonen) ist nur andre Orthographie für στρατεία I Tim 1 18. S. zu I Kor 11 16. Es mit στρατιά = *Heer* (Lc 2 13 Act 7 42) zu confundiren ist nicht deshalb nöthig, weil dies im Attischen beide Bedeutungen hatte (Win [8]§ 5 A. 31). Beweisend (γάρ) ist in 4 der Charakter der Waffen für den des Feldzugs; und auf jenen ruht für P in der That, da er sie *in Gottes Interesse* führt (*nach Gottes Urtheil* wäre weniger zweckvoll), die Gewissheit, dass eine Niederlage ihm nicht wieder zustossen könne. Parenthese aber ist 4 nicht, da 5 καθαιροῦντες zu deutlich an καθαίρεσιν anknüpft. Die Ptcc. sind also statt auf die Waffen auf deren Träger bezogen. Vgl. zu 1 6. Ob sich P unter dem, was er zerstört, eine Festung seiner Gegner oder ihre Belagerungswerke zur Eroberung von K denkt, sei dahingestellt. Die Deutung ergiebt sich aus γνῶσις τοῦ θεοῦ in Verbindung mit ὑπακοή τοῦ Χρ. nach Exc. 2f zu 4 6, vgl. Gal 4 9: der Feind ist der Judaismus mit seinem antipaul. Evangelium. S. VIII 3 b. Mindestens λογισμοί und ὕψωμα also bezeichnen etwas Theoretisches; leicht auch νόημα (11 3 3 14). Immerhin könnte mit dem Fortschreiten des Bildes vom Niederreissen zum Gefangennehmen auch in dem damit Gemeinten sich ein Uebergang vollziehen und zwar in's Praktische: νόημα = *Anschlag* wie 2 11. Nur nicht: gegen die ὑπακοή τοῦ Χρ., da sonst αἰχμ. zu kahl stände. Die ὑπ. τοῦ Χρ. ist vielmehr als ein den Gefangenen angewiesener Bezirk betrachtet. Der grobe Missbrauch der Stelle zum Verbot des Denkens in Religionsfragen ist auch bei theoretischem Sinn von νόημα ausgeschlossen. Nicht das Denken, sondern nur bestimmte falsche Gedanken, und nicht seine eignen, sondern die seiner Gegner will P besiegen; er will also im Grunde nur für die Wahrheit kämpfen, weil sie ihm von Gott stammt. Nach der zu I 9 21 berührten Grundanschauung fordert er für sie Gehorsam. Damit ist aber hier schon wegen 6[b] nicht die Bekehrung zum Christenthum gemeint (so Mr, Hnr), wodurch jede concrete Beziehung auf K vernichtet wird, sondern die Rückkehr der durch die Judaisten bestrickten Kor zum paul. Evangelium. Bezüglich der Judaisten selbst hat P auch nach 11 15 schwerlich Gewinnung ihrer Person, sondern nur Ueberwindung ihrer Lehren erhofft. Von ihrer Person könnte 6[a] gegenüber ὑμῶν 6[b] handeln. Doch sind 6[a], da P hier den ganzen Plan für seine Ankunft angiebt, die 12 20—13 2 erwähnten Sünder mindestens eingeschlossen. Also liegt spätestens 6[a], wenn nicht schon in νόημα, die Wendung zum Praktischen vor. P hatte in K sowohl gegen judaistische Einflüsse als auch gegen heidnisches Wesen zu kämpfen und fasst 6[a] ebensowohl beide Arten des Ungehorsams wie beide Personenclassen, Zugewanderte und Gemeindeglieder, zusammen. Da die Wiedergewinnung der Gemeinde als ganzer (ὑμεῖς, s. XII 3 a—d) in der That Vorbedingung zu strafendem Einschreiten gegen Einzelne ist, so liegt in dem Uebergang zur 2. Person kein Grund vor, 6[b] mit Hfm zu 7 zu ziehen oder mit Hitzig (zu Hos 2 17) hinter 11 2 zu stellen. Dass 10 6 nicht die Disposition von II angiebt, s. XII 3[f].

b) 10 7—11: Aufstellung des Hauptgegenstandes der Selbstvertheidigung, des Apostelrechts, mit Zurückgreifen auf 1—6. [7] *Auf das vor Augen Liegende seht! Wenn einer für sich überzeugt ist, Christus anzugehören, so bedenke er dies wiederum von sich aus, dass, wie er Christus* angehört, *so auch wir,* d. h. ich (s. 8 und zu 1 4). [8] *Denn falls ich eines Mehreren* (I 15 10; Construction wie 11 30) *mich rühmen werde* (Conj. Aor.; Ind. Fut., worüber zu I Th 3 8, nur ℵLP) *betreffs unsrer,* d. h. meiner *Macht, die der Herr* Christus *zu Aufbau und nicht zu Zerstörung* (Jer 1 10) *an euch* (ὑμῶν auch zu οἰκ.) *gegeben hat* (VIII 2b 4), *werde ich nicht zu Schanden werden.* Auszugehen ist von 8 τὲ γάρ. Später eingesetzt ist das schwierige τέ (ℵCD vg aeth) sicher nicht. Fest steht nun zunächst nur, dass τὲ γάρ nicht zugleich weiterführt und begründet, was selbst bei einer Aposiopese nach Matthiä [3]§ 626, S. 1505 ein Unding ist, und dass τέ nie καί = *auch* vertreten kann. Bei den Attikern, z. B. Soph., Trachin. 1019, Thuc. VI 17 2 VII 81 3, Lykurg gegen Leokrates § 14 meist in Abrede gestellt ist τὲ γάρ nach Klotz zu Devarius II 749—752 seit Aristoteles nicht selten. S. auch Rm 7 7 (1 26?), während Rm 14 8 Hbr 2 11 natürlich nicht in Betracht kommen, da hier dem τέ ein Glied correspondirt, was II 10 8 nicht einmal beabsichtigt gewesen sein kann. Die Formel erklärt sich am ehesten aus Ellipse des *als auch* hinter: *denn sowohl*: man will von mehreren Gründen nur Einen anführen. Oder τέ ist abgeschwächt aus τοί oder nach Kn § 506, 1f Adverbialform zu τό: *denn gewiss, denn eben, denn ja.* Ist nun γάρ begründend, so bringt es einen Beweis a majori: 7 ist wahr, denn sogar etwas Weitergehendes würde wahr sein (*sogar* liegt dabei nur im Comparativ, nicht in τέ, s. o.). Das Plus darf aber nur in einem περισσότερον auf demselben Gebiete bestehen, ἐξουσία also nur Wiederaufnahme von Χριστοῦ εἶναι sein. Dieses ist dann aber nicht = *Christ sein* wie I 3 23 (so Hfm, Hnr), sondern es ist das Schlagwort der judaistischen Agitatoren nach VII 2 VIII 3b, vgl. IV 4bc, auf das sie ihre ἐξουσία als Apostel (Exc. 4c zu I 15 11) gründeten. Denn die Thatsache der Apostelvollmacht als Beweis für weiter nichts als für das einfache Christsein aufzubieten wäre, wenn auch nicht gerade unmöglich (sofern sie jenes voraussetzt), so doch absurd, und desto mehr, je weniger τὲ γάρ = *denn auch* ist und je bestrittener des P Vollmacht war, während sein Christsein an sich nach Hnr selbst (423, vgl. 538 am E.) nicht der eigentliche Angriffspunkt, ja nach 31 1 gar nicht bestritten war. Dann wäre aber 7 mit seiner Feierlichkeit und Umständlichkeit, und zwar bei jeder Deutung von τὲ γάρ, nichts als zweckloses Geplänkel, und erst 8 enthielte das, worauf es ankam. Ja, Hnr hebt seine unerlässliche Behauptung von S. 31, das περ. über das Christsein hinaus sei die ἐξ., S. 424 sogar selbst wieder auf, indem er als das, dessen P sich rühmt, eine besonders erfolgreiche Verwaltung seines Apostelamts, also ein περ. über die blosse ἐξ. hinaus angiebt (s. noch zu 7[b—e] am E.). Und dies bleibt das Richtige auch dann, wenn τὲ γάρ *und zwar nämlich* bedeuten sollte (so Hst, ZwTh 1874, 5f und Mr-Hnr, bei dem es übrigens nach dem nächsten Satze vielmehr gerade = *etenim* und zwar laut den Belegen in causalem, nicht etwa in explicativem Sinne ist). Denn zur Erläuterung dessen, dass P ein Christ sei, ist seine Apostelvollmacht noch unpassender als zum Beweis dafür. Wäre der Begriff der ἐξ. in 7 noch nicht enthalten, so müsste γάρ fehlen, wie es denn in Hnr's Uebersetzung: *und falls*

ich ja wirklich umgangen ist. Hnr sagt 31 1, dass τέ anknüpft und ergänzt; seinem nächsten Satze, dass es mit γάρ wie etenim, namque verwachse, giebt er keinerlei Folge. 7 b—e. Ἐφ' ἑαυτοῦ (ℵBL) = apud se (d f vg) oder auch als Neutrum = *an und für sich* (so wohl Hnr) ist wenig zweckvoll, ἀφ' ἑ. (CDFGKP) durch πάλιν = *vicissim* (I 12 21 I Joh 2 8) und καθὼς . . οὕτως gestützt. P muthet den Judaisten zu, ihn durch eine von ihrer eignen Lage ausgehende (wegen πάλιν weniger gut: aus eignem Antrieb angestellte; keinesfalls wie 3 5) Erwägung als ebenso berechtigten Apostel zu erkennen wie sich selbst. Sich nun dafür auf seine Christusvision zu berufen war sehr aussichtslos (zu I 9 1). Die Erwägung würde lauten: Apostelvollmacht erweist sich aus persönlicher Kenntniss Christi. Weit näher aber liegt: aus Missionserfolgen. Dies der stete Beweis des P: 12—18 11 21—30 12 11—13 b 3 2 f I 9 1 d 2 Gal 2 7. Nur so passt auch II 10 8 gut. S. o. aus Hnr 424. Zu περ. ist dann noch genauer zu ergänzen: über das blosse καθὼς αὐτός hinaus, also im Sinne von I 15 10 d (mit II 10 3—6 vergleicht περ. das Rühmen des P nicht). Auf Missionserfolge deutet auch 7 a. Zwar könnte dies Vorwurf oder, wirkungsvoller, vorwurfsvolle Frage sein, sofern man in K nur auf die äussern Vorzüge achtete, auf die die Agitatoren ihr Χρ. εἶναι = ἀποστόλους Χρ. εἶναι stützten (Klp), oder sofern man des P Schwäche bei seinem letzten Besuch (IX 2) betonte (Mr). Allein das Letztere, das an 1 10 anknüpft, würde durch blosse Behauptung des Gegentheils in 7 b—e doch gar zu unvorsichtig zurückgewiesen. Gegen das Erstere, das an 5 anschliesst, spricht, dass ausser bei sicherer Andeutung des Gegentheils wie Lc 2 31 Act 3 13 Gal 2 11 II 10 1 zu κατὰ πρόσωπον der Genetiv des Subjects (also hier ὑμῶν) zu ergänzen ist wie Act 25 16, während hier doch wohl (s. zu 5 12) das πρ. der Judaisten gemeint wäre. Ferner müsste die Widerlegung in 7 b—e auf demselben Gebiete liegen; ἀφ' ἑαυτοῦ müsste also auf die äussern Vorzüge der Judaisten deuten, und an P müssten gleichartige oder, wenn καθώς bloss = *ebenso sicher wie*, mindestens gleich deutliche zu bemerken sein, während er doch nur seine Christusvision anführen konnte, wogegen s. o. zu 7 b—e. Also ist βλέπετε Impt. P will sich, wo er 2—11 so kühn das gerade Gegentheil der Anschuldigungen behauptet, nur auf Offenkundiges berufen. Vgl. besonders 12 6. Dies braucht aber nicht das blosse Christsein (Hnr, s. o. zu 8) zu sein, da es ebenso gut die Missionserfolge sein können. Κατὰ πρόσωπον auch hier: ὑμῶν, nicht: des P nach (Arrian-Epiktet bei) Hnr. [9] *Damit ich euch nicht gewissermaassen zu schrecken scheine durch die Briefe.* [10] *Denn die Briefe, sagt man,* sind *gewichtig und kraftvoll, die leibliche* (Gegentheil I 5 3) *Anwesenheit aber schwach und die Rede verächtlich.* [11] *Dies bedenke der Betreffende* (zu I 16 16), *dass, wie wir in der Rede durch Briefe als Abwesende sind, so auch als Anwesende in der That.* 9 als Vordersatz zu 11 zu nehmen, wobei 10 Parenthese wäre, ist ohne Satzverbindung mit 8 kaum möglich, und als Nachsatz passt eigentlich nur das Gegentheil von 8 a: οὐ περισσ. καυχ., vgl. φείδομαι 12 6, oder, wenn wirklich 11 bc geltend gemacht werden soll, dann als Einführung wenigstens kein Impt. wie λογ. 7, sondern etwa: *weise ich darauf hin.* Zudem kann ὁ τοιοῦτος, wenn 10 Parenthese ist, nicht leicht das Subject von φησίν, noch schwerer aber über ὑμᾶς 9 weg τὶς aus 7 wieder aufnehmen. Andrerseits erschiene ἵνα gezwungen, wenn von οὐκ αἰσχ. abhängig. Denn will P nur augenfällige Beweise bringen (zu 7 a), so darf die Erreichung des Zwecks in 9 nicht erst von der Bestätigung eines

hierüber hinausgehenden (περισσ.) Rühmens abhängen. Der natürlichste Hauptsatz zu 9 bleibt οὐ περισσ. καυχ., s. o. Freilich ist es schwierig, ihn als Zwischengedanken vor 9 einzuschieben: etwa: *doch ich unterlasse dies,* oder, leichter ergänzbar, aber minder passend: *ich sage dies.* Vielleicht darf man einen Gedanken ähnlich dem zu I 5 2 berührten statuiren, durch den ἵνα einen imperativischen Hauptsatz einzuleiten scheint: *dass ich euch nur nicht . . zu schrecken scheine.* Ὡς ἄν geht nicht auf die Construction δοκῶ ὡς (= ὅτι) ἂν ἐκφοβοῖμι (so WIN 291) zurück, da ὡς beim Inf. wegfallen musste und höchstens vor dem (bei δοκεῖν nicht üblichen) Ptc. stehen bleiben konnte. Viele Belege bei STEPHANUS unter ὡσάν (VIII 2116f) zeigen solche und ähnliche Participialconstructionen, z. B. Diodor XI 66 4: τιμῶν ἡρωικῶν ἔτυχεν ὡς ἂν κτίστης γεγονὼς τῆς πόλεως = ὥς τις ὃς κτ. ἂν γεγόνοι τῆς π., oder III 29 4: βραχύβιοί εἰσιν ὡς ἂν τῶν πολυχρονιωτάτων παρ' αὐτοῖς οὐχ ὑπερβαλλόντων ἔτη τετταράκοντα = διότι οἱ πολυχρονιώτατοι . . οὐκ ἂν ὑπερβάλλοιεν κτλ. Die ohne Ptc. fordern Ergänzung des Verbums, meist im Opt. (KN § 398 A. 4, KG § 69, 7 2), haben aber daneben stets noch eine nähere Bestimmung, zu deren Einführung der Satz mit ὡς dient, z. B. Xen., Cyrop. I 3 8: λέγεται . . τὸν Κῦρον ἐρέσθαι προπετῶς ὡς ἂν παῖς scil. ἔροιτο. II Kor 10 9 wäre dies der Fall, wenn διὰ τῶν ἐπιστ. in den Nebensatz mit ὡς ἄν gehörte: ἵνα μὴ δόξω ἐκφοβεῖν ὑμᾶς ὡς ἂν διὰ τῶν ἐπιστ. ἐκφοβοῖμι. Allein διὰ τῶν ἐπιστ. gehört in den Hauptsatz, also zu ἐκφοβεῖν, und der Nebensatz ὡς ἂν ἐκφοβοῖμι wäre völlig inhaltlos. Also ist ὡς ἄν hier ganz formelhaft und kann wohl nur *quasi* wie ὡς ἂν εἰ bedeuten (BTM 189). **10.** Wegen des gar nicht seltenen φησίν statt φασίν s. zu I 6 16, WIN 486, (Pseud-) Origenis Philosophumena = Hippolyti refutatio haeresium V 16 VI 29 VIII 9 u. ö., ThJ 1853, 148—151, ThLZ 1887, 154, BENTLEY zu Horaz, Sat. I 4 78f. Zu den ἐπιστολαί gehört der Zwischenbrief, wenn 10 1—13 10 mit oder nach 1—9 geschrieben ist; wenn vorher, dann ist nur I und der vorher verlorene Brief gemeint, nicht leicht auch der, in welchem der cRP angekündigt wurde (X 7), da dieser in freudiger Stimmung entstand (XI 2c). **11.** BLJ's Streichung von δι' ἐπιστ. macht den Gegensatz conciser. Aber δι' ἐπιστ. war nöthig, weil λόγος in 10 = *mündliche Rede.* Zu ergänzen ist ἐσμέν, nicht ἐσόμεθα, da P nur wirklich Vorliegendes bringen will und in 12—18 auch bringt.

c) **10** 12—18: Nachweis der Einhaltung des von Gott gesteckten Maasses im Rühmen der Missionserfolge gegenüber dem maass- und grundlosen Selbstruhm der Gegner. [12] *Denn nicht wagen wir uns gleichzustellen oder zu vergleichen mit gewissen von denen, die sich selbst* (zu I 3 18) *empfehlen, sondern indem wir uns selbst an uns selbst messen und uns mit uns selbst vergleichen,* [13] *werden wir uns nicht in's Ungemessene rühmen, sondern nach dem Maasse des Messstabes, denn uns Gott als Maass zugetheilt* (zu I 1 13) *hat, hinzureichen* (nicht: *hinzukommen,* wegen 14) *bis auch zu euch.* [14] *Denn nicht überdehnen wir uns, als ob wir nicht hinreichten zu euch — denn bis auch zu euch sind wir gelangt* (zu I Th 2 16) *in der* Verkündigung der *Heilsbotschaft* (zu I Th 1 5; oder wie I Kor 4 21: *mit der Heilsbotschaft*) *über* (zu I Th 2 2) *Christus —* [15] *indem wir nicht in's Ungemessene uns fremder Leistungen* (zu II Th 1 4) *rühmen, aber Hoffnung haben, wenn euer Glaube wächst, gross gemacht zu werden bei euch gemäss unsrem Messstab zu Weitergehendem,* nämlich [16] *in* (I Th 2 9) *die über euch hinausliegenden Gegenden die*

Heilsbotschaft zu bringen, nicht in fremdem Gebiet in Bezug auf das bereits *Fertige uns zu rühmen.*

Klar ist zunächst nur der Hauptgedanke. P will beweisen, dass seine Worte und seine Thatkraft in Harmonie stehen (11). Während aber nach 10 der Beweis nöthig wäre, dass letztere nicht hinter ersteren zurückbleibt, führt P den umgekehrten, dass seine Worte nicht zu weit gehen. Obendrein lässt er die nach 9f wesentlich mit gemeinte rügende Seite seiner Briefe ausser Betracht und hält sich nur an die Betonung seiner Apostelvollmacht. Zu dieser halben Schwenkung veranlasst ihn offenbar der Blick auf seine Gegner, denen das ἑαυτοὺς συνιστ. charakteristisch war. Damit aber war bei ihnen zugleich alles verbunden, was P mit οὐ von sich ablehnt (VIII 1): 13ª 14ª 15ª 16ᵇ, wie durch 18ª nochmals bestätigt wird. S. auch unten zu 12ª. Speciell schliesst sich 16ᵇ so schwer an, dass es P bei Rücksichtnahme auf sich allein nie hinzugefügt hätte. Zugleich ist es das Deutlichste: sie rühmen sich der Missionserfolge, die sie auf fremdem Arbeitsgebiet in K fertig vorgefunden. Dass sie dorthin überhaupt gekommen, beruht nach 14ª nur auf einem Ueberdehnen ihrer natürlichen Grösse; denn eigentlich reicht dieselbe nicht bis dorthin. Jenes Rühmen heisst nun 15ª 13ª καυχ. εἰς τὰ ἄμετρα, sprachlich also: in ein Gebiet hinaus, das keinem Maasse zugänglich ist, sachlich jedoch genauer: das das richtige Maass überschreitet. Dieses richtige Maass aber sind die von Gott gegebenen Weisungen und Erfolge; und nur in der Ueberzeugung, dass Gott sie gegeben, kann P so sicher auftreten. S. zu 7ᵇ⁻ᵉ am E. Gott hat P verliehen, unter andrem auch (καί 13f) bis nach K hinzureichen, ja ihm Hoffnung gegeben, noch weiter westwärts (16 Rm 15 23f) zu wirken; denn alle Heidenländer sind sein Missionsgebiet (Gal 1 16 Rm 1 13f). Für die judenchristl. Missionare dagegen nur Judenländer. Denn als göttliche Ordnung hält dies P, da ihm jedes Ansinnen der Gesetzesbefolgung an Heidenchristen als gottwidrig gilt (Gal 2 14 5 1f u. ö.), selbstverständlich noch aufrecht, wenn er sich auf die ausdrückliche Abmachung Gal 2 9 auch nicht mehr beruft (VII 5). Der Hauptgrund, weshalb P das Eintreten Andrer in sein Missionsfeld abweist, ist also doch nicht, wie es hier scheinen kann, der formale, dass es schon angebaut ist, sondern der sachliche, dass die Betreffenden es zerstörten. Auch Apollos war Judenchrist; über ihn aber urtheilt P ganz anders. S. IV 1.

12ª. Τολμ. ist ironisch. Vielmehr von den Judaisten war es eine τόλμα, sich mit P gleichzustellen. Συγκρῖναι nicht = ἐγκρ. (zu I 2 13), sondern wegen 12ᵇ = μετρεῖν, also *vergleichen.* Die absteigende Klimax: *gleichstellen oder* auch nur *vergleichen,* wegen deren Blj ἐγκρ. ἤ streicht, ist ganz passend, da die Judaisten P gegenüber das Erstere thaten, P aber ihnen gegenüber nicht einmal das Letztere thun mag. Ausserdem lenkt συγκρ. auf den Begriff des Messens hin. Bemerkenswerth ist, dass nur τινές in Betracht kommen (vgl. 2). Mit ὁ τοιοῦτος 11 brauchen sie nicht identisch zu sein, da die hiermit Gemeinten auch unter den Kor gesucht werden dürfen. 12ᵇ einschliesslich οὐ συνίουσιν, ἡμεῖς δέ hiesse: ***sondern s i e sind, indem sie sich an sich selbst messen und sich mit sich selbst vergleichen, nicht verständig, w i r aber werden uns nicht in's Ungemessene rühmen*** usw. Classisch συνιᾶσιν in אªB = nt. συνιοῦσιν in DᶜKLP oder συνίουσιν (s. ἀφίω Koh 2 18; Win 77f). Für die 4 Worte zeugen auch syr cop arm aeth go; sie fehlen nur in D*FG d f g und ebenfalls abendländischen Kirchenvätern. Passend sind sie desto weniger. Auf 12ª muss ein Satz folgen, der sagt, was P wirklich thut; es folgt aber eine Aussage über die Gegner. Zur Noth liesse sie sich als logischer Vordersatz fassen (s. vor I 1 22): ***sondern während s i e . . unverständig sind, werden w i r uns*** usw. Aber ***sich an sich selbst messen*** und: ***sich nicht in's Ungemessene rühmen*** ist nicht einmal ein correcter Gegensatz; und vollends, dass die Gegner unverständig seien, ist auch nach Wzs, Hnr, Hfm ganz fremdartig. Allein Wzs's Ueber-

setzung: *sie verlieren den Verstand* ist unbelegbar. Bei Hnr: *sie verstehen es nicht, sich* in richtiger Weise *in* [besser: *an*] *sich selbst zu messen* usw., was übrigens bei Mr-Hnr S. 300 angeführt und S. 301—303 stillschweigend zurückgenommen wird, müsste μετρεῖν und συγκρίνειν stehen. Die Ptcc. passen zu συνίσασιν in ℵ*: *sie sind sich nicht bewusst, dass sie sich an sich selbst messen*; aber es kommt nicht darauf an, ob sie sich des verwerflichen Thuns bewusst sind, sondern ob sie es ausführen. Hfm vermeidet diesen Einwand: *innerhalb ihrer selbst sich messend und zusammenreihend,* d. h. sich ihre Stelle anweisend *sind sie sich selbst ihrer selbst nicht bewusst,* d. h. beurtheilen sie sich falsch. Jedoch dies Letzte ist zwar der richtige Gegensatz zu ἡμεῖς δέ κτλ., liegt aber keineswegs in οὐ συνίσ. Zudem kann συνίσ. nur den Accus. einer gewussten Sache, nicht ἑαυτούς bei sich haben; und ἑαυτοῖς gehört naturgemäss zu συγκρ. so gut wie ἐν ἑαυτοῖς nur zu μετρ. als Bezeichnung dessen, woran sie sich messen. Συνίουσιν ist aber auch nicht Dativ des Ptc.; denn dann fehlte zu αὐτοί das Verbum, wenn die Gegner, und bei den meisten, übrigens höchst gewagten Constructionen auch, wenn P mit αὐτοί gemeint wäre. Letzteres ist zudem unmöglich, so lange ἡμεῖς δέ dasteht. Das Thun der Gegner wird aber obendrein durch die Ptcc. gar nicht zutreffend bezeichnet. Sich mit sich selbst vergleichen heisst ja nicht: sich nach seinen äussern Vorzügen (zu 5 12) beurtheilen. Der Ausdruck setzt voraus, dass das Ich, das gemessen wird, von dem Ich, das das Maass bildet, unterschieden ist. Ersteres kann nun nur das empirische Ich mit seinen Leistungen sein, letzteres also das ideale mit seinen Anlagen. Bestehen diese nun in jüd. Geburt, Bekanntschaft mit dem historischen Jesus, Beredsamkeit usw., so kann ein Vergleichen der Leistungen mit ihnen nur dann zu höherem Rühmen führen, wenn sie selbst als geringfügig hingestellt werden. Davon thaten die Judaisten jedoch das Gegentheil. Rühmten sie aber einfach diese ihre Vorzüge, ohne ihre Leistungen noch höher zu stellen, so wäre der Begriff des Maasses gänzlich eliminirt. Also passt 12ᵇ auf die Judaisten überhaupt nicht, oder höchstens nach Hfm's (unzulässiger) Construction (s. o.), wonach sie sich selbst messen, P aber sich nur von Gott messen lässt. Desto besser passt 12ᵇ auf P. Nach 13ᵇᶜ will er sich nur nach dem ihm von Gott verliehenen Maassstab rühmen. Dieser ist aber eben nichts andres als seine Ausrüstung zum Apostel, also sein ideales Ich, und so kann er dafür auch sagen: sich an sich selbst messen. Directe Veranlassung hierzu war ihm 12ᵃ: wenn ich mich mit meinen geringwerthigen Gegnern vergleichen wollte, könnte ich mich leicht über das Maass rühmen. Vgl. besonders Gal 6 4 ἑαυτόν gegenüber τὸν ἕτερον. Die 4 Worte sind also trotz guter Bezeugung doch wohl unächt. Dass P in 13 sich doch an sich selbst zu messen schien und so erst ein Späterer Anlass fand, sie zu streichen, ist ganz unbegründet, und zufällige Auslassung, die einen so vorzüglichen Sinn ergiebt, ist total unwahrscheinlich. Weit begreiflicher ist, dass Jemand sie zusetzte, weil sich an sich selbst zu messen als bedenklich, ja tadelnswerth erschien. Unächte Zusätze, die in alle Texte ausser den abendländischen eindrangen, statuiren W-H, appendix § 240f 383 und Textband S. 553f 565 = ZSchw 1890, 79 wenigstens in den Evangelien. Jedenfalls zeigt die Stelle, was für einschneidende Aenderungen die Abschreiber sich erlaubten; vgl. zu I 2 4. Uneben ist am Gedankengang der kürzern Lesart nur, dass die in 13 zu erwartende Kehrseite zu 12ᵃ erst in 13ᵇᶜ nach einer nochmaligen negativen Wen-

dung in 13ª folgt. Doch ist dies nach dem Dazwischentreten von 12ᵇ sehr begreiflich. Sollte auch καυχησ. unächt sein, wofür aber bloss D*d, so würde das hier fehlende Verbum anakoluthisch in καυχώμενοι 15 folgen. So FRITZSCHE II 41—48. Μέτρου, das man freilich mit BLJ auch für Randerklärung halten könnte, ist correct als Apposition zu dem aus ὅν attrahirten οὗ und deutet dann an, dass μέτρον und κανών sachlich dasselbe sind. Im Bilde aber ist καν. der Messstab, mit welchem Gott dem P die Entfernung bemisst, wie weit er wirken soll, μ. das Ergebniss dieses Abmessens, erläutert durch ἐφικέσθαι. Nicht leicht ist bei καν. schon hier an eine Flächenausdehnung gedacht wie 16: *Bezirk*. In 14 wird das Maass unter dem Bilde normaler Körperlänge vorgestellt. Parenthetisch ist nur 14ᵇ. Deshalb hier auch der Aorist. Im Blick auf sich allein konnte ihn P auch 14ª setzen. Aber er blickt auf die Judaisten, und bei diesen ist das ὑπερεκτείνειν, so lange sie sich in K aufhalten, etwas Ständiges. Die blosse Vorstellung μὴ ἐφικν. kann im Präsens stehen und muss es, weil ὑπερεκτ. Präsens ist. Bei der Lesart ὡς γὰρ μή (ohne οὐ), die aber nur B hat, müsste man 14ª mit LN für Frage halten. 15ª giebt zu 14ª einen nähern Umstand an, umschreibt aber nicht 14ª selbst, da οὐχ ὑπερεκτ. in einem Thun bei der Missionsarbeit, nicht im blossen Unterlassen übermässigen Rühmens besteht. 15ᵇ enthält ohne scharfen Gegensatz zu 15ª einen noch über 14ᵇ hinausreichenden Grund, weshalb des P Kommen nach K kein ὑπερεκτ. war. Μεγ. gegenüber καυχ. anscheinend = *verherrlicht werden* wie Phl 1 20 Lc 1 46 u. ö. Aber näher liegt: *gross gemacht werden* wie Mt 23 5 Lc 1 58, wegen κατὰ τὸν κανόνα. Es mischen sich also hier die Bilder von der Körperlänge und von dem Messstab, der die Ziele der Missionsreisen des P abmisst. Da er in alle Heidenländer reicht, ist es ihm nur *gemäss* (κατά), dass P über K hinausgeführt wird. Bedingung aber ist, dass P in K abkömmlich ist; nebenbei ein Zeichen, dass P damals seine weitern Reisen durch die kor. Zustände in Frage gestellt sah. Ἐν ὑμῖν wäre bei αὐξ. neben dem 1. ὑμῶν trotz des Gegensatzes εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν überflüssig, ja störend, und man könnte das 1. ὑμῶν für Randerklärung zu ἐν ὑμῖν halten. Ganz passend jedoch: bei euch erfolgt die Entscheidung, ob ich μεγαλυνθήσομαι. 16 ist hierzu Epexegese, jedoch 16ᵇ nur formell. Logisch wäre besser: *sodass ich mich nicht . . zu rühmen brauche.* Ἀλλοτρίῳ zeigt, dass P mit τὰ ὑπερέκεινα nur solche Gebiete meint, die noch von keinem andern Missionar in Angriff genommen waren. Κανών s. zu 13. Bei εἰς τὰ ἕτοιμα schwebte wohl ein εὐαγγελισάμενοι oder ἐλθόντες vor. [17] *Wer sich aber rühmt, rühme sich des Herrn* (zu I 1 31), d. h. nach 13 jedenfalls Gottes; [18] *denn nicht wer sich selbst* (zu I 3 18) *empfiehlt, der ist bewährt, sondern wen der Herr empfiehlt.* Συνιστ. bildet den Grund für das καυχ.

d) 11 1—6: Beginn und Rechtfertigung des Selbstruhms unter der Maske eines Narren, mit Zurückgreifen auf 10 1 f 9—11 in 11 6. Vgl. XVII, III. Das unvermittelte Eintreten zeigt, dass der Abschnitt längst beabsichtigt ist. S. 10 7 f 13 15. Ja, die Vergleichung mit den Gegnern ist ein Hauptzweck des ganzen Schreibens. Die Maske des Narren aber ist dabei nicht bloss nöthig angesichts 10 17 f, sondern auch höchst zweckmässig, weil nur so P ohne Verletzung der Bescheidenheit alle seine Vorzüge aufzählen darf und es zugleich für die Kor der bitterste Vorwurf ist, dass sie es dahin haben kommen lassen (12 11). [1] *Ich wünschte, ihr ertrügt mich in ein wenig Narrheit; aber*

ihr ertragt mich ja *auch* wirklich. [2] *Denn ich eifre um euch mit Gottes Eifer, denn ich habe euch Einem Manne verlobt, um* euch als *eine keusche Jungfrau Christus darzustellen:* [3] *ich fürchte aber, dass, wie die Schlange Eva betrog in ihrer Schändlichkeit, (so) eure Gedanken verdorben werden hinweg von* (II Th 2 2) *dem schlichten Sinne (und der Keuschheit) gegenüber Christus.* 1. Μοῦ muss wegen 1ᵇ schon in 1ᵃ direct von ἀνείχεσθε abhängen. Μικρόν τι kann trotz des zu II Th 1 4 Bemerkten als Neutrum leicht Object sein: ertragt von mir ein wenig Narrheit. Oben nur deshalb anders, weil sich sonst keine Gleichheit mit 1ᵇ ergiebt. Da das Impf. 1ᵃ den Wunsch als unerfüllbar hinstellt, scheint 1ᵇ nur Impt. sein zu können: *aber ertragt mich nur*. Dabei wäre jedoch ἀλλά seltsam und καί käme nicht zu seinem Recht (zu I 4 7). Der Indic. ist sehr wohl möglich, sobald die ἀφροσύνη in 1ᵃ und 1ᵇ verschieden gemeint ist: zum Zweck des Selbstruhms mögen die Kor sie nicht dulden, aber in ihren Vorwürfen schreiben sie sie dem P zu (16 und zu 5 13), ohne ihn doch ganz zu verwerfen (so und aus Anlehnung an 1ᵃ erklärt sich ἀνέχ.), und haben somit doch kein Recht, den unter ihrem Schutze auftretenden Selbstruhm zurückzuweisen. Dazu kommt, dass ohne die indic. Fassung πάλιν 16 unmöglich wird (P-N 105 1). Freilich muss nunmehr 2 γάρ über 1ᵇ weg auf 1ᵃ gehen, was jedoch bei einem solchen Zwischengedanken wie 1ᵇ nicht undenkbar ist. Oder beweisend für 1ᵇ ist nicht 2ᵃ allein, sondern 2f (s. vor I 1 22), wobei 2ᵃ wieder durch 2ᵇ gestützt wird: *denn während ich . . eifre, indem ich euch . . verlobte, fürchte ich* usw., wobei freilich unpassend eine Meinung (φοβ.) statt einer Thatsache als Grund auftritt. Doch machte sich dieser vorsichtige Ausdruck durch φοβ. vielleicht erst während der Ausführung der Construction nöthig, während diese auf Angabe einer Thatsache angelegt war. Ist nur 2ᵃ (für 1ᵃ) begründend (weil ich um euch in Gottes Interesse eifre, müsstet ihr mir auch Narrheit nachsehen), dann wird es ebenfalls nur durch 2ᵇ begründet, nicht mit durch 3. P stellt sich als Brautwerber dar. Ζῆλος also Eifersucht, die von Gott kommt. Nicht: die Gott hat, da nicht wie Hos 1—3 Jes 54 5f 62 4f und oft im AT Gott als Ehemann erscheint. P bewirkt durch die Bekehrung die Verlobung mit Christus und bei der Parusie die Vorführung der Braut zur Eheschliessung: Apk 19 7—9 Mt 25 1—13 Eph 5 27 32 und zu Joh 3 29. Unzutreffend also und nach Win 298 auch sprachlich unnöthig ist die Conjectur παραστήσας. Ἑνί nicht gegenüber einer Mehrzahl, sondern wegen des Zusammenhangs mit 4 gegenüber einem Zweiten, dem ἄλλος Ἰησοῦς der Judaisten. Obgleich dem Anschein nach dieselbe Person, ist dieser doch ein Andrer und kann nur durch eine andre Art Religiosität (ἕτερον πνεῦμα) umfasst werden. Ἁγνήν geht in der Anwendung daher auf Unbefleckheit nicht im Sittlichen wie 7 11, sondern in den religiösen Ansichten: 3 νοήματα, s. zu 10 5. Ebenso ἁπλότης. Uebereinstimmend ist in 3ᵇᶜ der Satan als Urheber (s. 14f), der nach Rm 16 20 Apk 12 9 20 2 und schon Sap 2 24 in der Schlange erblickt wurde, die πανουργία und die Täuschung. Doch legt P auf diese Punkte keinen besondern Werth, da sie in 3ᶜ nicht ausgedrückt sind. Der Hauptpunkt des Vergleichs aber, die Verführung, hebt bei Eva den Gehorsam gegen Gott, bei den Kor die Liebe zu ihrem Verlobten auf, und dies ist Christus, nicht Gott. Die Heranziehung der Eva ist also nicht eben zweckvoll, ausser wenn auch sie ihrem Manne unter Verlust ihrer Keuschheit abwendig gemacht wurde. So Evl 51—57 auf Grund der jüd. Traditionen bei Weber

211f und Gfrörer, Jahrh. des Heils I 397f, vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I 832f, wonach der Satan oder auch seine Engel Eva zum Ehebruch verführten und Dämonen oder auch Kain und Abel mit ihr zeugten. Ueber das Alter dieser Meinungen steht wenigstens dies fest, dass Iren. I 30 7 um 185 sie bei den Ophiten kennt; IV Mak 18 7f, nach Schr [2]II 768 im 1. christl. Jahrh., erscheint der Satan als Vollzieher der Unzucht, doch ohne Beziehung auf Eva. Dass die Abweichung vom Bibeltext für P nichts Unmögliches ist, s. zu I 10 4. Die Gegengründe bei Mr-Hnr wiegen nicht schwer; dafür, dass ἐξηπάτησεν, worin P übrigens an Gen 3 13 gebunden war, auch zur Unzucht passt, s. Evl 55f zu I Tim 2 14f. [4] *Denn wenn der Kommende einen andern Jesus verkündigt, den wir* (1 19) *nicht verkündigt haben, oder ihr einen andersartigen Geist empfangt, den ihr nicht empfangen habt, oder eine andersartige Heilsbotschaft, die ihr nicht angenommen habt, ertrugt ihr* es *schön;* [5] *denn ich meine, in nichts nachgestanden zu haben den übergrossen Aposteln.* Vgl. besonders Hst, ZwTh 1874, 11—57. 4. a) Falsch die Meisten, besonders deutlich Bschl, StK 1865, 227f 239f; 1871, 641—644 665—667: *so würdet ihr* es *schön ertragen.* Das Präsens nach εἰ wäre dabei zulässig, indem es die Bedingung zunächst einfach als eine logische Wirklichkeit hinstellt, ohne noch zu sagen, ob sie auch thatsächliche Wirklichkeit besitzt. Aber ἄν im Hauptsatz darf nur dann fehlen, wenn er als nothwendige oder unausbleibliche Folge der Bedingung erscheint (Kg § 65, 5 5 53, 10 5 54, 10 1, GfrHermann, Particula ἄν 73 = Opuscula IV 73), wirkliche Präteritalbedeutung hat (Hermann 70f, Btm, StK 1858, 492f) und im Nebensatz ein historisches Tempus steht, wie sämmtliche Beispiele bei Hermann 70—75, Hartung II 240—244, Bäumlein, Modi 136—140, Bremi zu Lysias 438—440, Kn § 392[b], 2f sowie Joh 19 11 15 22 24 9 33 Gal 3 21 Rm 7 7 Joh 8 19 9 41 Act 18 14 gegenüber Lc 17 6 Joh 14 28 selbst nach den schwierigsten Lesarten lehren. Von dem allem ist hier das Gegentheil der Fall. Auch findet hier nicht die selbstverständliche Ausnahme statt, dass Verba wie Act 26 32 Mt 26 24 25 27 II 12 11 I 5 10, Win 265, Kg § 53, 2 7 ἄν nicht bedürfen, und dass der Nebensatz kein historisches Tempus zeigen kann, wenn sein Verbum überhaupt zu ergänzen ist wie Gal 4 15, wo jedoch der Sinn jeden Irrthum verhütet. Es hilft aber auch nichts, sich mit Bschl auf die Nachlässigkeit der spätern Gräcität zu berufen. Denn ein wirklichkeitswidriger Bedingungssatz, dem man die Wirklichkeitswidrigkeit weder an der Form des Nebensatzes noch an der des Hauptsatzes noch auch an der Unmöglichkeit des Inhalts ansehen kann, ist in jeder Sprachperiode ein Unding, und aus dem NT lässt sich dafür denn auch wegen Schwankens der Lesart nicht einmal Joh 8 39, und Hbr 11 15 nur nach D* anführen, der überhaupt ἄν öfters auslässt. b) Durchführbar wäre die Construction also nur dann, wenn man mit Hagge 529f und Blj ἄν εἴχεσθε läse, was übrigens nicht hiesse; *dann würdet,* oder gar wie bei Hnr: *dann dürftet ihr euch mit Recht in Beschlag nehmen lassen,* sondern: *dann würdet ihr euch mit Recht daran halten.* c) Aber sie ist auch in dieser Form schon sachlich unmöglich, weil die Furcht in 3 nimmermehr durch den Hinweis auf etwas begründet werden kann, wovon der Redende selbst sagt, dass es gar nicht eintritt. S. besonders Klp. Deshalb darf auch nicht an Ausfall eines ἄν vor ἀνείχ. gedacht werden. Ebenso falsch also Hnr: *würdet ihr das billig ertragen?* d) Es gelingt aber auch nicht, die Unwirklichkeit der Bedingung

durch die Annahme zu retten, ein ἄλλος Ἰησοῦς, ἕτ. πν., ἕτ. εὐ. sei in sich undenkbar. Diese Fassung Hfm's ist, wie in der Sache mit der von Bschl und Hnr verwandt, so auch sprachlich nichts als ein Rückfall in die unter a; Hfm's Behauptung, P sage, obgleich er jenen undenkbaren Fall nur gesetzt, von den Kor mit Recht, dass sie wohl thaten, „weil sie ja doch wirklich so gethan haben", ist blosser Schein. e) Also ist es unausweichlich, dass die Kor die Predigt eines andern Jesus sich haben gefallen lassen. Und zwar (s. c) auch bei der Lesart ἀνέχεσθε. Das Impf. erklärt sich daraus, dass P sich während des Dictirens entschloss, den Nachsatz zu dem zeitlos angelegten Vordersatz als Erzählung zu geben, da die Thatsache wirklich vorlag. Vgl. Plato, apol. 33a: εἰ δέ τίς μου λέγοντος . . ἐπιθυμεῖ ἀκούειν, . . οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα. Immerhin liegt das Präsens weit näher. Seine zugleich morgen- und abendländische Bezeugung durch BD*r ist nicht gering, und so gut wie es Glättung sein könnte, kann auch das Impf. Correctur sein, um den wirklichkeitswidrigen Sinn herzustellen. Pateremini in d f g vg zeigt, dass man ihn in so später Zeit auch ohne ἄν fand. Auch 11 19f spricht für das Präsens, jedenfalls aber dafür, dass das ἀνέχεσθαι wirklich stattfand. f) Also ist auch ὁ ἐρχ. nicht erst zu erwarten, bezeichnet somit auch nicht einen der Urapostel, der den Streit in Kor schlichten oder den Einfluss der Judaisten vollenden sollte (so Hsr, s. o. XIII 2, Hagge 493, Hnr, Wzs 321 gegen 311 = [2]309f gegen 300), aber auch unter den Gekommenen weder einen Einzelnen, noch jeden Beliebigen = πᾶς ὁ ἐρχ., sondern, da es P stets mit einer Mehrheit von judaistischen Gegnern zu thun hat, eben diese begrenzte Mehrheit = τὶς ὁ ἐρχ. S. Win 104 und vgl. Gal 5 10. Und zwar sind es Auswärtige (zu künstlich Hst: noch nicht in die Gemeinde Eingetretene), da ihnen das Kommen so charakteristisch ist, dass sie darnach benannt werden konnten. g) Gegen die Leugnung des judaistischen Evangeliums mit seinem πνεῦμα δουλείας Rm 8 15 bei Hnr 446f, Mr-Hnr [7]318 322 s. VIIf. Als zulässig erkannte es P natürlich nicht an, weshalb er auch nicht τὸ ἕτ. εὐ. sagt; aber seine Existenz konnte er dadurch nicht aus der Welt schaffen. Vgl. Gal 1 6f. Und wenn II 11 3 nur eine Befürchtung enthält, so ist doch das sie Begründende (γάρ 4; s. o. c) eine Thatsache, aber, ganz sachgemäss, nicht so schlimm wie das auf Grund derselben zu fürchtende φθαρῆναι. Charakteristisch ist Ἰησοῦς (VIII 3b). Doch war ἄλλον Χριστόν auch deshalb unmöglich, weil dies sich irrthümlich so fassen liess: einen Andern als Messias verkündigen; denn Χρ. war am wenigsten für Judaisten durchgehends Eigenname (vgl. zu I 15 15). Bei einer Person passt nur ἄλλος, ἕτ. (Exc. 1 zu I 12 11) nur bei Sachen. h) Enthält 4 Thatsächliches, so gewinnt die Streichung des λαμβ. (s. Blj) grössere Bedeutung als die, die Construction zu glätten. Das Empfangen eines andern Geistes lässt sich nicht so leicht als Thatsache denken wie das Predigen eines andern Jesus. Denn ganz correct heisst es, dass der Geist ohne eignes Zuthun *empfangen*, das Evangelium durch eigne Thätigkeit *angenommen* wird. i) Καλῶς kann nicht das ἀνέχεσθαι billigen, weder ernstlich (so nach Hfm, wenn εἰ etwas Unwirkliches einführt): *mit Recht*, noch ironisch (so, wenn εἰ Thatsächliches bringt), d. h. ohne Ironie: *mit Unrecht*. Denn zur Begründung der Furcht in 3 ist ausser einer unwirklichen Annahme (s. c) auch eine Beurtheilung wirklichen Thuns der Kor untauglich, tauglich nur eine Angabe desselben. Καλῶς also: in richtiger Weise, so, wie einer thun muss, dessen Aufgabe das ἀνέχ. ist. Eine Ironie liegt trotzdem

vor, nur keine subjective im Urtheil des Schreibenden, sondern eine objective in der Thatsache selbst: *schönstens, trefflich.* k) Dem μέν entspricht kein δέ. Es nach KN § 503, 1f dem μήν auch der Bedeutung nach verwandt = *fürwahr* zu nehmen darf höchstens die letzte Auskunft sein. Die andre Bedeutung des μέν solitarium nach HARTUNG II 414f, KN § 531, 2: *„freilich“*, ist im Sinn von „wider Erwarten“ sachlich unpassend, ebenso, wenn es heisst: „wie ich zugeben muss“ und zum Vordersatz gehört; zum Nachsatz gezogen ist das Letztere neben γάρ unlogisch, da eine Begründung nur dann zugleich eine Concession sein kann, wenn sie von der Gegenpartei geltend gemacht worden ist und somit auch der zu begründende Satz dieser zu Gunsten statt, wie 3, zu Ungunsten lautet. Ergänzen aber (vgl. Exc. 1c zu 12 12) darf man nicht etwa, wodurch das antipaul. Evangelium allerdings eliminirt wäre: νῦν δὲ οὐ κηρύσσει. Denn wäre die Bedingung auch wirklichkeitswidrig (gegen a c—e), so würde dadurch doch, wie I 2 8 11 31 und jedes andre Beispiel lehrt, vielmehr der Hauptsatz verneint: νῦν δὲ (d. h. διότι δὲ οὐ κηρ.,) οὐκ ἀνέχεσθε. Dies ist aber so unpassend, dass BSCHL unterschieben muss: so d ü r f t ihr es nicht ertragen (vgl. HNR oben b). Nach HST ist δέ in dem gegensätzlichen Verhältniss des Nachsatzes zum Vordersatz verborgen, sodass es ohne εἰ heissen könnte: ὁ μὲν ἐρχ. . . ὑμεῖς δὲ ἀνείχ. Einfacher kann man ergänzen: εἰ δ' ἐγὼ κηρ. . . οὐκ ἀνέχ. Die Hervorhebung des ἐγώ ist in ὃν οὐκ ἐκηρ. . . ὃ οὐκ ἐλάβ. . . ὃ οὐκ ἐδέξ. scil. παρ' ἐμοῦ begründet. Hierin also verbirgt sich das δέ. HST widerlegt S. 50 20—26 in Wirklichkeit nicht, dass die Ergänzung durch εἰ δέ beim Dictiren des μέν vorschwebte, sondern nur, dass sie neben ὃν οὐκ ἐκηρ. usw. noch eigens in den Gedankengang eingereiht und an sie 5 γάρ angeknüpft werden dürfe. Letzteres ist in der That unerlaubt. BSCHL aber ergänzt 1871, 643f nicht nur: „wenn aber der ἐρχ. keinen andern Jesus zu bringen hat . . so solltet ihr ihm auch nicht Eingang . . verstatten“, sondern obendrein noch: „und er hatte keinen andern.“ Hierzu passt allerdings 5. Aber das Letzte ist ja nichts als das logisch falsche νῦν δὲ οὐ κηρ. (zu 4[k]). Hieran knüpft auch HNR bei MR [7]318 323 das γάρ 5 an, obgleich ihm das hinter seiner Frage (zu 4[c]) zu ergänzende *Nein* wenigstens eine logisch unanfechtbare, weil an den Gedanken des H a u p t satzes sich haltende Anknüpfung bot. Allein auch die fragende Fassung des Hauptsatzes in 4 ruht ja auf der unzulässigen wirklichkeitswidrigen Deutung der Bedingung. Nimmt man letztere als thatsächlich und καλῶς subjectiv ironisch (zu 4[i]), so schlösse sich γάρ an den der Ironie entkleideten Sinn des Hauptsatzes correct an: *ihr ertrugt es mit Unrecht, denn* usw. Allein die Aufhebung der Ironie hat P nicht vollzogen; so lange aber die Ironie besteht, kann man sie nur ironisch begründen (HFM, HST), wie jeder fühlen wird, der πάντα statt μηδέν einsetzt. KLP (auch Unters. 85f) fasst nun 5 halb ironisch: ich meine den ὑπ. ἀπ. nicht nur in nichts nachgestanden, sondern sie in allem übertroffen zu haben. Allein abgesehen davon, dass dies schwer herauszufühlen war und die nichtironische Fortsetzung in 6 nicht dazu passt, wäre es auch gerade nur in einer von Ironie freien Form eine Begründung für 4, weshalb KLP denn auch (irrthümlich) schon in 4 die Ironie vorher aufgehoben denkt. Dies alles gilt nun aber auch bei der objectiv ironischen Fassung des καλῶς, und somit geht γάρ auf 4 auch nicht bei dessen richtiger Deutung. Und doch fordert der Anschein unbedingt einleuchtender Ueberzeugungskraft, den die Worte machen, den Anschluss an 4 gebieterisch. Δέ statt γάρ würde ihn gestatten, steht

aber nur in B und ist daher als Erleichterung verdächtig, zumal da es weder dem εἰ μέν gegenübertritt noch gegenüber καλῶς ἀν. die Kraft des zu erwartenden „*und doch*“ besitzt. Man begreift daher, dass Hagge (s. o. Einl. II) vor 5 etwas ausgefallen glaubt; nur passt I 15 so wenig wie möglich. An Ausscheidung von 5 ist nicht zu denken, da 5 durch 6 und 6 wieder durch 7—15 gefordert wird. Fehlt also vor 5 wirklich nichts (das Nächstliegende wäre wohl ein Gedanke wie: ich hätte mehr Anhänglichkeit von euch erwartet), so bleibt nichts übrig, als dass P in der Erregung mit 5 auf etwas Früheres zurückgreift, was aber nur schwer zu ermitteln ist. So fasst es Hst 27—30 als Begründung zu πανουργία 3: nur durch Truglist werdet ihr verführt; denn usw. Dass 2 γάρ denselben Satz begründen, kommt vor: Thuc. III 2 1f u. ö., Kn § 544 A. 4, Kg § 69, 14 2. Vgl. zu I 11 8f, auch ὅτι II 7 13f. Freilich hat παν. schwerlich so viel Ton, um fühlbar zu machen, dass zu ihm die so spät (nach Hst übrigens in 5—15) folgende Begründung gehöre. Aehnlich ist es, wenn Wzs, JdTh 1876, 637 1 die beiden γάρ in 2ᵃ und 5 auf 1 bezieht: den Wunsch, dass man ihm etwas Narrheit zum Zweck der Geltendmachung seines Rechtes zu gute halte, dürfe P nicht bloss deshalb hegen, weil er die reinsten Absichten habe (2ᵃ) und die Gefahr erkenne (2ᵇ—4), sondern besonders deshalb, weil er den in K Bevorzugten nicht nachstehe (5).

Wer in ὁ ἐρχ., kann auch in οἱ ὑπ. ἀπ. die Urapostel finden; wer aber in ὁ ἐρχ. die kor. Judaisten sieht, erblickt sie auch in οἱ ὑπ. ἀπ. Hgf allerdings nimmt letztere trotzdem als die Urapostel, erschwert aber dadurch den ohnehin so schwierigen Anschluss von 5 noch bedeutend. Denn die Voraussetzung, dass die Agitatoren im Namen der Urapostel auftraten, ist zwar richtig, hier aber gar nicht angedeutet. Im übrigen s. VII 3.

11 6 *Wenn* ich *aber auch* (zu I 4 7) *ein Laie in der Rede* bin, *so doch* (zu I 4 15) *nicht in der Erkenntniss, sondern in allem* sie *offenbart habend unter Allen euch gegenüber*. Φανερωθέντες in ℵᶜDᶜKLP r syr cop und vollends φανερωθείς in D* d f vg sind gewiss ebenso gut Erleichterungen wegen scheinbaren Mangels des Objects wie das zu φανερώσαντες (so ℵ*BFG g) in M hinzugefügte ἑαυτούς. Schon hiernach darf man nicht mit Hst (ZwTh 1874, 22 1) 6ᵃᵇ streichen. Φανερωθέντες würde dabei allerdings sachlich gut, sprachlich aber desto schlechter dem ὑστερηκέναι 5 gegenüberstehen; es wäre φανερωθῆναι oder besser πεφανερῶσθαι zu fordern. Deshalb ist 6ᵃᵇ auch nicht Parenthese. Es ist aber auch sachlich gar nicht so, dass P in 6ᵃ eine Ausnahme von 5 zugäbe, dies in 6ᵇᶜ zurücknähme und dann 7—10 als einzige Ausnahme eine andre als die in 6ᵃ nännte. Hst setzt nämlich voraus, dass ἐν παντί ohne jede Einschränkung gemeint sei. Allein so lange 6ᵇ dasteht, ist 6ᶜ durch seinen Gegensatz zu 6ᵇ von selbst auf das Gebiet der γνῶσις eingeschränkt, was auch ganz sachgemäss ist, da es sich um die richtige Erfassung von Χρ., πν. und εὐαγγ. 4 handelt (10 5, Exc. 2f zu 4 6). Vermeiden lässt sich die Einschränkung nur, wenn man beide ἀλλά, einander wie I 6 11 gleichstehend, mit *so doch* übersetzt, sodass 6ᶜ eine Steigerung über 6ᵇ hinaus bildet. Dies ist aber ganz unwahrscheinlich, da das 2. ἀλλά doch am natürlichsten dem οὔ 6ᵇ gegenübersteht, und wird von Hst auch gar nicht statuirt, sondern vielmehr von Hnr bei Mr 1883 und 1890 (gegen seinen eignen Commentar von 1887). Ihm bringt es den Vortheil, dass der völlig umfassende Sinn des ἐν παντί jede Ausnahme, also auch die Annahme einer solchen in 6ᵃ auszuschliessen scheint, sodass sowohl Hst's Grund zur Streichung von 6ᵃᵇ als auch jene Anknüpfung von 6ᵃ an 5 (VII 3) wegfiele, wonach die ὑπ. ἀπ. die dem P 6ᵃ

abgesprochene Redegewandtheit besessen haben müssen. Allein eine Ausnahme, die factisch besteht, führt εἰ δέ unweigerlich ein, und aller Zusammenhang mit 5 wäre zerrissen, wenn es nicht eine Ausnahme von den Eigenschaften der ὑπ. ἀπ. wäre; dass dies nicht die Urapostel sein können, bleibt also gegen Hnr bestehen. Beibehalten aber darf gegen Hst diese Ausnahme neben der in 7—10 werden, da sie, nach des P Urtheil ohne Belang, sofort durch 6[bc] abgethan werden kann, und die in 7—10 die einzige ernster zu nehmende ist. Andrerseits ist 6[ab] doch wichtig genug, um Erwähnung zu verdienen; Hst's Behauptung, es handle sich zwischen P und seinen kor. Gegnern um λόγος und γνῶσις überhaupt nicht, ist nicht nur mit 10 1 10, sondern auch mit der Wichtigkeit einer richtigen γν. Christi unvereinbar. Vgl. Blj. Als Object zu φανερώσαντες ist τὴν γνῶσιν zu ergänzen; sehr passend sagt P, dass er die γν., also das, worauf es ankommt, trotz Mangel an λόγος doch in allem den Kor gegenüber offenbart habe. Die Ergänzung von ἐσμέν 6[c] ist nicht schwieriger als die von εἰμί 6[ab]; über den Plural s. zu 1 4. Zwecklos aber ist: *unter Allen*, was nur Auswärtige sein könnten, die doch hier gar nicht wie 3 2 in Betracht kommen. Und doch kann es auch nicht Neutrum wie Phl 4 12 sein ausser bei Hfm, der sehr geschickt nach 8 24 construirt: nachdem wir unsre Erkenntniss in Jeglichem an den Tag gelegt, haben wir sie euch gegenüber in Allem an den Tag gelegt. Aber hier ist wieder das Ptc. ganz zwecklos. Also ist ἐν πᾶσιν doch wohl nur verschrieben statt ἐν παντί und dann neben diesem in den Text gekommen, wie es denn in syr FG f g r vg, beim Ambrosiaster und Pelagius fehlt und der Plural bei diesen 6 Lateinern vor φαν., also für ἐν παντί steht. Ausgeschlossen ist freilich nicht, dass die Varianten nebst dem Plural φαν. einer tiefer liegenden Textverderbniss entstammen.

e) **11** 7—15: Erste (s. 12 13—15) Vertheidigung des Grundsatzes, von den Gemeinden Achaja's (1 1) keinen Unterhalt zu nehmen, unter Vergleichung mit den Gegnern, veranlasst durch 11 5, wovon dieser Grundsatz eine Ausnahme zu bilden schien. Da nach I 9 4—12[b] 13 f das Apostelamt das Recht auf Unterhalt gab, hatte man aus dem Verzicht darauf gefolgert, P fühle sich selbst nicht als Apostel (Exc. 3 zu I 9 18). Deshalb passt hier ἤ. Bei der Lesart φανερωθέντες in 6 würde es sich übrigens an ἐν παντί, damit aber sachlich doch auch an μηδέν 5 anschliessen. [7] *Oder habe ich Sünde* damit *gethan, mich* (zu I 3 18) *erniedrigend, damit ihr erhöht würdet, dass ich unentgeltlich die Heilsbotschaft Gottes* (zu I Th 2 2) *euch verkündigt habe?* Statt ὅτι stände das Ptc., wenn diese Construction nicht durch ταπ. vorweggenommen wäre. Ἁμαρτ. erklärt sich aus 11. Zugleich aber liegt etwas besonders Schneidendes darin, dass es Sünde sein soll, das Evangelium Gottes statt des ἕτερον εὐαγγ. 4 verkündigt zu haben. Ebenso darin, dass die Judaisten nach 20 umgekehrt sich erhöht und die Kor erniedrigt hatten. P hatte sich erniedrigt nicht sowohl durch den Mangel, den er litt (dies erst ὑστ. 8), als dadurch, dass er sich zu dieser Eventualität verurtheilte. Ὑψ. deutet man meist nach 8 9 auf die Bekehrung und geistige Förderung der Kor, strenger im Zusammenhang aber wohl auf die Befreiung von der Pflicht, P zu besolden, und die darin liegende grössere Selbständigkeit und Würde der Gemeinde. [8] *Andre Gemeinden habe ich geplündert, indem ich* von ihnen *Sold* (I 9 7) *nahm zum Dienst an euch,* [[9]] *und als ich bei* (zu I Th 3 4) *euch war und in Mangel gerieth, habe*

ich Niemandem zur Last gelegen. Παρών: XI 4d. Λαβών besagt, da es vorhergeht, dass P von auswärts Unterhaltsgelder nach K schon mitgebracht hat, und zwar seiner Reiseroute entsprechend (Act 16 11—18 1) am ehesten aus Macedonien; dass Mac. erst in 9 genannt wird, liegt dann an der Erwähnung eines speciellen, den Kor erinnerlichen Factums. Der Plural ἄλλας ist rhetorisch gerechtfertigt, auch wenn es nur 1 Gemeinde war; und dies muss, wenn Phl 4 15f ächt ist, wegen οὐδεμία und ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγ. 4 15 Philippi sein. Dabei fällt λαβών II 11 8 mit Phl 4 15 zusammen, wenn ἐξῆλθον nicht als Plusquamperfect zu übersetzen ist; wenn aber so, dann mit 4 16, und mit 4 15 kann sich II 11 9 decken, falls es noch in die ἀρχῇ τοῦ εὐαγγ. fällt; andernfalls können auch andre macedonische Gemeinden eingeschlossen sein. [9] *Denn meinen Mangel füllten die Brüder* (Silas und Tim Act 18 5?) *aus, als sie von Macedonien kamen; und in allem habe ich mich unbeschwerlich für euch bewahrt und werde mich* so *bewahren.* Die Brüder fügten hinzu (προσ-) zu dem Vorrath, der eine auszufüllende (ἀναπλ.) Lücke erhalten hatte. Gewonnen wird er nach I 9 6 I Th 2 9 auch mit durch Handarbeit sein; P spricht aber hier davon nicht, weil es nur auf das Negative ankam, dass er von den Kor nichts nahm. [10] *Es ist Wahrheit Christi in mir, dass dieser Ruhm nicht verzäunt* (Hos 2 8 bzw. 6) und so in seiner Geltung eingeengt *werden wird in Bezug auf mich in den Regionen Achaja's.* Wie nach Gal 2 20 II 13 3 Rm 8 9f Christus oder sein Geist in P lebt und redet, so hier seine Wahrheit. Das Ganze sachlich = Rm 9 1; deshalb ὅτι. Das Bild in φραγήσ. ist nicht sehr deutlich; *verstopfen* (Rm 3 19 Hbr 11 33) passt aber noch weniger. P-N 105 1 vermuthen, dass ursprünglich ein andres Wort stand. [11] *Warum? Weil ich euch nicht liebe? Gott weiss* es, dass dem nicht so ist. Im Gegentheil s. Exc. 5. [12] *Was ich aber thue, werde ich auch thun, damit ich ausrotte den Anlass derer, die Anlass wollen, damit sie in dem, dessen sie sich rühmen, erfunden werden wie auch* (zu I Th 2 14) *wir,* d. h. ich (zu 1 4). Dass P hier wie I 9 6 mit an Barnabas denkt, der nie in K gewirkt hatte, ist inmitten der Bekämpfung kor. Angriffe ganz unwahrscheinlich.

Ueber das Sachliche steht 1. von vorn herein nur dies fest, dass die Gegner des P Unterhalt von den Kor nahmen. S. 20 I 9 12. Sonst könnte P den Ruhm der Unentgeltlichkeit auch gar nicht so wie I 9 6—12 15—18 II 11 10 12 13 für sich allein in Anspruch nehmen. Mit Recht also wird die ältere Meinung, sie hätten, selbst unentgeltlich wirkend, dem P, wenn er Unterhalt nähme, Eigennutz vorwerfen wollen, von Mr, Klp und Hnr zurückgewiesen. 2. Deren Deutung kommt freilich auf dasselbe hinaus, wie Klp am offensten eingesteht. Die Judaisten sollen nur heimlich (2 17) die Kor ausgebeutet, öffentlich aber sich ihrer Uneigennützigkeit gerühmt haben. Zuzutrauen wäre ihnen dies nach 11 20 schon; aber a) es war unausführbar. Denn entweder waren ihre heimlichen Bezüge, wenn sie auch nur in Naturalverpflegung bestanden (vgl. Mc 6 10), in K bekannt und der Vorwurf des Eigennutzes gegen P, wenn dieser Unterhalt nahm, aussichtslos; oder P konnte sie ihnen nicht wie eine allgemein zugestandene Sache vorwerfen (20), ganz abgesehen von der Frage, wie er in der Ferne die Kunde haben konnte, die den Kor abging. b) Bei jener Ansicht bleibt ausser Betracht, dass der Bezug von Unterhalt gerade als Zeichen eines Apostels galt. c) Sachlich unhaltbar ist die mit ihr sich verbindende Construction, wonach das 2. ἵνα von ἐκκόψω oder, da dies weniger passt, gleich dem 1. von ποιήσω abhängt (zu 9 3). P hätte dann die Absicht, seine Gegner durch sein unentgeltliches Wirken (12b) zu demselben Verfahren zu zwingen (12de) und eben dadurch ihnen den Anlass zur Bemängelung seiner Apostelwürde wegen Verzicht auf das Recht des Unterhalts (s. vor 7) abzuschneiden (12c). Allein selbst wenn sich P einen solchen Einfluss auf die Aenderung der

Praxis seiner Gegner hätte zutrauen können, so wäre es doch ganz gegen die klare, durch vorzeitige Heranziehung von 12de nur zu verdunkelnde Intention von 12c, dass P die ἀφορμή durch ein Verhalten der Gegner statt durch das eigne abschneiden wolle. Geben nämlich würde P die ἀφ. nach 12c dann, wenn er Unterhalt nähme; abgeschnitten wird sie einfach dadurch, dass er dies auch ferner (καί) unterlässt, ohne dass die Gegner sich erst zu ändern brauchen. Sie besteht also nicht in der Ermöglichung des Vorwurfs, dass er durch Verzicht auf Unterhalt seinen Mangel an Apostelvollmacht eingestehe; denn dieser liess sich ja nicht dadurch beseitigen, dass P bei seinem Grundsatz blieb. d) Bei jener Construction würden die Gegner durch die von P ihnen abgenöthigte Unentgeltlichkeit ihres Wirkens nach seinem Maassstab in der Achtung der Gemeinde nur steigen; das kann er aber nicht wünschen, da doch an innerliche Besserung oder gar an Aufgeben ihres verderblichen Evangeliums nicht zu denken wäre. 3. Also hängt das 2. ἵνα von θελ. ἀφ. ab, und τὴν ἀφ. wird durch ἀφ. ἵνα κτλ. erläutert. Das, dessen die Gegner sich rühmen, ist nun nach 10 7 f 12—16 11 5 13 im allgemeinen ihr Apostelthum (Hfm). Dann muss aber von diesem auch καθὼς καὶ ἡμεῖς handeln, da dies wegen ἐν ᾧ vollständig ja lauten würde: wie auch wir in diesem Punkte erfunden werden. Also: sie suchen Anlass, in ihrem gerühmten Apostelthum mir gleichstehend erfunden zu werden und wünschen deshalb, dass ich Unterhalt nehme. P weiss sonach, dass sie sich durch seine Uneigennützigkeit, die sie wegen mangelnder Aufopferungsfähigkeit nicht nachahmen können, den Kor gegenüber doch in einer ungünstigen Position fühlen. Deshalb nennt er seinen Verzicht auch καύχησις. Ganz schief ist der Einwand von Mr-Hnr, die Gegner erkännten P gar nicht als wahren Apostel an. Ihren Rivalen sahen sie in ihm, und dies genügte dazu, dass sie, um etwas auszurichten, von den Kor ihm gleich oder womöglich überlegen erfunden werden mussten. 4. Obige Formulirung hat aber noch etwas Allgemeines, sofern die Gegner dem P im Apostelthum überhaupt gleichzustehen wünschen, während es sich hier nur um Lebensunterhalt handelt. Hfm nimmt daher Letzteres für καθὼς καὶ ἡμεῖς an, zerstört aber dadurch dessen Gleichartigkeit mit ἐν ᾧ καυχῶνται. Am besten also P-N 105 1 und Wzs 273 = ²263: P „sagt, er thue es nicht, um nicht den falschen Aposteln noch zu helfen, dass sie sich mit ihrem eigennützigen Treiben gar auf ihn selbst berufen könnten." Ἐν ᾧ καυχ. ist also ihr Annehmen des Unterhaltes, sofern es Beweis ihrer Apostelvollmacht sein soll. Da aber P durch seine Uneigennützigkeit in den Augen der Kor einen grossen Vorsprung besitzt, wünschen sie, dass er diese aufgiebt, damit sie sich dann auf ihn berufen können. Da hiernach P sich ändern soll, könnte man erwarten: ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται εὑρεθῶ(μεν) καθὼς καὶ αὐτοί. Allein der, bei dem eine ἀφορμή gesucht wird, bildet stets den ruhenden Punkt, dem gegenüber alle Andern durch Vergleichung mit ihm erst Stellung zu suchen haben; eine Bewegung, durch die diese Ruhelage erst erreicht würde, bleibt ausser Betracht. Und das ganze Selbstgefühl des P giebt sich darin kund, dass er sich als derjenige weiss, der den ruhenden Punkt bildet, nach dessen Lage sich alle Machinationen der Gegner richten und mit dem auf gleiche Höhe zu kommen sie mühsam streben. 5. Den ursprünglichen Grund des Verzichts auf Unterhalt s. Exc. 1 zu I 9 18. Nach dem Auftreten der Gegner aber trat naturgemäss der II 11 12 angegebene in den Vordergrund. In beiden zeigt sich die recht verstandene Liebe zur Gemeinde (12 15), während eine oberflächliche oder gehässige Betrachtung in dem Verzicht leicht Kälte und Lieblosigkeit, zumal im Vergleich mit des P Verhalten gegenüber den Macedoniern, erblicken konnte (11; ἁμαρτία 7, ἀδικία 12 13).

11 13. Nun der Grund zu ἐκκόψω oder zu ποιήσω (weniger leicht zu θελ. ἀφ.): 13 *Denn die Betreffenden* (zu I 16 16) sind *falsche Apostel, trügerische* (3 4 2) *Arbeiter* im Missionsdienst, *sich verwandelnd in Apostel Christi.* S. VII 3. 14 *Und* das ist *kein Wunder; denn der Satan selbst verwandelt sich in einen Lichtengel.* Dies setzt P als ganz selbstverständlich voraus. Mit Gen 3 1 Job 1 6 I Reg 22 19—23 Mt 4 1—11 lässt es sich nicht belegen, wohl aber aus dem damaligen Judenthum. S. Evl 58f. Vielleicht spielt auch der heidnische Glaube an Theophanien herein (s. Hnr), nur dass er nie auf ἄγγ. φωτός führen konnte. Das Licht

eignet Gott (Exc. 1 zu 4 6) und seinen Engeln (Mt 28 3 Act 12 7 u. ö.), der Satan gehört der Finsterniss an (Eph 6 12 Kol 1 13). [15] *Nicht* etwas ***Grosses also*** ist es, ***wenn auch seine Diener sich verwandeln*** und dadurch werden ***wie Gerechtigkeitsdiener, deren Ende sein wird gemäss ihren Werken*** (5 10 Gal 5 10 und Exc. zu I 4 4). Δικ. scheint der Hinterlist gegenüberzustehen und somit die Rechtbeschaffenheit (zu 6 7) zu sein, die die Leute eigentlich haben sollten und auch zu haben vorgeben. Aber gegenüber διάκ. αὐτοῦ ist δικ. vielmehr das, welchem sie zu d i e n e n vorgeben, wie auch ἀπόστ. Χρ. sachlich einem in ψευδαπ. verborgenen ἀπόστ. τοῦ σατανᾶ gegenübersteht. Dann ist aber δικ. nicht mehr „eine allgemeine Charakteristik" (so Hnr bei Mr). S. vielmehr VIII 3. Für P ist ihr διάκ. δικ. deshalb erlogen, weil ihm die von ihnen vertretene δικ. gar nicht als δικ. gilt. Wegen der Schärfe des Urtheils s. VIII 4 am E.

f) 11 16—21[b]: Erneute Rechtfertigung des Selbstruhms unter der Maske eines Narren neben 1—6. [16] *Wieder sage ich: Niemand meine* (zu I 11 16), ***dass ich ein Narr sei; andernfalls aber nehmt mich, selbst wenn*** nur (zu I 4 2) ***wie einen Narren, an, damit auch ich mich ein wenig rühme.*** Εἰ δὲ μή (γε) passt nur nach positiven Sätzen, steht aber formelhaft auch nach negativen statt εἰ δέ: Mt 6 1 Mc 2 21f. Κἄν: δέξασθέ με, καὶ ἐὰν ὡς ἄφρ. δέξησθέ με. S. Mc 6 56 5 28. Πάλιν geht auch mit auf 16[cd], aber natürlich erst recht auf 16[b]. Nun ist 16[cd] schon dagewesen (1[a]), 16[b] aber nur dann, wenn 1[b] Indic. ist (s. dort); denn in der Geltendmachung von θ ε ο ῦ ζῆλος 2 und γνῶσις 6 (Klp) liegt der Gedanke von 16[b] keineswegs. [17] *Was ich* jetzt ***rede, rede ich nicht dem Herrn*** Christus ***gemäss*** (7 9), ***sondern wie in Narrheit, in dieser Zuversicht*** (zu 9 4) ***des Rühmens,*** die eben οὐ κατὰ κύρ. ἀλλ' ἐν ἀφρ. ist. Ταύτῃ, weil die ὑπόστ. seit 1 besteht, wenn auch die καύχ. erst 22 folgt. Ὡς sagt nochmals, dass die ἀφρ. nur eine mit Bewusstsein angenommene Maske ist. [18] ***Da Viele sich (dem) Fleische gemäss rühmen, werde auch ich mich*** so ***rühmen.*** Nicht direct: ***des Fleisches,*** sondern so, dass das Fleisch, d. h. das natürliche, von Christi Geist nicht beeinflusste (οὐ κατὰ κύρ. 17) Menschenwesen, und zwar ohne τήν das Allen gemeinsame, mit τήν das des sich gerade Rühmenden, die Norm (κατά) des Rühmens bildet. Sachlich aber sind die fleischlichen Vorzüge doch zugleich Object des Rühmens, wie die Ausführung 22—29 zeigt. Eben wegen dieser sind πολλοί wie 2 17 und wie τὶς 11 20f nur die kor. Judaisten. Schon durch καί in κἀγώ fällt auf sie der in 19 unverhüllt ausgesprochene Vorwurf der Narrheit. [19] ***Denn bereitwillig ertragt ihr die Narren, die ihr klug seid.*** 19[b] ist Ironie (vgl. I 4 10), 19[a] noch nicht. Durch ***obgleich*** würde die Ironie also gänzlich aufgehoben, ebenso durch ***weil,*** wenn dies nach Mr-Hnr heissen soll, es g e b ü h r e dem Klugen, nachsichtig gegen Narren zu sein. Unter Voraussetzung des Gegentheils bleibt bei ***weil*** die Ironie gewahrt. Aber vielleicht noch wirksamer ist der reine Contrast zwischen 19[a] und 19[b]. [20] ***Denn ihr ertragt*** es, ***wenn einer euch knechtet, wenn einer*** euch ***aussaugt*** (Mc 12 40), ***wenn einer*** euch ***fängt, wenn einer sich überhebt, wenn einer euch in's Angesicht schlägt*** — [21] ***unter Schmach*** für euch ***sage ich*** es — ***als ob w i r*** (zu 1 4) ***schwach gewesen wären;*** genauer: ***weil w i r nach eurer Meinung*** (ὡς) ***schwach gewesen sind.*** **20.** Ob καταδουλ. und λαμβ. wie Gal 2 4 auf Glaubensüberzeugungen (vgl. II 1 24) oder neben κατεσθ. wie 12 16 auf materielle Ausbeutung gehen, bleibt undeutlich. Doch ist kaum denkbar, dass der Gedanke von 10 5 11 3f 22f hier nicht auch Erwähnung finden sollte.

'Επαίρ. und εἰς πρόσωπον δέρει wird auf brüskes Auftreten im Verkehr, schwerlich auf Ueberhebung wegen religiöser Vorzüge der Juden deuten. 21[ab] möchte man zunächst als selbständigen Satz übersetzen: *unter Schmach sage ich* dem gegenüber, *dass wir nach eurer Meinung schwach gewesen sind.* Soll hierbei ὡς ὅτι nicht einfach pleonastisch = ὅτι wie bei Jos., Apion I 11, bei Scholiasten u. A. (LEHRS, Aristarchus 34 = [2]29, Gregorius Corinthius ed. SCHÄFER 52) oder das ὅτι erst als Randerklärung zu ὡς hinzugekommen sein (zu 5 19), so bezeichnet ὡς die mit ὅτι gemachte Aussage als eine nur subjective, wodurch ihre objective Richtigkeit nicht nothwendig, aber meist verneint wird (WIN 574). *Als ob* passt als Uebersetzung, wenn ὅτι *dass* bedeutet und doch nicht wie hier von *sagen* oder einem andern Verbum abhängt, hinter dem im Deutschen *„dass"* unerlässlich ist; also z. B. II Th 2 2 und in der Inhaltsangabe zu Isokr., Busiris: κατηγόρουν αὐτοῦ ὡς ὅτι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρει. Genau umschrieben hiesse dies: sie klagten ihn an, wie man thut, wenn man Jemanden mit Recht anklagt, dass usw. So II 11 21: ich sage, wie man sagt, wenn man mit Recht sagt, dass wir usw. Das Subject nun, dessen Meinung ὡς ohne Gewähr für ihre objective Giltigkeit einführt, könnte wegen λέγω zunächst P sein. Allein Schwäche erkennt er bei sich nicht an, da er sich ja gerade rühmen will. Also müssen es die Kor sein, nach deren subjectiver Meinung P schwach gewesen, und P höchstens formell derjenige, der ihre Meinung aufnimmt und ausspricht, ohne sie sich anzueignen. Der Aorist freilich deutet auf die I 2 3 II 12 21 berührten Facta, die P nicht leugnen kann. Allein das Rühmen ist trotzdem möglich, wenn er sie nämlich als bedeutungslos darstellt (zu 10 3). Zweck ihrer Erwähnung wäre dann, mit Ironie zu sagen, dass er, sich zur Schande, nicht wie die Judaisten die Stärke besessen, die Gemeinde zu vergewaltigen. So MR und theilweise MR-HNR, der ὅτι jedoch ausser mit *dass* auch mit *weil* übersetzt. Indessen kommt ὡς erst dann zur Geltung, wenn ὅτι ἠσθεν. eine irrige Meinung der Kor war; und das nach אB fast allgemein aufgenommene Perfect gestattet es, an den Gesammteindruck des P bei den Kor zu denken. 'Ησθ. besagt dann mit ὡς zusammen, dass P von den Kor ohne seine Schuld überhaupt für schwach angesehen und somit geringgeschätzt worden ist. Dem steht 21[cde] besser als der 1. Deutung von ἠσθ. gegenüber; wirkliche zeitweilige Schwäche würde P durch Gedanken wie 10 2—6 8 auszugleichen suchen, während fleischliche Vorzüge wie 11 22f dazu ganz ungeeignet sind. Die ἀτιμία fällt hierbei nur dem Schein nach auf P, sachlich auf die Kor (HNR), was sehr fein ist und auch dazu passt, dass man nach 20 die ἀτ. zunächst bei den Kor sucht. Der Einfluss des ἡμεῖς, wonach sie bei P zu suchen wäre, wird durch ὡς aufgewogen. Auffällig aber bleibt die Feierlichkeit des λέγω. Sie schwindet, wenn man *„es"* ergänzt und so das Object in 20 sieht. Die ἀτ. ist dann die der Kor, und ὅτι = *weil.* Ὡς besagt dabei: wie es geschieht, wo der Grund waltet, dass usw.; es bezeichnet diesen Grund wie oben die Aussage als subjectiv und mit Wahrscheinlichkeit zugleich als irrig. Begründet wird aber nicht 21[a]; denn es passt nicht, zu sagen, das Ertragen der Judaisten sei für die Kor deshalb eine Schmach, weil P, sei es nach seiner, sei es nach ihrer Meinung jenen gegenüber schwach gewesen. Begründet wird vielmehr ἀνέχ. 20, und 21[a] ist Zwischensatz wie 21[d]: *ihr ertragt* jene — *unter Schmach* für euch *sage ich* es — *weil ich,* dem ihr hättet gehorchen sollen, *anscheinend* ihnen gegenüber *schwach,* bedeutungslos *war.*

g) 11 21ᶜ—29: Ausführung des Selbstruhms im Vergleich mit den Gegnern an den Thaten und Leiden im Dienste des Evangeliums. 21ᶜ *Worin* es *aber einer* (zu 18) *wagt,* sich als stark, d. h. als nach eurem Urtheil gewichtig darzustellen — *in Narrheit sage ich* es — darin *wage auch ich* es. 22 *Hebräer sind sie? Ich auch. Israeliten sind sie? Ich auch. Same Abraham's sind sie? Ich auch.* Vgl. Rm 11 1 Phl 3 4f. Ἰσρ. ist nach Rm 9 4f mehr der theokratische Ehrenname des Volks (vgl. Quirites neben Romani); an σπέρμα Ἀβρ. knüpfen sich nach Gal 3 8 16 Rm 4 13 16f 9 7 speciell die Verheissungen. Ἑβρ. ist daneben Nationalitätsname schlechtweg, jedoch immerhin der altheilige neben Ἰουδαῖοι. Auch die ausserpalästinischen Juden nämlich heissen Ἑβρ. bei Euseb., KG II 4 2 III 4 2, praepar. evangelica VIII 8 am E. Aber Act 6 1, Philo I 424 M., Iren. III 1 2, Euseb., KG III 24 6 VI 14 2 4, in den pseudoclementin. Homilien I 9 und in dem Buchtitel εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους sind Ἑβρ. nur die palästinischen, mindestens die bloss aramäisch sprechenden Juden (vgl. Ἑβραΐς διάλεκτος Act 21 40 u. a., Joh 19 20) gegenüber den hellenisirten Juden der Diaspora oder auch Palästina's. Diesen 2. Sinn möchten Overbeck zu Act S. 370 1, Zur Gesch. des Kanons 7 f, und Kk, P 215f, Beitr. 1—16 auch hier und Phl 3 5 annehmen, weil die kor. Judaisten in der hellenistischen Abstammung des P doch einen Makel hätten geltend machen können. Doch s. VII 2 am E. Geboren würde P dann nach Hieronymus zu Phm 23 und De viris illustr. 5 in Γίσχαλα in Galiläa sein. Diesen Widerspruch mit Act 22 3 9 11 21 39 vermeidet Zimmer, ZWL 1883, 344—346, indem er in die Ἑβρ. auch solche Diasporajuden einschliesst, welche das Aramäische noch als Muttersprache redeten und im Zusammenhang damit auch auf andern Gebieten ächt israelitische Eigenheiten bewahrt hatten. Aber eine solche Unterscheidung war angesichts der concreten Verhältnisse sicher undurchführbar. 23 *Diener Christi sind sie? Als Wahnwitziger rede ich: ich mehr; in Mühseligkeiten reichlicher, in Schlägen reichlicher, in Gefangenschaften übertreffend, in Todesnöthen* (1 10 und zur Sache 4 10f 6 9 I 15 31) *vielfach.* Dass P sich mit den Satansdienern wirklich vergleicht, also ihre Leistungen bis zu einem gewissen Grade anerkennt, kann Klp nur durch Machtspruch leugnen. Es ist ja aber auch ebenso unbedenklich wie es nach VII 3 unvermeidlich ist; denn es geschieht nur für die lediglich auf das Aeussere sehenden Kor, ohne des P letzte Meinung zu enthalten. Der Sinn ist aber nicht: ich bin mehr als ein blosser Diener Christi (so Mr), womit P nur seine Apostelwürde meinen könnte. Nicht nur, dass die Judaisten in K nach VII 3 auch diese beanspruchten und deshalb noch ἀπόστολοί εἰσιν; κἀγώ folgen müsste; 23ᵈ—29 handelt gar nicht von Höherem als dem Dienst Christi, und solches zu beanspruchen lag P auch ganz fern. Besonders aber fordern περισσ. und ὑπερβ. als Adverbia, dass P nicht etwas Höheres, sondern nur in höherem G r a d e dasselbe wie seine Gegner sein will. Es gilt also das 23ᶜ zu ergänzende *bin (ich) es* weiter. Mr muss, um dies alles zu vermeiden, die Adverbia als adjectivische Beisätze fassen, was an sich möglich (zu I 8 7), aber ohne jede Andeutung durch die Wortstellung oder den Inhalt ganz unwahrscheinlich ist. Allerdings findet er mit Recht die Aussage ungereimt: *ich bin in Todesnöthen oft Diener Christi.* Aber noch ungereimter ist seine Deutung: *ich bin durch oftmalige Todesnöthe mehr als Diener Christi* (ἐν muss Mr instrumental nehmen, was trotz der Dative 26f nicht nahe liegt; in 26 kann sich bei so erregtem

Sprechen leicht die Construction ändern. S. auch 6 4—7, und ἐν ψύχει 11 27). Der matte Abfall des πολλάκις gegenüber den Comparativen, welchen Mr offenbar anstössig findet und Hnr durch die nicht comparative Uebersetzung *überreichlich* und *über die Maassen* für περισσ. und das sachlich ja ebenfalls comparative ὑπερβ. ohne Recht verdeckt, wird nur dann vermieden, wenn man annimmt, dass P bei ἐν θαν. einen solchen Comp. neben dem zur Steigerung hinzugefügten πολλάκις nur wegen des Rhythmus wegliess. Περισσ. würde dann hier nur ebenso nachwirken wie nach allgemeiner Annahme ὑπέρ aus 23c überall nachwirkt. Wegen des letztern Umstandes ist es ganz unmöglich, dass 23b von 23d an nicht mehr gelte. Natürlich ist alles von 23d an ernstlich gemeint. Aber auch 22 23ac ist ernstlich gemeint und darin liegt durchaus nicht wie 12 6 ein Gegensatz zu ἀφρ. oder παραφρ. Die ἀφρ. besteht nur darin, dass P sich auf diese äusserliche und unfromme Betrachtungsweise überhaupt einlässt. Vgl. das Correctiv in I 15 10. Ἀφρ. ist sie also nach Gottes Urtheil, gerade nicht nach dem der Kor. [24] *Von* der Ortsobrigkeit der *Juden erhielt ich fünf Mal vierzig* Geisselhiebe *weniger einen.* Dies passt sehr gut als Ausführung zu θαν., da die Execution oft genug mit dem Tode endete. Je 13 Hiebe wurden auf die Brust und auf jede Schulter gegeben; den 40. liess man weg, um nicht durch Verzählen Dtn 25 3 zu verletzen. Die Mischna begründet dies im Tractat Makkoth 3 10 aus dem at. Text, indem sie verbindet: *(nahe) an der Zahl 40,* also 39. [25] *Drei Mal wurde ich* von der römischen Obrigkeit *mit Ruthen geschlagen, ein Mal gesteinigt, drei Mal litt ich Schiffbruch, einen vollen Tag* (zu I Th 2 9) *habe ich* dabei *auf der Fluth zugebracht* (Perf.), etwa auf Schiffstrümmern treibend. Βυθός = מְצֻלָה wie Ps 107 24 ein gewähltes Wort für *Meer.* Nicht: *in der Tiefe* (Lth), da ein Wunder in die Reihe der Leiden gar nicht gehören würde. Einen römischen Bürger virgis caedere war durch die lex Porcia verboten. Doch s. einzelne Beispiele von Schlägen, ja von Hinrichtung, Kreuzigung, Lebendigverbrennen und Verurtheilung ad bestias bei Cicero in Verrem II, V § 139—163, epist. ad famil. X 32 3, Plutarch, Cäsar 29 am A., Gellius X 3, Jos., bell. II 14 9, Euseb., KG V 1 44 50. Vgl. o. zu I 15 32 und ThT 1879, 96f. Ohne dass 24f Parenthese zu sein braucht, lenkt P zur Construction von 23 zurück: [26] *Durch Reisen* bin ich *vielfach* in höherem Maasse Diener Christi als meine Gegner, *durch Gefahren von Flüssen, durch Gefahren von Räubern, durch Gefahren von stammverwandter, durch Gefahren von heidnischer Seite, durch Gefahren in der Stadt, durch Gefahren in der Einöde, durch Gefahren auf dem Meere, durch Gefahren unter falschen Brüdern* (Gal 2 4), [27] *durch Mühsal und Beschwerde, in Nachtwachen vielfach, in Hunger und Durst, in Fasten* (zu 6 5) *vielfach, in Kälte und Blösse* (zu 23). Θαλ. bedarf nach Win 115 des Artikels nicht; dessen Fehlen bei πόλει und ἐρημίᾳ lässt sich nur in Formeln wie „in Stadt und Land" nachahmen. Von dem Aufgezählten lassen sich aus Act nur 1 φυλ. (16 23—40), 1 ἐραβδ. (16 22), das ἐλιθ. (14 19), κίνδ. ἐκ γένους, ἐξ ἐθνῶν, ἐν πόλει (9 23f 13 45 50 14 2 5 17 5 13 18 12; 9 29 14 19 19 23—31) belegen, und auch I Clem. 5 6 nennt darüber hinaus nichts als in Summa 7 Gefangenschaften einschliesslich der nach II Kor fallenden (XIV 2 am E.). Vgl. zu Act II 7. [28] *Abgesehen von dem Uebrigen* kommt in Betracht *der tägliche Andrang zu mir, die Sorge um alle Gemeinden.* Μοί hängt von dem Verbalbegriff in ἐπίστασις (Act 24 12) ab. Denselben Sinn hätte das minder bezeugte

ἐπισύστασις (Num 26 9). *Achtsamkeit* für ἐπίστ. passt nicht einmal bei dem sicher erleichternden μοῦ. [29] *Wer ist schwach, und ich wäre nicht schwach? Wer erleidet Aergerniss, und nicht ich geriethe in Gluth* (I 7 9)*?* Ἐγώ stände rhetorisch besser bei Wiederholung des gleichen Verbums (ἀσθ.). Trotz σκανδ. ist es gewiss zu eng, bei ἀσθ. nur an die „Schwachen" von I 8 10 zu denken. Auch passt dann οὐκ ἀσθενῶ nicht; denn Betheiligung an der Enthaltung von Opferfleisch wäre ein sehr matter Schluss zu der Reihe der schweren Leiden. 29 ist vielmehr Ausführung zu 28: jede Schwachheit, Sorge, Hilflosigkeit, Verletzung (σκανδ.) seiner Gemeindeglieder muss P mit durchleben.

h) **11** 30—**12** 10: Ausführung des Selbstruhms im Vergleich mit den Gegnern an den Visionen und Offenbarungen. [30] *Wenn Rühmen nöthig ist, werde ich mich der Züge meiner Schwachheit rühmen.* S. Exc. 8. [31] *Gott, der Vater des Herrn Jesus* (zu 1 3) *weiss, welcher gepriesen ist in die Ewigkeiten, dass ich nicht lüge.* Vgl. Gal 1 20. Die Betheurung passt nicht für den Vorsatz in 30, gehört also zum Folgenden. S. Exc. 6. [32] *In Damaskus bewachte der Statthalter des Königs Aretas die Stadt der Damascener, mich festzunehmen,* [33] *und durch ein Thürchen wurde ich in einem Korbe durch die* Stadt-*Mauer* hindurch- und *hinabgelassen und entfloh seinen Händen.* Besser wäre κατὰ τοῦ τείχ. (P-N 99 1); διὰ τοῦ τ. könnte man für Randerklärung zu διὰ θυρίδος halten oder umgekehrt. Bei ἐν Δαμ. dachte P als Fortsetzung wohl: ἐφρ. τὰς πύλας. **12** [1] *Mich zu rühmen ist nöthig; nicht nützlich zwar* ist es (Exc. 5), *ich werde aber kommen auf Gesichte und Offenbarungen des Herrn.* S. Exc. 4 zu 10.

1. Als Zeit, während deren Damaskus dem Nabatäerkönig Aretas IV (um 9 v. Chr. bis 40 n. Chr.) gehört habe, nimmt man vielfach dessen siegreichen Kriegszug gegen Herodes Antipas bzw. die Wirren nach des Kaisers Tiberius Tod (36—38) an. Andre Hypothesen s. bei Hgf, Einl. 224 1, Wandel, ZWL 1887, 433—443. Nach Schr [2]I 615f 618 II 85f, HbA scheint Damaskus überhaupt zwischen 34—62 n. Chr. nicht unter römischer Herrschaft, also vielleicht dem Nabatäerkönig geschenkt gewesen zu sein, da aus dieser Zeit die Münzen mit den Kaiserbildern fehlen. Wegen des Parallelberichts Act 9 23—25 s. Exc. daselbst. 2. In den Zusammenhang passt 11 32f keinesfalls als 1. Glied einer Reihe von einzelnen Zügen der ἀσθένεια, die sofort als unangemessen wieder abgebrochen würde (so Mr). Weder war sie neben 11 23—29 ohne abschwächende Wiederholungen überhaupt noch ausführbar, noch hätte sie P, wenn er sie für passend hielt, so rasch fallen lassen, noch setzt er an ihre Stelle etwas Andres; denn auch 12 1—10 will von ἀσθ. handeln. Steht aber 11 32f auf sich allein, so begreift man weder, warum es der zu ihm doch mindestens in 1. Linie gehörigen Betheurung 11 31 bedarf, noch inwiefern es einen Ruhm enthält. Nach Hfm war es in der That ein nahezu schimpfliches Fluchtmittel. Aber sich einer Schwachheit zu rühmen, die keinerlei des Rühmens werthe Kehrseite hat, ist unmöglich. Am geschicktesten Hnr: Flucht und Visionen seien in böswillig entstellter Form zu Angriffen auf P benutzt worden. Die Flucht habe man ihm als Feigheit ausgelegt, die Visionen, wie später in den pseudoclementin. Homilien XVII 14 16 18f (Exc. 7 zu 2 11), als Beweis, dass auch seine Berufung zum Apostel auf ähnlich unsichern (4 3), ja eventuell vom Satan veranstalteten Vorgängen in seinem Innern beruhen möge. Deshalb versichre er correcte Darstellung, erzähle schlicht die wirkliche Lebensgefahr, der er sich nur durch die Flucht entziehen konnte, und sage, dass seine Visionen einerseits wirkliche Offenbarungen seien, andrerseits ihm nur für sein persönliches Verhältniss zum Uebernatürlichen, nicht als Beweise für seinen Apostolat in Betracht kommen. Allein der Dinge, die zu Angriffen auf P benutzt wurden, müssen weit mehr gewesen sein; die Auswahl nur dieser beiden wäre ganz seltsam. Ja, aus 10 1 10 wissen wir, dass ganz andre dem P zur ἀσθ. angerechnet wurden. Und schon bezüglich der Visionen für sich allein ist es ganz

zweckwidrig, den Beweis, wie Hnr selbst annimmt, nur über Eine zu führen, während sie sämmtlich bemängelt waren. Sodann müsste sich P bei Hnr's Fassung vertheidigen; von Rühmen kann weder bezüglich der mit ihnen verbundenen ἀσθ. (11 30) noch auch bezüglich der 2 Ereignisse selbst die Rede sein, und Hnr spricht denn auch fortwährend vielmehr von einem „Selbstbekenntniss, das beweisen soll", von „Klarstellen", „Aufschluss", „Aufklärung" usw. Zwar sagt er auch, P wolle sich seiner ἀσθ. rühmen; diese ἀσθ. ist aber trotz der Versicherung S. 480 nicht eine mit den 2 Ereignissen verbundene, was ja bezüglich der Flucht ohnehin unmöglich ist, sondern sie liegt, gegen die deutliche Absicht von 12 7—9, auf ganz andrem Gebiet, nämlich wo P im Zusammenhang mit seinem Amte irgend schwach war. Auch die letzte Vertheidigung von 11 32f im Zusammenhang ist also gänzlich abzuweisen, und selbst Umstellung von 30f und 32f würde nichts helfen. 3. Ohne Rücksicht auf 11 32f ergiebt sich als Zweck des P, sich noch weiter unter der Maske eines Narren zu rühmen, da er hiermit erst 12 11 abschliesst. Ἐὰν—ἐρῶ 12 6 steht dem nicht entgegen, da hier ἄφρων ganz anders gebraucht ist. Es führt nur darauf, dass nach φείδ. κτλ. 12 6 wie nach 10 7 die Beweisstücke bei aller Narrheit, die in ihrer Geltendmachung liegt, den Kor doch unbedingt augenfällig sein sollen. Und doch konnte P seine höchsten Begnadigungen nicht übergehen, wenn er die ganze Geringwerthigkeit seiner Gegner in's Licht stellen wollte. Er war in einer schwierigen Lage. Gerade sein Heiligstes konnte man ihm in den Staub ziehen, ja man hatte, so weit man es kannte, dies sicher schon gethan (12 6 I 9 1). So greift er denn die damit verbundenen ἀσθ. heraus und nennt sie als Gegenstand des Rühmens. Dies konnte er mit Wahrheit wegen ἡ γάρ κτλ. 12 9f. Dass er aber auf das Rühmen der Gesichte selbst durchaus nicht verzichtet, tritt 12 5 klar hervor; denn die Scheidung zwischen τοῦ τοιούτου und ἐμαυτοῦ ist ja ganz künstlich. Bei ἀσθ. dachten nun aber die Kor fast unvermeidlich an die, welche sie an P selbst gesehen (10 1 10), und es ist nur dasselbe Verfahren wie 10 2—6 9 11, wenn P auch hier das, was ihn in den Augen der Kor herabsetzt, möglichst in's Gegentheil zu wenden sucht. Auch der plötzliche Uebergang zu ἀσθ. (s. u. 8) macht es wahrscheinlich, dass die ihm in K zugestossene Energielosigkeit mit den körperlichen Folgen seiner Visionen zusammenhing (IX 2, Exc. 5a zu 10). Dass er statt der Mehrzahl von ὀπτ. und ἀποκαλ. nur Eine besonders hervorragende ausführt, ist bei dieser Fassung völlig gerechtfertigt. 4. Sehr begreiflich aber ist es, dass ein Leser der ältesten Zeit die 11 30 angekündigte ἀσθ. bei den ὀπτ. und ἀποκαλ. nicht entdeckte und deshalb ein Beispiel von ἀσθ. in 11 32f hinzufügte. So Michelsen, ThT 1873, 424—427 und unabhängig von ihm Hst, ZwTh 1874, 388—406; dann Rovers, ZwTh 1881, 404 und Blj. Hnr's Gegengründe haben wenig Gewicht. Die Geschichtlichkeit der Notiz braucht nicht bezweifelt zu werden. Hgf vermuthet ZwTh 1888, 200 1, dass sie aus dem Zwischenbriefe des P entlehnt sei. 5. Für die Ausscheidung von 11 32f spricht auch die Schwierigkeit, für 12 1ab einen Sinn, ja einen irgend wahrscheinlichen Text zu finden. Εἰ vor καυχ. steht nur in f vg ℵc u. a.; aber bei guten Zeugen findet sich δέ oder δή statt δεῖ, συμφέρει statt συμφέρον, statt μέν nichts oder μοί, γάρ statt δέ hinter ἐλ., nur in B δὲ καί. Das Bequemste wäre δή . . μοί . . δέ, wofür aber Tdf gerade keinen Zeugen aufführt. Auch ist δή (zu I 3 10) gewiss Erleichterung, obgleich an sich auch δεῖ aus 11 30 eingedrungen sein könnte. In dem oben übersetzten bezeugtesten Texte lässt sich aber συμφέρον neben δεῖ nicht einmal gut = συμφ. ἐστίν, sondern fast nur als Apposition zu καυχ. fassen. Und auf συμφ. μέν müsste etwa folgen: ἀναγκαῖον δέ (s. bei Man), was aber nur Rückkehr zu δεῖ wäre. Erst hiernach wäre ἐλ. δέ oder vielmehr ἐλ. οὖν möglich. Einfacher als solche Conjecturen ist Hst's Streichung von 12 1ab. Der Thatbestand beweist nur, wie viele Versuche nöthig waren, um 11 32f in den Zusammenhang einzufügen. S. noch 8 am E. 6. Auch 11 31 passt erst, wenn unmittelbar 12 1c ἐλ. γάρ, was demnach wohl ursprünglich ist, oder auch 12 2 folgt. So uncontrolirbare Dinge bedurften wirklich einer Betheurung. Und εὐλογ. 11 31 ist sinnvoll, wenn das zu Betheuernde zugleich einen grossen Segen für P enthält. 7. Michelsen streicht 12 1 ganz (und 7a; s. dort), und Blj billigt dies speciell deshalb, weil P nur von Einem Gesicht rede (aber s. o. 3) und sich nur seiner Schwachheit, nicht auch seiner Vision(en) rühmen wolle. Dabei bleibt aber das Ineinander beider ausser Betracht, und so

ist die Forderung, dann auch noch 12 2—5 zu streichen, gegen Blj im Recht; nicht auch gegen Michelsen, noch weniger gegen Hst. 8. 11 30 ist sonach Ankündigung von 12 1c—10 (oder 12 2—10). Dies ergiebt sich auch ganz abgesehen von Obigem (s. 3) aus seiner Wiederaufnahme 12 5 9. An sich könnte 11 30 als Zusammenfassung von 22—29 erscheinen. Es passt aber zu 22 überhaupt nicht und zu 23—29 insofern nicht recht, als die hier genannten Leiden nur uneigentlich ἀσθ. heissen würden und in ihrer Ueberwindung vielmehr die Stärke des P zu Tage kommt. Freilich kann das Asyndeton keinen neuen Abschnitt beginnen (Exc. zu I Th 4 6), zumal da 11 23—29 nichts als ein καυχᾶσθαι sind. Entweder also fasst P, speciell an ἀσθενῶ 29 oder, was sachlich besser passt, an 10 10 anknüpfend, 11 23—29 als ἀσθένεια, wodurch aber für 12 1—10 der ihm doch deutlich aufgeprägte Charakter der Neuheit gegenüber 11 22—29 geleugnet würde, der auch durch die nur recapitulirende Aufführung der ἀσθ. in 12 10 neben den Begriffen aus 11 23—29 nicht aufgehoben wird. Oder 11 30 will etwas Neues einführen; dann fehlt aber jeder Zusammenhang mit 11 29, was Hst und Hnr nicht beachten. Es sei daher wenigstens darauf hingewiesen, dass als Uebergang vor 11 30 nicht schlecht die in 12 1ab gestrichenen Worte passen würden: καυχᾶσθαι δὲ (oder δή) οὐ συμφέρον μοι.

12 2 *Ich weiss einen Menschen in Christus vor 14 Jahren — ob im Leibe, weiss ich nicht, ob ausser dem Leibe, weiss ich nicht, Gott weiss* es — *wie der Betreffende* (zu I 16 16) *entrückt wurde* (I Th 4 17 Act 8 39) *bis zum dritten Himmel* (den Artikel bedürfen Ordinalzahlen nach Win 119 nicht). 3 *Und ich weiss von dem betreffenden Menschen — ob* er *im Leibe oder ohne den Leib* war, *weiss ich nicht, Gott weiss* es — 4 *dass er entrückt wurde in das Paradies und unaussprechbare Worte hörte, die zu reden einem Menschen nicht erlaubt* ist. 2. Absichtlich sagt P möglichst farblos: einen Christen, deutet aber doch zugleich enge Gemeinschaft (ἐν) mit Christus an. 5 *Zu Gunsten des Betreffenden werde* (nicht: *könnte,* wofür Hnr ohne Recht Win 262 citirt) *ich mich rühmen, zu Gunsten meiner selbst aber werde ich mich nicht rühmen ausser meiner Schwachheiten.* Ἐν: zu II Th 1 4. Τοῦ τοιούτου ist, da es nicht ebenfalls ἐν vor sich hat, sondern dem ἐμαυτοῦ gegenübersteht, Masc. wie 2 f. Deshalb heisst auch ὑπέρ nicht: *betreffs.* Zur Sache s. Exc. 3 zu 1. 6 *Denn falls ich mich* andrer Dinge als der ἀσθ. *rühmen will, werde ich nicht ein Narr sein, denn Wahrheit werde ich reden; ich halte aber zurück* (jedoch nicht etwa aus *Schonung* für die Kor), *damit nicht Jemand in Bezug auf mich* etwas *taxirt über das hinaus, als was er mich sieht oder* was er *von mir hört.* Das 1. γάρ wird verständlich, sobald man *zwar* zu 6b hinzudenkt, wozu δέ 6d das Recht giebt. Ἄφρων hier nur im Gegensatz zu ἀληθ. λέγων. Anders 11 1 16d 17 21 12 11; s. zu 11 23. Nach Blj ist μέ von einem Leser eingeschaltet, der nicht sah, dass ἐξ ἐμοῦ zeugmatisch mit zu βλέπει gehört, was eigentlich ἐν ἐμοί erfordert. Ist τὶ hinter ἀκούει zu lesen, so heisst es wohl nicht: *in irgend einer Beziehung,* sondern ist die bekannte nichtrelative Fortführung eines Relativsatzes bei veränderter Construction nach Kn § 561, 1, Kg § 60, 6 2, oder Einmischung einer Construction: εἰ ἀκ. τι. 7 *Und damit ich mich wegen der Ausserordentlichkeit der Offenbarungen nicht überhebe, ist mir ein Dorn für das Fleisch gegeben worden, ein Satansengel, damit er mich mit Fäusten schlage (damit ich mich nicht überhebe).* Ist mit ℵABFG g διό vor dem 1. ἵνα zu lesen, so gehören die ersten 5 Worte doch nicht zu 5, da sie nicht nur nach der Parenthese, die 6 dann bilden würde, unerträglich nachhinken, sondern auch 5bc geradezu aufheben würden, weshalb Michelsen und Blj sie streichen (vgl. Exc. 7 zu 1). Aber auch zu 6, wobei καί = *auch* (so Hnr, Wzs im NT), passen sie wenig. Ihre Vor-

anstellung vor ἵνα ist nicht schwierig (zu I 6 4), wenn διό wegfällt, was wegen Verkennung dieser Wortstellung eingeschoben sein kann. W-H im Appendix halten διό fest, vermuthen aber eine tiefer gehende Textverderbniss. Σκόλοψ = *Dorn* nach Ez 28 24 Hos 2 8 bzw. 6 JSir 43 19 und besonders Num 33 55, vgl. Ps 32 4. Ein *Pfahl* wäre hier unvorstellbar. Σάρξ wie I 7 28 ohne jede Rücksicht auf Sündhaftigkeit. Nicht: *ein Dorn .. als Satansengel,* da der Dorn nicht κολαφίζει. Aber auch kaum: *als Dorn .. ein S.,* da dies nicht leicht zu verstehen war. Die Lesart σατᾶν (I Reg 11 14) ist Genetiv so gut wie σατανᾶ. S. Mt 25 41 Apk 12 7 9 Barn. 18 1, während der Satan als Herrscher im NT nie selbst ἄγγ. heisst. [8] *Betreffs dessen* (Masc.) *bat ich drei Mal den Herrn* Christus (9), *dass er von mir abstehen möchte.* [9] *Und er hat mir gesagt* (Perf., weil noch jetzt giltig): *es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft kommt zur vollen Entfaltung an Schwachheit,* d. h. wo das Medium, durch das sie zu wirken hat, schwach ist und ihre Entfaltung zunächst hemmt. Ohne das (minder bezeugte) μοῦ hinter δύν. ist der Satz ein allgemeiner. Da der Bescheid in directer Rede angeführt wird, hat ihn P wohl selbst in einer ἀποκάλ. vernommen. *Mit der grössten Freude werde ich mich daher,* statt um Befreiung zu bitten, *meiner Schwachheiten* (zu II Th 1 4) *vielmehr rühmen, damit auf mich* herabkomme und in mir *Wohnung mache* (5 1 Joh 1 14) *die Kraft Christi.* [10] *Deshalb habe ich Gefallen an* (Hebraismus wie Mt 3 17 nach II Sam 22 20 u. a.) *Schwachheiten, an Misshandlungen, an Nöthen, an Verfolgungen und Bedrängnissen* (6 4), *im Interesse Christi,* nämlich ἵνα ἐπισκ. 9; also gehört ὑπὲρ Χρ. wohl zu εὐδοκῶ. *Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark,* weil das, was Christi Kraft durch mich wirkt, im Contrast zu meiner Schwachheit einen desto mächtigern Eindruck hervorruft. In ὕβρ., ἀνάγκ., διωγμ., στενοχωρ. zieht P unvermerkt neben dem mit seinen Visionen verbundenen Leiden (Exc. 5 a) auch alle seine sonstigen Leiden herein.

1. Das Ereigniss 2—4 fällt in's Jahr 43 oder 44 (s. o. S. 3), ist also nicht mit dem bei der Bekehrung des P identisch, was Michelsen, ThT 1873, 427—429 nur dadurch erreicht, dass er Gal 2 1 δεκα streicht und somit die Bekehrung 7 Jahre vor dem Apostelconvent (vgl. Gal 1 18), also 44 ansetzt. Nur nach Wieseler's Chronologie des apost. Zeitalters (162—175, dazu: Galaterbrief 591—600) könnte es mit dem in Act 22 17—21 zusammenfallen. Nach Andern fand es im Tempel bei der (laut Gal 2 1 unhistorischen) Reise Act 11 30 12 25 statt; nach Hnr bei Mr [7] „in der Zeit, in welcher dem P [9 bzw. 6 Jahre nach seiner Bekehrung; aber s. Exc. 2 zu 5 16] seine Bestimmung zum Heidenapostel zur Gewissheit wurde"; ebenso nach der Vergewaltigung der nt. Angaben bei Stn, P 114—116 (—144). Man hat aber weder Recht noch auch nur Anlass, es um jeden Preis an einen uns bekannten Wendepunkt im Leben des P zu knüpfen, da es mit seinen Körperzuständen zusammenhing. S. u. 5. 2. Wegen οὐκ οἶδα muss das Ereigniss dem P unter völliger Bewusstlosigkeit über seinen Zustand, die jedoch eine Erinnerung über seine Eindrücke übrig liess, und ohne Zeugen, die ihn aufklären konnten, begegnet sein. Entrückung im Leibe, wie sie z. B. Iren. V 5 1 von Henoch und Elias berichtet, hält P für ebenso möglich wie die z. B. von Philo I 626 am A. bei Moses während der 40 Tage auf dem Sinai angenommene und von Weber 222 belegte, von Hnr auch aus dem heidnischen Glauben nachgewiesene zeitweilige Trennung der Seele vom Leibe, und letztere nicht etwa deswegen für wahrscheinlicher, weil nach ἐκτός und χωρίς der Artikel steht (so Hnr). Uebrigens bilden ἐκτός und χωρίς mit σώμ. keine so geläufigen Formeln, die des Artikels entbehren könnten, wie ἐν σώμ. Gegen I 15 50 verstösst Entrückung im Leibe nicht, da sie nur momentan ist. 3. Wegen der einheitlichen Zeitangabe ist nur Ein Ereigniss gemeint; wegen καί 3 aber ist 3f ein 2. Act davon.

Gewöhnlich zählten die Juden 7, vereinzelt 2 Himmel, und da sie das Paradies ausser auf und unter der Erde nach der durchschlagendsten Betrachtung ebenfalls im Himmel suchten, darf man es in einem der über dem dritten gelegenen Himmel um so mehr vermuthen, als 3f gewiss eine Steigerung bringen soll und der 3. Himmel bei vielen Rabbinen mit nichts Höherem als den Wolken gleichgesetzt wird. Reiches Material s. bei Thilo, Codex apocryphus NTi I 748—768, Gfrörer, Jahrh. des Heils II 35—50, Weber 197f 330—333, Hahn, Theol. des NT I 246—249, Wet(t)stein im NT zu Lc 23 43, Schöttgen, Horae hebr. [I] zu II 12 2—4 und Apk 2 7, Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II 295—322, BL unter „Paradies", Klp. Vgl. auch Eph 4 10 Hbr 4 14 9 11. 4. Als das, was ihm kund ward, erwähnt P nur die ἄρρητα ῥήματα 4, die er übrigens laut ἐξόν recht wohl hätte aussprechen können, wenn nicht ihre Unverständlichkeit für Uneingeweihte nach dem Grundsatz I 14 2—4 28 oder die Gefahr der Profanation es verwehrte; ἄρρ. belegt Hnr aus dem griechischen Mysterienwesen. Vgl. zu I 13 1. Wegen ὀπτασίαι 1, woneben ἀποκαλ. das dem (innern) Ohre, nur in weit ekstatischerem Zustand als nach Exc. 1 zu I 14 40 Vernehmbare bezeichnen wird, ist es nun aber wahrscheinlich, dass P auch eine Erscheinung für das (innere) Auge hatte, nach Exc. 5b zu 4 6 vielleicht eine Christusvision (nach 12 6 drückt er sich ja sehr zurückhaltend aus). Trotzdem wird κυρ. 1 Christus als Urheber der ὀπτ. und ἀποκαλ., nicht als Object bezeichnen, was zu ἀποκαλ. nicht passt.

5 a) Mit dem Dorn für das Fleisch sind nicht geistliche Anfechtungen des Teufels, weder Eingebung gotteslästerlicher Gedanken oder Gewissensbisse noch Reizungen zur Unzucht gemeint. Denn der Dorn bewirkt einen körperlichen Schmerz, und das Ganze führt P zur Erkenntniss der göttlichen Gnade. Die nach 11 13—15 vom Satan veranstalteten Anfeindungen durch seine Gegner und sonstige Widerwärtigkeiten seines Berufs sind es deshalb nicht, weil es ein ganz eigenartiges Leiden sein muss, während P um gänzliche Abwendung der mit seinem Amte überhaupt verbundenen Beschwerden nie so dringend gebeten haben würde. Also ist es eine leibliche Krankheit mit heftigen Schmerzen. P leidet noch jetzt an ihr (9). Aber sie ist nicht sowohl chronisch als periodisch. Denn wenn 7ᵃ Sinn haben soll, muss sie an die jedesmaligen ὀπτ. und ἀποκαλ. geknüpft sein. Die hochgradige, zur Bewusstlosigkeit über den eignen Zustand führende (s. o. 2) Erregung des Nervensystems hatte also zur Kehrseite Erschütterungen des Körpers, die P auf Faustschläge eines Satansengels zurückführen konnte. Darin liegt zwar noch nicht das, was der Volksglaube als Besessenheit bezeichnete, wohl aber das Unheimliche, Gewaltthätige und Unwiderstehliche der Erscheinungen. b) Dies wie das Visionäre findet sich bei den Epileptikern, wie Kk, Beitr. 47—125 und schon ZwTh 1873, 238—244 mit den überraschendsten Belegen aus Alterthum und Neuzeit bewiesen hat, bezüglich der Visionen speciell Beitr. 103—107; bezüglich der körperlichen Vorgänge vgl. Mc 9 14—29. Besonders stützt er sich auf ἐξεπτύσατε Gal 4 14, da das Ausspeien gerade vor Epileptikern zur Vermeidung der Ansteckung oder des Einflusses der in ihnen geglaubten Dämonen so üblich war, dass morbus despui suetus geradezu Name für Epilepsie ist (Beitr. 75—91), und auf Gal 4 15, sofern durch sie die Augen sehr geschädigt wurden, wie die alten Aerzte berichten (Beitr. 99—103, vgl. Act 9 8f). Auch wissen sie, dass die Epileptiker vor einem Anfall die Einsamkeit suchen (107f; vgl. oben 2), und schreiben einem solchen dreitägiges Fasten wie Act 9 9 und Scheeren des Haupthaares vor, weshalb Kk 112—115 die so räthselhafte Notiz Act 18 18 als richtige, nur durch εἶχεν εὐχήν falsch gedeutete Erinnerung an einen Anfall des P in Kenchreä fassen möchte, wobei Phöbe nach Rm 16 1f sich seiner annahm. c) Nachdem schon Werner Ziegler, Theol. Abhandlungen II (1804) 127 1, Ew, Hst, PPt 28—32 85—87 395 1 sich für epileptische Zufälle erklärt hatten, sind neben Andern auch Klp und Hfm nicht davor zurückgeschreckt. Hnr, der alle Prämissen zugiebt, möchte nicht nur S. 514f die Erscheinung bei der Bekehrung des P von den ὀπτ. in II 12 so schroff wie möglich trennen, sondern er leugnet S. 519f auch, dass P ein Epileptiker war, weiss aber dafür nichts anzuführen, als dass „die Verzückung [als ob 12 1 nicht der Plural stände] nicht die Folge dauernder Krankheitserscheinungen, sondern ein einmaliger ausserordentlicher Vorgang" war, der σκόλοψ ein „sich wiederholendes Leiden,

das ihm jedoch weder die Klarheit seines Selbstbewusstseins noch die Freudigkeit und Kraft zum Wirken lähmt". Richtig ist hieran, dass die Anfälle nicht zu häufig aufgetreten sein können und jedenfalls die geistige Gesundheit des P für die Zwischenzeiten nicht alterirten, und dass man von P als Epileptiker nicht das Schreckbild zeichnen darf, das nur Hnr (nach [Pseudo-?] Hippokrates περὶ ἱρῆς νούσου) malt, um an P Epilepsie überhaupt als unmöglich erscheinen zu lassen. Kk hat S. 117—125 eine stattliche Reihe mit Epilepsie behafteter hervorragender Männer aufgezählt, aus der nur Cäsar, Peter d. Gr., Napoleon I und Papst Pius IX hervorgehoben seien. Cäsar war τοῖς ἐπιληπτικοῖς ἔνοχος vermöge seines σύνηθες νόσημα nach Plutarch 17 53 60; Sueton 45 weiss von 2 Anfällen inter res agendas. Jedenfalls spricht man bei P zur Vermeidung von Missverständnissen besser nur von epileptischen Zufällen. Ja, auch andre Erklärungsgründe bleiben offen, wenn dies nur nicht zur Abschwächung der Thatsachen benutzt wird (so neustens auch Hk, TU VIII 4, 93f). Epilepsie ist aber desto wahrscheinlicher, je weniger sicher zu der auch I 14 18 bezeugten ekstatischen Anlage solche körperliche Leiden gehören und je mehr das als Hysterie bekannte Nervenleiden, dessen Anfälle von den epileptischen manchmal nicht zu unterscheiden sind, bei Männern selten vorkommt, dann aber auch die Thatkraft stetig lähmt. Vgl. aus Ideler, Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns 1848—1850 z. B. I 30 271f 276. 6. Je rückhaltloser aber zugegeben werden muss, dass P den Anfällen ohnmächtig und in einer Abscheu erregenden Weise unterlag und sich über den Ursprung der ihn beseligenden Gesichte im Irrthum befand, desto nachdrücklicher ist zu betonen, dass die Gedanken, die seinem Innern so entgegentraten, an religiösem Werthe in nichts hinter den Erkenntnissen seines klaren Bewusstseins zurückstanden. Von letzteren sind ja die Gesichte nach unbedingt sicherer Beobachtung aller Psychologen und Aerzte lediglich eine Abspiegelung. Dazu kommt, dass diese Erlebnisse ihm gerade Veranlassung wurden, seine Religiosität in einer Weise zu entfalten, die einem so furchtbar niederbeugenden Geschick gegenüber nur um so erhabener ist. Obwohl als Werk eines Satansengels betrachtet er die Plage doch als eine von Gott verhängte; denn an ihn richtet sich sein Gebet, und vom Satan hätte er ἐδόθη ohne Zusatz gar nicht gesagt. Vgl. Exc. zu I 10 13. Ob er bei 3 verschiedenen Anfällen oder bei Einem 3 Mal um Abwendung gebeten, bleibt ungewiss; gewiss ist, dass er es nicht mehr that, als er die Antwort seines Herrn vernommen; gewiss ist, dass er zu der Betrachtung der Gnade hindurchdrang, die den nt. Wiederhall des religiösesten Wortes des AT, Ps 73 25f, bildet, und dass er nur um so kraftvoller sein Werk von neuem in Angriff nahm. S. noch XVIII 4b am E. und Phl 4 13.

i) 12 11f: Ausführung des Selbstruhms im Vergleich mit den Gegnern an den von einem Apostel zu erwartenden Wunderthaten. Sie mussten noch zur Sprache kommen, obgleich P schon abbrechen will: [11] *Ich bin ein Narr geworden; ihr habt mich gezwungen* (zu 11 23 und vor 11 1). *Denn ich musste von euch empfohlen werden; denn in nichts stand ich,* als ich bei euch war (deshalb der Aorist; anders 11 5), *den übergrossen Aposteln nach, wenn ich* vor Gottes Augen *auch nichts bin* (I 15 9f). [12] *Die Zeichen* (betont wegen μέν, s. Exc. 1 c) *des Apostels wurden gewirkt* (Passiv, weil P selbst οὐδέν ἐστιν) *unter euch in aller Ausdauer mit Zeichen sowohl als Wundern und Kraftwirkungen.* Vor σημείοις ist kein ἐν zu lesen; ὑπομονή gehört also nicht zu den σημ. τοῦ ἀποστ., obgleich dies ein weiterer Begriff ist als das 2. σημ. Letzteres bezeichnet die Wunder nach ihrem göttlichen Zweck, τέρατα ebendieselben nach ihrer Abweichung vom Gewöhnlichen, δυνάμεις nach ihrem Ursprung. Σημ. und τέρ. sind sehr oft verbunden auf Grund z. B. von Ex 7 3; mit δυν. nur noch Act 2 22 Hbr 2 4 (II Th 2 9). Gemeint sind wegen δυν. die Charismen in Exc. 1a zu I 12 11.

1. Rovers, Heeft P zich . . op wonderen beroepen, Amsterdam 1870, und in ThT 1870,

606—620, sowie Blj erklären 11de 12 für unächt. Bezüglich des Zusammenhangs scheint sich a) zwar 13 gut an 11c anzuschliessen. Aber gegenüber dem in 11ab angedeuteten Selbstruhm ist 11c nur auf ὑμῶν ein Ton gerechtfertigt; der Ton auf ἐγώ würde sich ohne 11d nur dann erklären, wenn der von P gemissbilligte Thatbestand der wäre, dass die Kor von ihm hatten empfohlen werden müssen. Also hat ἐγώ den Ton nur im Vorausblick auf 11d, sofern von den Kor statt des P die ὑπ. ἀπόστ. hochgeschätzt worden sind. Deren Erwähnung passt auch deshalb, weil sie es sind, vor denen die Kor den P hätten rühmen müssen. Eben darum sind es übrigens nicht die Urapostel. S. VII 3. b) Αὐτὸς ἐγώ 13 (vgl. Exc. 2f vor 10 1) könnte aus Vorsicht stehen, wenn die Gehilfen des P von den Kor Unterhalt genommen hätten, was aber durch 18 ausgeschlossen ist. Stellt es den P in Gegensatz zu den ὑπ. ἀπ., so setzt es 11d voraus, und auch aus diesem Grunde wären die ὑπ. ἀπ. in K zu suchen. Doch αὐτός kann hier den P nur von etwas scheiden, was an sich mit einigem Rechte mit ihm zusammengefasst werden könnte. Also wird es den σημ. τοῦ ἀπ. gegenüberstehen und setzt dann 12 voraus. Zugleich erklärt es das μέν (s. c). c) Γάρ 13 passt allerdings nicht ohne weiteres zu 12; es könnte οὖν stehen. Aber es schwebt jedenfalls noch 11d vor, wozu 12 wegen des Asyndeton ja nur eine Ausführung sein will. Μέν deutet zunächst darauf, dass sie unvollendet ist (zu I 6 7). Dies verbarg sich dem P beim Dictiren vielleicht deshalb, weil er am Schluss von 12 doch eine Mehrzahl von Begriffen aufgezählt hatte. So konnte ihm schon jetzt der zu 11d zurückkehrende Gedanke vorschweben: alles zu Erwartende ist gethan worden. Dieses Umfassende, wozu γάρ 13 ohne Frage bestens passt, liegt übrigens schon in τὰ σημ. τοῦ ἀπ., wenn μέν nicht sagt, dass daneben noch Andres zu nennen wäre, sondern ohne zu ergänzendes δέ = *fürwahr* steht (zu 11 4 k), oder wenn es die Ergänzung fordert: *ihr aber habt sie missachtet.* So Hgf, ZwTh 1871, 602 (freilich erwartet man, dass γάρ in 13 diese Ergänzung, nicht 12 selbst begründet; ein 2. Zwischengedanke: *und zwar mit Unrecht,* welchen γάρ begründe, ist doch bedenklich). Oder der Satz war ursprünglich so angelegt: Die Zeichen des Apostels sind . . gethan worden, ich selbst aber habe usw. Für αὐτὸς ἐγώ passt dies am besten (s. b); zur Erklärung des γάρ aber muss man das obige Zurückgehen auf 11d dazunehmen, und beide Gedankenreihen durchkreuzen sich. Ist 11d nicht zu entbehren und 11e mit ihm keineswegs in Widerspruch, 12a aber durch den Gegensatz zu αὐτὸς ἐγώ und obendrein durch μέν selbst gesichert, das in einem Einschiebsel sicher fehlen würde, so lässt sich 2. nur noch σημ. τε καὶ τέρ. καὶ δυν. ausscheiden. So Scholten, Het paulin. evangelie 464 1 (Leiden 1870; in der deutschen Bearbeitung fehlt der ganze Abschnitt) und ThT 1876, 25f; vgl. schon Matthes, De nieuwe richting 2 203 laut ThT 1870, 335 608 2. a) Schwierig ist in der That der zweifache Sinn von σημ., der Anschein, dass die σημ. τοῦ ἀπ. gegen 3 2f I 9 1f (2 4?) lediglich in Wundern beständen, welchen Hfm durch die Uebersetzung *unter Wundern* usw. nur bei der schlechten Lesart ἐν σημ. vermeiden kann, und die Frage, wie zu den Wundern *Ausdauer* nöthig oder anwendbar ist. b) An sich aber hat die Berufung auf Wunder nichts Bedenkliches. Allerdings kommt sie bei P nur noch an der angezweifelten Stelle Rm 15 19 vor, wo Matthes, Scholten und Blj wenigstens die 5 ersten Worte streichen, und P stützt seine Apostelvollmacht sonst immer auf Berufung (1 1 I 1 1 9 1 Gal 1 1 Rm 1 1) und Missionserfolge (zu 10 7b—e). Allein da er nach I 12 8—11 28 Gal 3 5 die Charismen in der Gemeinde zahlreich verbreitet und nach I 2 10—16 7 40 sich selbst in besondrem Maasse im Besitz des Geistes weiss, wie er denn nach I 14 18 im Zungenreden Alle übertrifft, so ist es nur naturgemäss, wenn er von einem Apostel eine hohe Entwickelung der Charismen verlangt (dass nur Apostel Wunder thun können, wäre ihm freilich nach I 12 7—11 28—30 unannehmbar; vgl. VII 3 am E.). Hier kommt hinzu, dass der Begriff eines Apostels von den Gegnern aufgestellt und P gezwungen war, ihn zum Nachtheil seiner Vergleichbarkeit mit diesen ausdrücklich abzulehnen, wenn er ihn nicht acceptiren konnte. Dass er dies aber konnte, zeigt nicht nur Exc. 2 zu I 5 5, sondern auch die ebenso unanfechtbare wie durchsichtige, für die Entstehung des nt. Wunderglaubens geradezu classische Erzählung Act 20 7—12 sowie die ebenfalls aus der Wirquelle (zu Act I 4) stammende in Act 28 1—10. Auch erscheint in den pseudoclementin. Recognitionen und Homilien der

Magier Simon (s. Exc. 7 zu 2 11, Exc. zu Act 8 25 und besonders BL), unter dessen Maske hier P bekämpft wird, stark als Wunderthäter, z. B. Hom. II 32; dass ihm II 33f segenbringende Wunder abgesprochen werden, beweist nur die ihm feindselige Tendenz des Schriftstellers. Noch Justin um 150 berichtet apol. II 6, dial. 30 35 39 76 je am E., 85 am A. zahlreiche Dämonenaustreibungen, Heilungen und δυνάμεις aus seiner Gegenwart, ebenso Tert., apol. 23 um 200 und Euseb., KG III 37 3 für die nachapost. Periode.

k) **12** 13—15: Erneute Betonung des Grundsatzes, von den Gemeinden Achaja's keinen Unterhalt zu nehmen, hervorgerufen wie 11 7—15 durch die Vergleichung mit den ὑπ. ἀπόστ. 12 11, und ironisch beginnend: [13]*Denn* (Exc. 1c zu 12) *was ist es, worin ihr benachtheiligt worden seid über die übrigen Gemeinden hinaus, auser dass ich selbst* (Exc. 1bc zu 12) *euch nicht zur Last gelegen habe? Verzeiht mir dieses Unrecht!* Ἡσσ. ὑπέρ nicht so, als ob auch die übrigen Gemeinden „benachtheiligt" (Exc. 5 zu 11 12) worden wären. [14]*Siehe, zum 3. Mal jetzt bin ich zu euch zu kommen bereit* (Exc. 1 3 zu 13 2) *und werde* euch *nicht zur Last liegen; denn nicht suche ich das Eure* (I 9 11), *sondern euch,* d. h. nach 15 eure Seelen, um sie zum Heil zu führen (11 2 I 9 19—22). *Denn nicht sind die Kinder verpflichtet, den Aeltern Schätze zu verschaffen, sondern die Aeltern* (I 4 15 Gal 4 19) *den Kindern.* Unpassend wäre: *zu sammeln,* da der Lebensunterhalt zur sofortigen Benutzung dargeboten wird und auch die apost. Thätigkeit kein *Aufspeichern* für die ewige Seligkeit ist. Den Gedanken von I 9 4—12[b] 13f lässt P hier mit grosser Zartheit bei Seite. [15]*Ich aber,* um vom Allgemeinen die Anwendung auf mich speciell zu machen, *werde mit der grössten Freude* meinen eignen Besitz bzw. Erwerb *darangeben und mich* selbst (von Gott) *ganz* (ἐκ-) *darangeben lassen zu Gunsten* des Heils *eurer Seelen.* Phl 2 17, vgl. Rm 9 3. Einen ähnlichen, die Bedeutsamkeit der Sache in ein überraschendes Licht setzenden Uebergang zum Passiv s. I 8 3 Gal 4 9. *Wenn ich in höherem Maasse euch* als andre Gemeinden *liebe,* indem ich gerade von euch keinen Unterhalt fordre, *werde ich* dann *weniger geliebt?* Der Gedanke an die andern Gemeinden wie 11 8 11 liegt nicht sehr nahe, wäre aber nur dann entbehrlich, wenn gesagt wäre: je (mehr) . . desto (weniger). Dass die Satzverbindung *nun aber* fehlt, ist sehr wirksam. Als Schluss erwartet man: *verdiene ich dann weniger geliebt zu werden?* Aber es ist äusserst zart, das Factum nicht als ausgemacht hinzustellen. Doch ausser ℵ*A sah cop lesen alle Zeugen ἀγαπῶν. Dann ist εἰ — ἀγαπῶμαι directe (Win 474) oder von einem οὐκ οἶδα abhängig zu denkende indirecte Frage: *ob ich wohl, indem ich euch mehr liebe, weniger geliebt werde?* Weit weniger leicht kann es sich, wenn man nicht das sehr bestechende, jedoch in ℵ*ABFG sah cop fehlende καί hinter εἰ hinzunimmt, an 15[a] anschliessen: *wenn ich (auch), obgleich ich euch mehr liebe, weniger geliebt werde,* vollends nicht, wenn zum Fehlen des καί bei Mr-Hnr 1883 wir 1890 gegen Hnr von 1887 wie gegen Mr von 1870, obendrein ohne irgendwo besprochen zu werden, die Lesart ἀγαπῶ hinzukommt: *wenn ich euch mehr liebe, weniger geliebt werde.*

l) **12** 16—18: Abweisung des Vorwurfs, sich Collectengelder angeeignet zu haben. [16]*Doch es sei: ich bin euch nicht beschwerlich gefallen; aber da ich ein Schurke bin, habe ich euch mit List gefangen* (11 20). 12 16[cd] sind aus dem Sinne der Kor gesprochen, als ob ἐρεῖτε ὅτι vorherginge; also dem 1. Anschein nach auch 16[ab]. Dass P dann etwa schreiben musste: ἀλλ' ἐρεῖτε· ἔστω, σὺ οὐ κατεβάρησας ἡμᾶς, ἀλλὰ .. ἔλαβες, durfte Hfm nicht fordern,

da man sofort fühlt, dass man zu ergänzen hat: *nach eurer Meinung.* Freilich passst dies doch erst zu 16cd. Denn mit ἔστω lässt man eine Behauptung fallen. Aber so wenig wie P hatten die Kor behauptet, dass er ihnen zur Last gefallen sei; das Gegentheil war vielmehr beiderseits zugestanden. Was die Kor behauptet hatten, könnte, da die Leugnung seines Apostelrechts dem Zusammenhang ganz fremd ist, nach 11 11 12 15 13 ἡσσ. darin bestehen, dass er sie durch Ablehnung des Unterhalts verletzt habe. Dies würde zu ἔστω passen: *doch es sei, sagt ihr; ihr gebt zu, ich habe euch nicht verletzt.* Allein wenn auch κατεβ. = *verletzen* sein könnte, so passt doch 13—15 16cd dazu absolut nicht und beweist vielmehr, dass κατεβ. = κατενάρκ. 13. Berechtigt war also HFM's Versuch, zu deuten: *Doch es sei,* dass ich weniger geliebt werde; *ich* jedenfalls *habe euch nicht zur Last gelegen. Aber als ein schlauer Mann habe ich euch* nach eurer Meinung *mit List zu fassen gekriegt.* Allein dieser Gedankengang ist recht springend, und ἔστω geht um so wahrscheinlicher auf den Hauptgedanken von 13—15, als dieser in 16b sofort wieder erscheint. Richtig ist aber doch, dass 16a aus des P Sinn gesagt und 16b nicht Ausführung dazu ist, also eine grössere Interpunction vor sich hat: *Doch es sei,* ich vertheidige meine Ablehnung nicht weiter; es ist ja Thatsache, *ich habe euch nicht zur Last gelegen,* und ihr betreitet dies nicht; *aber* usw. Logisch nicht genau ist freilich auch ἐγώ, dessen Gegensatz erst jenseits 16cd folgt und höchstens in δόλῳ angedeutet ist, sofern die List darin bestand, die Ausbeutung durch Gehilfen besorgen zu lassen. 17 *Habe ich etwa einen derer, die ich zu euch gesandt habe, durch ihn euch übervortheilt?* Zu τινά war als Fortsetzung gedacht: ἀπέσταλκα πρὸς ὑμ. καὶ δι' αὐ. κτλ. 'Απέστ. fiel aber als Hauptverbum weg, nachdem es in einem Relativsatze verbraucht war. 18 *Ich habe Tit aufgefordert,* zu euch zu reisen, *und den* euch bekannten *Bruder mitgesandt; hat euch etwa Tit übervortheilt? Sind wir nicht in demselben Geiste gewandelt? nicht in denselben Spuren?* Πν. wegen ἴχν. *Gesinnung* wie I 4 21, nicht der heilige Geist.

1. Der Gegensatz zwischen ἐγώ und den Gehilfen könnte darauf deuten, dass man P vorwarf, durch sie Unterhalt für sich gefordert zu haben (MR-HNR). Allein wenn P dies so kurz abweisen durfte, so können seine Gehilfen Geld von den Kor für sich oder P überhaupt gar nicht in die Hände bekommen haben, und das Aufkommen des Vorwurfs wird unerklärlich. Auch könnte P das Verfahren des Tit mit dem seinen nicht auf gleiche Linie stellen wie 18de, wenn Tit nach der Meinung der Kor nur im Interesse des P gehandelt hätte. Forderte aber P für seine Gehilfen (nicht auch für sich) Gastfreundschaft und Geleite (BSCHL, StK 1871, 671), so lag darin kein δόλος und es durfte nicht πλεονεκτεῖν (von πλέον ἔχειν) heissen, da ein solches dem P selbst zu gute kommen müsste (s. KK, Beitr. 231 1). 2. Das Einzige, was den Vorwurf begreiflich macht, ist das Sammeln der Collecte. War es bisher stets nach I 16 2 geschehen, so konnte der Verdacht nur die beabsichtigte Verwendung betreffen. Da ein solcher sich nicht direct widerlegen lässt, würde sich P mit dem Hinweis auf seine und seiner Schüler sonstige Redlichkeit begnügen. Nachrichten über die Höhe der Summe wie 9 2—5 aber sind schwer denkbar, wenn man nicht schon in eine gemeinsame Kasse abgeliefert hatte; und gerade dies kann Tit oder ein andrer Abgesandter des P veranstaltet und dabei Geld in die Hände bekommen haben. Nicht jedoch zur Ablieferung an P. Dies wäre gegen I 16 3 II 9 2—5, wonach die Macedonier erst in K die Höhe der dortigen Sammlung erfahren sollten, und hätte auch keine so kurze und nur auf die eigne Erinnerung der Kor gestützte Zurückweisung des Verdachtes gestattet. Dagegen reicht diese, wenn Tit und seine Genossen nur das Sammeln und Deponiren in K besorgt hatten, ebenso aus, wie sich dabei der Verdacht erklärt. Dass noch nichts Nennenswerthes beisammen war, konnte letzteren eher fördern als

verhindern. 3. Handelt nun aber 12 16—18 von der Collecte, dann gelten alle die Folgerungen daraus in XIII 4 XV VI 2. Es ist bemerkenswerth, dass man ihnen in der Hauptsache nur durch obige andre Deutungen von 12 16—18 zu entgehen versucht. Hnr freilich deutet (auch bei Mr [7]) 18 ab von der bevorstehenden Sendung des Tit zur Ueberbringung von II, also (παρεκάλ. und) συναπέστ. mitten zwischen 17 und 18 cd als Aoriste des Briefstils und τὸν ἀδελφόν auf den einen in 8 18 22 mit Uebergehung des andern, während man doch kaum sagen kann, welcher von beiden als Macedonier und somit als nicht zu den Gehilfen des P gehörig übergangen werden durfte. Kk, Beitr. 351f glaubt dies von dem in 8 18 annehmen zu dürfen, wogegen XV 4a. Gegen Hnr's Deutung der Aoriste erklärt auch er sich (353f). Hnr hatte sich übrigens schon selbst genöthigt gesehen, neben ihr die auf eine frühere Reise des Tit (VI 3f) offen zu lassen, ja S. 5 und 43f befolgt er nur diese, ohne die andre auch nur zu erwähnen.

2) **12** 19—**13** 10: Ankündigung strenger Bestrafung der Sünder (12 19—13 6) in der Hoffnung, dass sie überflüssig sein werde (13 7—10). a) **12** 19—**13** 6. P bricht, nachdem er sich lange genug erniedrigt hat, nun endlich ab, um desto nachdrücklicher 10 6 11 auszuführen. Den Uebergang gewinnt er sehr wirksam durch den Satz, dass seine Erniedrigung vor den Kor nur Schein gewesen: 12 19 *Längst meint* (zu I 11 16) *ihr, dass wir* (zu II 1 4) *uns mit Rücksicht auf euch vertheidigen. Angesichts Gottes in Christus reden wir* vielmehr (2 17)*; das Gesammte aber, Geliebte,* was wir reden, reden wir *zu eurer Auferbauung* (zu I Th 5 11). Hnr's fragende Fassung von 19 ab verwirft Mr-Hnr 1883 wie 1890 mit Recht deshalb, weil sie dem πάλαι einen ungehörigen Nachdruck giebt. Gefragt würde dabei ja, wie lange es her ist, dass sie so meinen (s. Hfm). Dem ὑμῖν steht nicht nur κατέν. θεοῦ, sondern ebenso ἐν Χρ. gegenüber. Das ὑμῖν ἀπολογ. geschah ja nach 11 17 οὐ κατὰ κύριον. Auch würde sonst ein Reden ἐν Χρ. als möglich gesetzt, das nicht κατέν. θεοῦ geschähe. Ἀπολογ. wird also durch das blosse λαλ. wieder aufgenommen. Οἰκοδ. thut noth; 20 *denn ich fürchte, dass ich wohl* (πώς eigentlich = *irgendwie*) *bei meinem Kommen nicht, wie ich* euch *will, euch finde und ich euch erfunden werde wie ihr* mich *nicht wollt, dass* nämlich *wohl Streit(igkeiten), Eifersucht* (I 1 11 3 3)*, Zornausbrüche, Ränke, Verleumdungen, Zuträgereien, Ueberhebungen* (I 4 6 18f 5 2 8 1)*, Unordnungen* (zu II 6 5) sich finden (dies aus εὕρω zu entnehmen), 21 *dass wieder, wenn ich komme, mein Gott mich euch gegenüber demüthigen wird und ich viele beklagen* müssen (zu I 2 14) *werde von denen, welche vorher gesündigt haben und nicht Busse gethan haben* werden *über die Unkeuschheit und Hurerei und Schwelgerei, die sie verübt haben.* 20. Vgl. die Aufzählungen Gal 5 20 Rm 1 29—31. In II 12 20 aber sind in genauem Zusammenhang mit 10 1—12 18 nur die Folgen des Parteitreibens gemeint, und zwar des durch die Judaisten veranlassten, während I 1 12 zurückgetreten ist (VI 1). Dazu treten aber 21 mit der Erinnerung an die letzte Anwesenheit die alten Fleischessünden (I 6 9f), und das Asyndeton zeigt, dass P beides nicht auseinanderhalten will (zu 10 6*). Frage ist 21 also schon deshalb nicht; ausserdem wäre es der Sachlage zuwider, dass P laut μή eine verneinende Antwort erwartete. Die Indic. Fut. wie das Fehlen des πώς stellen das in 21 Befürchtete in bestimmtere Aussicht als die Conj. in 20. Immerhin spricht P vor der directen Strafdrohung 13 1f mit ebenso viel Zartgefühl wie psychologischer Berechnung zunächst, 11 3 wieder aufnehmend, nur eine Befürchtung aus und zwar über seine Demüthigung, die darin liegt, dass er seine Gemeinde, die σφραγίς seiner ἀποστολή, seine ἐπιστολὴ συστατική (I 9 2

II 3 2), so strafwürdig vorfindet, und über s e i n e Trauer, strafen zu müssen; denn πενθεῖν heisst nicht: *betrüben*. Und πολλούς sagt er, obgleich Trauer eigentlich a l l e προημαρτ. καὶ μὴ μεταν. verdienen. Letzteres kann man nicht dadurch in den Worten finden, dass man ἐπί κτλ. gegen die Wortstellung mit πενθ. verbindet: viele wegen ἀκαθ., πορν., ἀσέλγ., andre wegen andrer Sünden. Dieser Zusatz dürfte ja nicht fehlen. Πενθ. ist auch nicht die Trauer über ihr schon jetzt unvermeidliches ewiges Verderben. P muss vielmehr angenommen haben, dass eine Anzahl doch noch b e i seiner Ankunft Busse thun werde. Προημαρτ.: zu 13 2. Auf die Ausführung des οὐχ οἵους θέλω (20) folgt nun die des οἷον οὐ θέλετε: 13 [1]*Zum 3. Mal jetzt komme ich zu euch; auf Aussage von 2 und* in andern Fällen *3 Zeugen* (zu I Th 2 18) *wird jede Sache festgestellt werden* nach Dtn 19 15. LXX: στήσεται, und καί ungenau, aber sachlich nicht unrichtig statt אוֹ. [2]*Ich habe vorhergesagt und sage vorher, wie zum 2. Mal anwesend,* so *auch abwesend jetzt, denen, die vorher gesündigt haben und den übrigen allen, dass ich, wenn* (zu I 16 10) *ich wieder komme, nicht schonen werde.* Προ- in προημαρτ. verlegt wegen des Gegensatzes zu λοιποί und wegen der Unterscheidung verschiedener Zeiten in προείρ. und προλέγω die Sünden vor einen bestimmten Zeitpunkt, nämlich wegen παρὼν τὸ δεύτ. vor des P Zwischenreise nach K; vor den Uebertritt zum Christenthum nur dann, wenn jene unhistorisch wäre. Dass sie zum Theil aus heidnischer Zeit datirten, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Οἱ λοιποί sind somit die nach der Zwischenreise in Sünde Verfallenen. Sie mit Klp auf die von den Judaisten Verführten einzuschränken ist unstatthaft, da nur die Zeit, nicht die Art der Sünden unterschieden wird. Auch 3 entscheidet nicht für Klp. Die Hauptmasse werden jene allerdings gebildet haben. Die Allgemeinheit des Ausdrucks spricht für das XII 3c Ausgeführte (Kk, Beitr. 325 1).

U e b e r d i e Z w i s c h e n r e i s e s. IX und zu II 2 1. In 12 14 21 13 1 f geben 1. d i e Z e i t a d v e r b i a u n d i h r e S t e l l u n g k e i n e E n t s c h e i d u n g. Τρίτον τοῦτο 12 14 scheint nur zu ἑτοίμως ἔχω und πάλιν 12 21 zu ἐλθ. μου zu gehören, wobei die bevorstehende Ankunft die 2. wäre. Aber sprachlich ebenso möglich ist es, τρ. τ. 12 14 mit ἐλθ. (Kk, Beitr. 185 f) und πάλιν 12 21 ausser mit ἐλθ. μου auch mit ταπ. und πενθ. zu verbinden, wonach eine bereits vor Abfassung des Briefes, und zwar wie 2 1 ἐν λύπῃ ausgeführte 2. Reise nach K anzunehmen wäre. Πάλιν 12 21 bezeichnet die bevorstehende dann ohne Rücksicht auf die Gesammtzahl der Reisen nur als eine neue, und dies ist um so passender, da sie den Charakter der λύπη nur mit der letztvorhergehenden gemein hat. Nur zu ἐλθ. gezogen wäre πάλιν nicht nur laut 12 20 unnöthig; auch 1 15 2 3 8 17 I 4 18 f 11 34 16 2 f 5 10—12 Rm 9 2 I Th 2 18 3 6 Phl 1 27 2 24, also ganz regelmässig lässt es P weg. Noch mehr bei Kk, Beitr. 201—206. Wie 12 21 setzt πάλιν 13 2, ohne dass man es mit οὐ φείσ. zu verbinden braucht, voraus, dass bei der Zwischenreise, aber auch erst bei dieser, die Frage, ob Schonung oder nicht, geschwebt hatte. Dass wegen εἰς τό dieses πάλιν = τὸ δεύτ. sei und somit das 2. Kommen erst bevorstehe, ist ohne jeden Grund. 2. Mehr Schein gewinnt die Leugnung der Zwischenreise nur durch die U e b e r s e t z u n g v o n 13 2: *ich habe vorhergesagt und sage, als ob ich zum 2. Mal anwesend wäre, auch abwesend jetzt vorher* usw. Allein τὸ δεύτ. wäre dabei völlig zwecklos; oder aber es setzte voraus, dass das προείρ. mündlich stattgefunden. Dies ist zwar ganz richtig, fordert aber bei Leugnung der Zwischenreise, dass P bei seinem 1. Aufenthalt in K so gedroht habe; und das kann man nicht behaupten, man sieht sich vielmehr genöthigt, das προείρ. in des P Briefen (I 4 21 oder, noch weniger glücklich, II 1 23 10 11 12 21) zu suchen. Wie P dann mit so viel Nachdruck καί und νῦν zu ἀπών setzen konnte, ist unbegreiflich. Nur schlimmer wird die Sache durch die Interpunction, die die Unangemessenheit des τὸ δεύτ.

bei ὡς παρών anerkennt: *ich habe vorhergesagt und sage, als ob ich anwesend wäre, zum 2. Mal auch abwesend jetzt vorher.* Neu ist dabei nur die Unnatürlichkeit, dass τὸ δεύτ. und νῦν sich nicht gegenüberstehen; im übrigen steht νῦν der Zeit des προείρ. gegenüber, dieses müsste also gegenüber ἀπών mündlich geschehen sein, wie MÄRCKER's Uebersetzung des ὡς παρών (StK 1872, 156): *wie bei meiner Anwesenheit* ausdrücklich sagt. Eine solche Drohung ist aber eben nicht bei der Gründung der Gemeinde, sondern nur bei einer Zwischenreise anzunehmen. Also: *wie bei meiner 2. Anwesenheit, so auch bei meiner jetzigen Abwesenheit.* Ersteres bezieht sich auf προείρ., Letzteres auf προλέγω, und so entsprechen sich die 6 Begriffe paarweise auf's Schönste. Die Einwände hiergegen sind ganz unbedeutend. Ὡς παρὼν τὸ δεύτ. folgt deshalb nicht direct auf προείρ., damit diesem προλέγω rhetorisch wirksam nahe steht. Οὕτως fehlt auch Mt 6 10 Gal 1 9. Παρών als Ptc. Impf. neben ἀπών als wirklichem Präsens ist durchaus statthaft, sobald sich ersteres nach προείρ. bestimmt; dass παρών und ἀπών I 5 3 sich auf eine und dieselbe Zeit beziehen, beweist für II 13 2 nicht das Geringste. Ja, I 5 3 hat P die Zusätze τῷ πνεύματι und τῷ σώματι nöthig gefunden. Vollends unerlaubt ist es, zu verlangen, dass P bei einer 2. Anwesenheit nicht erst hätte drohen, sondern gleich strafen oder lieber von K fernbleiben sollen. Musste er wirklich vorauswissen, dass ihn seine Energie, vielleicht unter dem Einfluss seines Leidens (Exc. 3 zu 12 1), verlassen würde? 3. Ἔρχομαι 13 1ᵃ fassen a) Bestreiter der Zwischenreise = ἑτοίμως ἔχω ἐλθ. 12 14, wie A pesch wirklich schreiben; also 13 1 wie 12 14: *dies ist jetzt meine 3. Bereitschaft zum Kommen.* Hiergegen bestätigt aber SCHOLTEN, ThT 1878, 573 f selbst, was in der That entscheidend ist, dass nicht angekündigte, sondern nur ausgeführte Besuche P in die Lage brachten, seine Uneigennützigkeit zu beweisen und ein grösseres Anrecht auf endliche Bestrafung der Schuldigen zu gewinnen. b) Deshalb übersetzt SCHOLTEN 574 f u. A.: *Diesmal komme ich wirklich* (bereits durch Macedonien), während es früher bei Vorsätzen blieb. Aus τρίτον τοῦτο würde dies nur dann folgen, wenn zu übersetzen wäre: *dies 3. Mal*, in dem Sinne, dass bei den 2 ersten Malen etwas Andres geschah. Dies ist das einzig Zulässige nach HNR bei MR 1883 wie 1890, während er in seinem eignen Commentar von 1887 zu 12 14 richtig erklärt: τρίτον ἐστὶ τοῦτο ὅτι (wonach also alle 3 Male das Gleiche geschieht). Auch S. 12 bezeichnet er dies als die natürlichste Deutung und die obige nur als gleichberechtigt mit ihr. *Dies 3. Mal* aber, wobei τοῦτο Adjectivbegriff ist, hiesse vielmehr τὸ τρ. τοῦτο, dagegen τρ. τοῦτο = *jetzt zum 3. Mal*, d. h. genauer: *dies Mal als das dritte*, sodass τοῦτο den im absoluten Accus. stehenden Substantivbegriff und τρ. eine Apposition mit Prädicatswerth, daher ohne τό, bildet. So auch Joh 21 14 Jdc 16 15 Num 22 28 14 22 Gen 27 36 Herodot V 76. Und sachlich ist SCHOLTEN's Deutung für 12 14 ebenso unannehmbar wie die vorige; denn für den Beweis der Uneigennützigkeit ist weder die Zahl der unausgeführten Reisepläne noch auch die Gewissheit der Ausführung des jetzigen irgend von Belang. Bei 13 1 letztere allerdings, die Nummer des Reiseplans aber ebenfalls nicht; und schon die Entscheidung für 2 vorhergegangene Reisen bei 12 14 giebt auch für 13 1 selbstverständlich den Ausschlag. Obendrein war es sehr unklug, mit solchem Nachdruck an unausgeführte Reisepläne zu erinnern, wodurch den hierüber ohnehin nóch nicht beruhigten Kor die Gewissheit der Ausführung des jetzigen nur vermindert werden konnte. 4. Für die Zahl der Reisen ohne Belang, aber an sich seltsam ist die bildliche Deutung von 13 1ᵇ. Zu Gunsten der Zwischenreise sieht man in den 2—3 Zeugen die 3 wirklichen Reisen des P nach K einschliesslich der bevorstehenden. Zu Ungunsten der Zw. erblickt man in ihnen theils seine unausgeführten Reisepläne, theils solche nebst dem bisher einzigen Aufenthalt in K, theils Stellen seiner Briefe, worin er seine Ankunft ankündigt. Der Gedanke soll sein: was 3 Mal gesagt ist, gilt. Die einfache und natürliche Auslegung, dass P strenge Untersuchung aller 12 20 f angedeuteten Fälle ankündigt, muss in ganz merkwürdiger Weise entstellt werden, um sich zurückweisen zu lassen. Man nennt das Verfahren für notorische Fälle zu umständlich, für andre zu summarisch und deshalb sowie wegen Anschluss an das mosaische Gesetz einer so erregten heidenchristl. Gemeinde gegenüber bedenklich; man findet es unvorsichtig, dass P sich ganz allein zum Richter mache, während er gar nicht sagt, dass er die Gemeinde nicht mit dazu heranziehen wolle

(III 5b); man meint andrerseits, nicht auf Zeugen, sondern auf die in ihm lebende Macht Christi (I 5 4) habe er sich stützen müssen, als ob beides sich ausschlösse, und fügt schliesslich hinzu, dass es Straffälle nach 2 6 9 7 7—16 überhaupt nicht mehr gegeben habe, was, wenn es ernst zu nehmen wäre, lediglich auf Abtrennung von 10 1—13 10 führen würde.

13 [3] *Denn ihr sucht Bewährung* (zu 8 2) *des in mir redenden Christus, der gegen euch nicht schwach, sondern stark ist unter euch.* Nicht: *einen Beweis, dass Chr.* usw., da 3 [bc] von der Macht handelt, die Christus selbst besitzt und zu seiner δοκιμή verwendet. Das Ganze ist nicht Vordersatz zu 5, wobei 4 Parenthese wäre. Denn durch Selbstprüfung erfahren die Kor nur ihren eignen Zustand, nicht die Bewährung des in P redenden Christus. Begründet wird also οὐ φείσ., und ζητ. bezeichnet das Bezweifeln der Strafgewalt. Da von dieser auch 6 laut 7 wieder handelt, ist es ganz unmöglich, dazwischen mit Hnr u. A. unter Zerstörung des Zusammenhangs und jeder concreten Beziehung auf die kor. Verhältnisse allgemeine Wahrheiten über das Christenthum und, soweit von den Kor die Rede ist, ein Lob für diese zu finden: Christus rede insofern in P, als dieser nach I 7 40 auf Grund seines Geistesbesitzes Gemeindeordnungsfragen jeder Art entscheide; unter den Kor sei Christus stark, sofern sie wirklich Christen seien und bleiben wollen. Vielmehr ist er stark, sie zu strafen, was Mr-Hnr 1883 wie 1890 gegen Hnr von 1887 selbst betont; also nicht *in ihrem Innern* (so Hfm), sondern *in ihrer Mitte,* und dies steht nur in bedeutungslosem Wechsel mit εἰς ὑμᾶς 3 [b] (zu I Th 2 6), wie 4 [d] zeigt. Das deutlichste Beispiel des Zweifelns an der auf Christi Einwohnung gestützten Strafgewalt des P ist das bei seinem Ausbleiben nach der Androhung des Strafwunders am Blutschänder. Daraus erklärt sich aber nach XIII 1 hier nur der Ausdruck; sachlich ist der 10 1 10 berührte Hohn über die Strafdrohung auf der Zwischenreise gemeint. Daran werden sich aber ausser den Judaisten, die dem P ein Einwohnen Christi absprachen, auch die heidnisch Sündhaften betheiligt haben, die am meisten bedroht waren; beide Classen werden nicht mehr geschieden (zu 12 21 13 2). [4] *Denn er wurde auch* in der That *gekreuzigt auf Grund von Schwachheit, aber er lebt auf Grund von Kraft Gottes; denn auch wir* (zu 1 4) *sind schwach in* (minder bezeugt: *mit*) *ihm, aber wir werden leben mit ihm auf Grund von Kraft Gottes euch gegenüber.* 4 [a] ist nur Folie für 4 [b], was sich durch *zwar* deutlich machen lässt (s. vor I 1 22) oder durch das schon bei Orig. sich findende εἰ vor ἐσταυρ. Καί vor γάρ gehört aber auch hierbei zum Ganzen, also speciell zum Hauptverbum ζῇ (s. zu I 5 7); zu εἰ deshalb nicht, weil *selbst wenn* im Unterschied von εἰ καί, das hier passen würde (zu I 4 7), einen äussersten möglichen Fall setzt, ἐσταυρ. aber einfach Thatsache ist. Sinn. die Kraft des erhöhten Christus, durch mich Strafthaten zu vollziehen, darf nicht deswegen bezweifelt werden, weil er in Folge des Mangels solcher Macht gekreuzigt worden ist.

Der Zweifel an des P Strafgewalt war also durch den judaistischen Gedanken gestützt worden, sein Christus sei ein schwacher, sofern die Judaisten im Kreuzestod, der für P das Centrum seiner Predigt war (I 1 23), nur einen Mangel an messianischer Kraftfülle, eine Folge übel angebrachter Duldsamkeit sahen. Gleiche Duldung in einem Falle, wo er Kraft entfalten musste, hatte auch P auf der Zwischenreise gezeigt. Ueber Christus wird in der That nur deshalb gesprochen, weil P behauptet, derselbe rede in ihm; die Hauptsache ist 4 [cd], und sie könnte mit *daher* folgen. Γάρ zeigt nicht nur, wie sicher P des ζήσ. σὺν αὐτῷ war, da er ein Futur als Beweis für ein Präsens benutzen zu dürfen glaubt, sondern auch, wie sehr er von der Objectivität des Christus in ihm durchdrungen war, da er Aussagen über Christus durch

die Analogie seiner eignen mit dem Gedanken der Einwohnung Christi verknüpften Erfahrungen erhärtet. Es bleibt sich dabei gleich, ob 4 cd Grund für 4 ab oder neben diesem für 3 c ist (zu I 11 8 f). Sicher aber gehört καί hier nur zu ἡμεῖς.

Ζήσ. ist wegen εἰς ὑμᾶς, das in BD^c arm gewiss eben deshalb fehlt, nicht nur nicht das zukünftige, sondern nicht einmal das neue Leben, das jeder Gläubige seit der Bekehrung für seine Person führt (so Hnr 1887), sondern lediglich die Kraftfülle im Gegensatz zu ἀσθεν., die sich nach Mr-Hnr 1883 wie 1890 erweist „durch wirksames Geltendmachen der uns göttlich verliehenen Gewalt, insonders durch apost. Richten und Strafen (s. 1 f)". Da es erst bevorsteht, tritt ihm ἀσθ. als gegenwärtig gegenüber; dies darf aber nicht dazu verführen, hierin mit Hnr eine Bezeichnung der steten Leiden des P im Dienste Christi zu sehen, schon weil daneben das Futur ζήσ. nur vom künftigen Leben handeln könnte, aber auch, weil dadurch die Parallele mit der vorübergehenden ἀσθ. Christi zerstört würde. P meint also seine Energielosigkeit besonders bei der Zwischenreise, die jedoch, da ein Gegenbeweis noch nicht möglich war, mindestens in den Augen der Kor noch fortdauert. Ἐν Χρ. ist sie so gut wie alles, was ihm in seinem Amt begegnet. Disparallel ist nur dies, dass sie nicht wie bei Christus freiwillig war; hierauf kommt es aber auch nicht an, sondern nur darauf, dass ihr sicherlich das „Leben", d. h. die Kraftfülle folgt. 5 *Euch selbst erprobt, ob ihr im Glauben seid, euch selbst prüft; oder erkennt ihr euch nicht, dass* nämlich *Christus Jesus in euch* ist? *Ihr müsstet denn etwa unbewährt sein.* Den P bzw. den in ihm redenden Christus hatte man auf die Probe stellen wollen in der Meinung, ihn als ἀδόκ. zu befinden. Dem gegenüber kann P nur meinen: es steht bei euch selbst bedenklich. Mit dem Zusammenhang und den Verhältnissen bei den Kor ganz unvereinbar ist es also wieder, wenn man meint, die Prüfung werde selbstverständlich ergeben, dass Christus in ihnen sei, oder auch nur, sie werde dies doch schliesslich zeigen; denn selbst im Verlaufe der Worte ist ein Uebergang vom Tadel zur Anerkennung nirgends zu entdecken. Möglich wäre die Deutung auf ein selbstverständlich gutes Resultat nur dann, wenn P nach der Beweisart von 10 7 sagen wollte: so gut wie ihr in euch selbstverständlich Christus findet, so gut dürft ihr ihn auch in mir nicht bezweifeln. Dann stände aber in 6 wohl οὖν statt δέ, und das Beweismittel konnte dem P weder sehr erwünscht sein noch zum Erweis einer specifischen Strafgewalt ausreichen. Dem Zusammenhang gemäss betont Klp vielmehr das οὐκ: oder stellt es sich heraus, dass ihr Christus nicht in euch findet und deshalb lieber Andre als euch selbst prüft? Dies müsste aber in ἢ οὐκ ἐπιγιν. ἑαυτούς auch ohne das bloss erläuternde ὅτι — ὑμῖν zu finden sein, was nicht der Fall ist. Und εἰ μήτι = *nisi forte* stellt das ἀδόκ. nothwendig als unwirklich hin. Am besten also: stellt die Prüfung, die ich beabsichtige, noch vor meiner Ankunft eurerseits an. Oder erkänntet ihr nicht, dass die Kraft Christi hierzu in euch ist? Da müsstet ihr unbewährt sein, und das ist nicht anzunehmen. So wohl Hfm. Was den Kor, und zwar der Gemeinde, zuerkannt wird, ist dabei nur die Kraft (Christi), ein Gericht über sich, d. h. über ihre sündigen Glieder zu veranstalten. Ἑαυτούς enthält nicht sowohl den Gegensatz: *prüft nicht mich,* als obigen andern: *lasst nicht mich die Prüfung anstellen,* der auch ohne αὐτοί vor ἑαυτ. zulässig ist (zu I 3 18). 5 b ist bei sämmtlichen Deutungen ein ganz allgemeiner Ausdruck, der nicht gepresst werden darf. Gemeint ist: ob ihr (noch) Christen seid. Sollte diese Deutung

von 5 an ἑαυτούς und πίστει doch scheitern, so stände wohl nur noch Ausscheidung von ἢ — ὑμῖν offen. Der Sinn wäre sehr passend: *euch selbst prüft, ob ihr etwa unbewährt seid.* Μή steht nach εἰ = *ob,* sobald die Sache fraglich ist. Kg § 67, 3 1. Die Einschaltung müsste aus dem Interesse erklärt werden, das viele heutige Ausleger theilen, die Gemeinde als nicht so schlecht erscheinen zu lassen. Aber auf den eminent paul. Wechselausdruck Χρ. ἐν ὑμῖν für ἐστὲ ἐν τῇ πίστει wäre ein Späterer gewiss nicht gekommen. Der Glaube ist hier wie Gal 2 20 u. ö. die religiöse Grundstimmung, die nicht bloss, wie in der paul. Rechtfertigungslehre, am Anfang, sondern während der ganzen Dauer des Christenlebens nöthig und wirksam ist. Der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christus wird aber doch nicht die πίστις, sondern das εἶναι ἐν τῇ πίστει gleichgesetzt; die πίστις ist also nur deren Grundlage. [6] *Ich hoffe aber, dass ihr erkennen werdet, dass w i r* (zu 1 4) *nicht unbewährt sind.* Entweder freiwillig erkennen oder aus dem zu veranstaltenden Strafgericht.

b) **13** 7—10. Erst jetzt lenkt P ein. [7] *Wir beten aber zu Gott, dass ihr nichts Böses thut, nicht damit w i r als bewährt erscheinen, sondern damit i h r das Gute thut, w i r aber wie unbewährt seien.* Klar und im Zusammenhang passend ist vorerst nur: wir beten zu Gott . . damit ihr das Rechte thut usw. Vgl. 9. P wünscht, zur Ausübung seiner Strafgewalt (ἀδόκ. 6), so sehr er sie betont hat, keine Gelegenheit zu finden. Uebersetzt man nun: *wir beten zu Gott, dass er euch nichts Uebles thut,* oder: *dass wir euch nichts Uebles thun* müssen (zu 10 2), so wäre zwar κακόν trotz des sittlichen Sinnes von καλόν als wortspielähnlicher Gegensatz hierzu erträglich; allein statt οὐχ ἵνα müsste ἵνα οὐχ bzw. ἵνα μή stehen, oder es wäre (sammt dem 2. ἵνα) dem acc. cum inf. coordinirt, gegen die deutliche Absicht des P. Οὐχ ἵνα will ja stets sagen, dass eine leicht zu vermuthende Absicht factisch nicht walte. Nun ist es nur eine Verschleierung, wenn man deutet: wir fassen unsre Wünsche, einerlei welche, nicht in der Absicht, in unsrer Strafgewalt bewährt zu erscheinen. Denn es handelt sich in μή — μηδέν um einen ganz bestimmten Wunsch. Und als ein solcher, bei dem man die Absicht der Bewährung der Strafgewalt vermuthen könnte, lässt sich nur der denken, dass die Kor von P in ihren Sünden betroffen werden möchten. Davon ist aber μή — μηδέν das genaue Gegentheil, und zwar sowohl nach obigen Deutungen als nach der einzig noch möglichen: *wir beten, dass ihr nichts Böses thut.* Also kann δόκ. überhaupt nicht von der Strafgewalt handeln. Ein andrer Sinn desselben ist aber, da die erstgenannten Deutungen von μή — μηδέν überhaupt undurchführbar sind, nur bei der letzten möglich: nicht damit ich bewährt erscheine als euer L e h r e r, der euch zum rechten Verhalten stets angeleitet hat. Dieses Abspringen ist auch in der That eine ganz paul. Ueberraschung mit einem Wortspiel (XVIII 4 b am A.). Freilich bleibt auffällig, dass es sich erst noch um ein Thun der Kor handeln und, wenn dieses nicht böse ist, die Strafe unterbleiben soll, während doch mindestens ein μετανοεῖν wie 12 21 wegen längst gethaner Sünden zu fordern wäre, die P zu finden fürchtet. Man möchte deshalb μή — μηδέν übersetzen: *dass ihr nichts Böses gethan habt.* Hiergegen s. aber das Präs. ποιῆτε und zu 6 1. Und das καλὸν ποιεῖν schliesst ja die μετάνοια ein (s. καταρτ. 9). Also wird schon μή — μηδέν in demselben Sinne, freilich formell ungenau gesagt sein statt: dass ihr, wenn ich komme, von Sünde (nöthigenfalls durch Busse) frei seid. Auch statt ἀλλ' — ποιῆτε stände ja genauer: ἀλλ' ἵνα

ὑμεῖς δόκιμοι φανῆτε (vgl. 9). Ποιῆτε, das das von P Beabsichtigte (ἵνα) zu übereinstimmend mit dem in dieser Absicht Erbetenen (ποιῆσαι) ausdrückt, stammt nur aus Anlehnung an letzteres. Sehr fein und richtig wird endlich der ganze so schroff erscheinende Gegensatz durch ὡς auf sein rechtes Maass zurückgeführt: nur für eine oberflächliche Betrachtung wird P ἀδόκ., wenn er seine Drohungen deshalb nicht ausführen kann, weil der gefürchtete Grund dazu nicht vorhanden ist. Sachlich besagt das Ganze ja auch nur, P wolle lieber ἀδόκ. scheinen als die Kor schuldig sehen. Aber auch sein δόκιμον φανῆναι wird, wenn es ihn auch nicht als Absicht leitet, durch die von ihm gewünschte Reinheit der Kor doch nicht aufgehoben. Denn zu dem, was sie nicht thun sollten, gehört ja auch der Abfall von P (zu 12 20 f), und indem sie diesen aufgaben, erklärten sie P von selbst für δόκιμος als ihren Lehrer, und als ἀδόκ. bezüglich seiner Strafgewalt kann er ihnen dann um so mehr nur *gewissermaassen* (ὡς) erscheinen. [8] ***Denn nicht vermögen wir etwas gegen die Wahrheit, sondern*** nur (zu I 4 2) ***für die Wahrheit.*** Ἀλήθ. = *das Evangelium*, sofern es ein Gott wohlgefälliges Leben herbeiführen will und Bussfertigen Vergebung ankündigt, ist einerseits viel zu allgemein, andrerseits doch eine ungerechtfertigte Einschränkung. Da es sich zuletzt um Strafe gehandelt hat, deren Ausführung angesichts der Besserung unterbleiben muss, passt nur der auch an sich nächstliegende Sinn: wir vermögen nichts gegen den wirklichen Befund. Der Nachsatz freilich bildet keinen strengen Gegensatz hierzu. Er passt aber ebenso wenig genau zu der 1. Deutung; denn nach dem Zusammenhang darf nur von Beurtheilung der Kor, nicht von positiver Förderung des Evangeliums durch P die Rede sein. Der Satz hat eben eine so grossartige Tragweite, dass er weit über seine Anwendung auf einen einzelnen Punkt hinausreicht. Vgl. XVIII 4b. [9] ***Denn wir freuen uns, wenn wir schwach*** (= ἀδόκ. 7) ***sind, ihr aber stark seid; dies erbeten wir auch,*** nämlich ***eure Zurechtbringung.*** Γάρ begründet 8 genau genommen nur dann, wenn dies in der ebenso werthvollen wie naheliegenden Anwendung vorschwebt: wir wollen gegen die Wahrheit nichts vermögen. Sonst kann es auch neben 8 ein 2. Grund zu 7 sein (zu I 11 8f). [10] ***Deshalb schreibe ich dies abwesend, damit ich anwesend nicht schroff auftreten*** muss (zu I 2 14) ***gemäss der Macht, die der Herr*** Christus ***mir gegeben hat zu Aufbau und nicht zu Zerstörung.*** S. zu 10 8. Χρ. ohne Dativ auch Est 1 19 9 12 27, hier aber zugleich zur Schonung der Kor. Ταῦτα wegen 10 2 6 wohl 10 1—13 9, nicht bloss 12 20—13 9. S. noch XIII 5.

13 11—13: Schluss (s. XIV 4). [11] ***Im übrigen, Brüder, freut euch*** (I Th 5 16 Phl 4 4), ***lasst euch zurechtbringen, lasst euch ermahnen, sinnt*** eins und ***dasselbe, seid friedlich, und der Gott der Liebe und des Friedens wird mit euch sein*** (Phl 4 9). Παρακαλ. neben καταρτίζ. schwerlich: *lasst euch trösten.* Χαίρ. und κατ. freilich stehen sehr unvermittelt neben einander. Der Gott, welcher Liebe und Frieden verleiht, wird mit euch sein, wenn ihr durch τὸ αὐτὸ φρονεῖν und εἰρ. darnach strebt. [12] ***Grüsst einander mit heiligem Kuss*** (zu I Th 5 26). ***Es grüssen euch die Heiligen*** (zu I 1 2) ***alle,*** natürlich nur die am Aufenthaltsort des P und die ihm etwa auf der Durchreise Grüsse aufgetragen hatten. [13] ***Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste*** sei ***mit euch allen.*** Κοιν. darum noch nicht = μετοχή (Exc. 1 a—c zu I 10 22). Wie Ἰησοῦ und θεοῦ möchte πν. besagen: die Gemein-

schaft unter einander, die der heilige Geist bewirkt. Aber dazu passt nicht: (εἴη) μετὰ πάντων ὑμῶν.

Es zeigt sich eben, dass nicht einmal ein genauer Parallelismus möglich ist. An Coordination oder gar an Dreieinigkeit ist noch viel weniger gedacht. Ganz undogmatisch reiht P die drei göttlichen Wesenheiten an einander, von denen dem Christen das Heil kommt, während nach Exc. zu 3_{17} der erhöhte Christus mit dem heiligen Geist identisch ist. Die Unterordnung Christi unter Gott (I 11_{3} 3_{23} 8_{5}f 15_{28}) zeigt sich hier darin, dass τοῦ πατρός nicht dabeisteht. Es kommt P eben gar nicht in den Sinn, dass auch Christus θεός heissen könnte. Vgl. zu Rm 9_{5} II Th 1_{12}. Die blosse Dreiheit zeigt auch I 12_{4-6} I Clem. 46_{6} 58_{2} Eph 4_{4-6}, wo damit in 4_{6} eine ähnliche Dreiheit der Beziehungen, aber auf Gott allein, verbunden ist wie Rm 11_{36}. Formulirter ist Mt 28_{19} (zu I 10_{2}), desto schlichter Jud $_{20}$f, was in Dogmatiken ebenso wenig angeführt zu werden pflegt wie Apk 1_{4}f; und doch steht dies mit II 13_{13} ganz auf gleicher Stufe. Die wirklich trinitarische Stelle I Joh 5_{7} aber (s. dort Exc.) gehört gar nicht in's NT.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 1, Zeile 7: Saloniki.

„ 3, „ 12 v. u.: Verschiebungen der Datumzahlen der Wochentage.

„ 4, „ 21: Zimmer gegen.

„ 4, „ 1 v. u. ist zu Rm 1_{8} hinzuzufügen: 16_{19}.

„ 29, „ 12 v. u.: Exc. 4 zu 15_{28}.

„ 42, „ 3 ist das erste Komma zu tilgen.

„ 101, „ 17 v. u. ist die erste Klammer umzukehren.

„ 122, „ 7 Auch JSir 25_{17} ($_{18}$) liest Fritzsche, auch im Exeget. Handbuch, ἀνὰ μέσον τῶν πλησίον αὐτοῦ statt τοῦ πλησίον αὐτοῦ.

S. 141, Zeile 17: Semikolon statt des 2. Komma.

„ 154, „ 18 ist einzufügen: Διδ. 6_{3}; orac. Sibyll. II 96.

„ 154, „ 5—4 v. u.: instructiv über den Unterschied der beiden Ausdrücke ist Clem. Al., paedag. III § 17 (S. 262 ed. Potter, S. 96 ed. Sylburg).

S. 177, „ 20. Die neue Concordanz zu LXX von Hatch weist ἀμήν I Chr 16_{36} III (I) Esr 9_{47} Neh 5_{13} 8_{6} Tob 8_{8} ($_{10}$) und als Schluss von Tob III IV Mak auf; bei Symmachus weit öfter.

S. 196, Zeile 6 v. u. ist hinzuzufügen: Exc. 4ab zu II 7_{1}; 2 zu I 10_{22}; Exc. zu II 3_{17}.

„ 196 „ 1 v. u. Bruins führt seine Ausscheidung der Parusiestellen aus I Kor in ThT 1892, 471—513 zu Ende.

S. 203 unter f: Nach Nestle, StK 1893, 173f ist μορφή Dan 3_{19} bei LXX und 4_{33} 5_{6} $_{10}$ 7_{28} bei Theodotion sehr nahe mit δόξα verwandt. Phl 2_{6} würde es darnach um so weniger die Vorstellung von einem himmlischen Menschen ausschliessen. Gewählt würde der abweichende Ausdruck sein, um ihm 2_{7} μορφὴ δούλου gegenüberstellen zu können.

S. 241, Zeile 5 v. u.: Μή.

„ 244, „ 1 v. u.: Komma hinter: zu-.

„ 250, „ 18 v. u. vgl. noch Rm 6_{20} (8_{10}? 5_{7} 7_{12} I Th 2_{10} Phl 4_{8} 1_{7}).

„ 261, „ 3f. Beyschlag hat jetzt (nt. Theol. II 76) seine Meinung mit Recht geändert.

Register.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet, dass der Gegenstand sich auf der nächstfolgenden Seite unmittelbar fortsetzt. Nachzusehen sind auch die an den hier angeführten Orten gegebenen Verweisungen; sie sind im Register zur Vereinfachung vielfach weggelassen. Gelehrte werden nur bezüglich zusammenfassender Besprechungen ihrer Ansichten aufgenommen.

HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET

VON

PROFESSOR D. **H. J. HOLTZMANN** IN STRASSBURG,
GEH. KIRCHENRATH PROFESSOR D. **R. A. LIPSIUS** IN JENA,
PROFESSOR LIC. **P. W. SCHMIEDEL** IN JENA,
PREDIGER D. **H. v. SODEN** IN BERLIN.

Zweiter Band.

Zweite Abtheilung.

Briefe an die Galater, Römer, Philipper.

Bearbeitet von **R. A. Lipsius.**

Zweite verbesserte Auflage.



FREIBURG I. B. 1892.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Im Vergleiche mit der ersten Auflage hat die zweite wenig durchgreifende Veränderungen erfahren. Ausser einer sorgfältigen Durchsicht der zahlreichen Citate war wenig mehr zu thun als eine Anzahl Berichtigungen im Einzelnen vorzunehmen und die durch Berücksichtigung neu erschienener Schriften erforderlich gewordenen Ergänzungen hinzuzufügen. Dem Wunsche, die Gewährsmänner für die angenommenen oder verworfenen Auslegungen nicht bloss mit Namen, sondern auch mit Angabe ihrer Schriften und der betreffenden Seitenzahlen anzuführen, bin ich insoweit nachgekommen, als es sich um Schriften handelte, die im Literaturverzeichnisse nicht genannt sind. Sonst habe ich wie bisher nur in einzelnen wichtigen Fällen, oder wo ich eine Aenderung meiner eigenen früheren Auslegung zu verzeichnen hatte, Schrift und Seitenzahl citirt. Die Seitenzahlen der benutzten Commentare überall aufzuführen, wird mir wol Niemand zumuthen; aber auch bei anderen bekannten Schriften schien es mir nicht erforderlich. Wer Baur's Paulus, oder Weizsäcker's Apostolisches Zeitalter, oder Ritschl's Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung nachschlagen will, wird die gemeinten Stellen schnell selbst auffinden können; für die grosse Mehrzahl der Leser sind die specielleren Angaben überflüssig, ganz abgesehen von der erheblichen, dadurch bedingten Raumüberschreitung. Zweifel, welche Schriften gemeint sind, können nach den Literaturverzeichnissen nicht wol entstehen. Bei Pfleiderer ist fast überall der Paulinismus, sehr selten das Urchristenthum, bei Holsten je nach dem erklärten Briefe entweder die Auslegung in der Protestantenbibel, oder die betreffende Abhandlung in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, nur ausnahmsweise die Schrift zum Evangelium des Paulus und des Petrus, bei Hilgenfeld zum Galaterbriefe der betreffende Commentar, zum Römer- und Philipperbriefe die angeführten Abhandlungen in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie gemeint.

Für die vielfach veränderte Druckeinrichtung bitte ich nicht mich verantwortlich zu machen. Nur die Beseitigung des augenmörderischen Druckes der Einleitungen ist auf meine Anregung erfolgt. Alles Uebrige, wie die Einführung der greulichen griechischen Majuskeln hinter jedem Punkte, die Veränderung verschiedener Sigla (Tdf statt Tisch, Ln statt Lchm, PKZ statt PrK, JpTh statt JprTh u. s. w.), und die andersartige Verwendung bezw. Nichtverwendung von Interpunctionszeichen, dient lediglich der von anderer Seite erstrebten äusseren Uniformität sämmtlicher Bände des Handcommentars. Ich habe mich einfach gefügt, da ich es nicht der Mühe werth hielt, um Kleinigkeiten zu zanken.

Möge der Commentar auch fernerhin dem Verständnisse der paulinischen Briefe und damit unserer evangelischen Kirche förderlich sein. Nicht bloss das theologische System, sondern vor Allem die ganze religiöse Grundanschauung der Reformation hat ja auf dem Evangelium des Paulus sich aufgebaut.

Jena, 18. März 1892.

Der Verfasser.

Inhalt.

Sigla für die biblischen Bücher.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum, hoh. Lied.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus, 2. Moses.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis, 1. Moses.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices, Richter.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesaias.
Jo = Joel.
Job = Hiob.
Joh = Johannes (Evangelium u. Briefe).
Jon = Jonas.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Siracida.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet, Prediger Salomo.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lc = Lucas.
Lev = Leviticus, 3. Moses.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mc = Marcus.
Mch = Micha.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri, 4. Moses.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia, Sprüche.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges, Könige.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia, Weisheit.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni, Klagelieder.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanias.

Sigla für Zeitschriften und Sammelwerke.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
JdTh = Jahrb. für deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
PKZ = Protestant. Kirchenzeitung.
StK = Theol. Studien und Kritiken.
ThJ = Tübinger Theolog. Jahrbücher.
ThJB = Theolog. Jahresbericht.
ThT = (Leidener) Theol. Tijdschrift.
ThZ = Tübinger Theol. Zeitschrift.
ZhTh = Zeitschrift für die histor. Theologie.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.

Sigla für vielgebrauchte Namen.

Blj	= Baljon.	Htzm	= Holtzmann.	Tdf	= Tischendorf, N. T. ed. VIII.
Beyschl	= Beyschlag.	Ln	= Lachmann, N. T.	Thol	= Tholuck.
Btm	= Buttmann (neutestamentl. Grammatik).	Lps	= Lipsius.	Vkm	= Volkmar.
Crm	= Cramer.	Lth	= Luther.	Vlt	= Voelter.
dW	= de Wette.	Man	= van Manen.	W-H	= Westcott - Hort, N. T.
Ew	= Ewald.	Mang	= Mangold.	Win	= Winer (neutest. Grammatik ed. VII).
Fr	= Fritzsche.	Mich	= Michelsen.	Ws	= Weiss.
Gr	= Grimm, Lexicon im N. T.	Mr	= Meyer.	Wse	= Weisse.
Hfm	= Hofmann.	Pfl	= Pfleiderer.	Wzs	= Weizsäcker.
Hgf	= Hilgenfeld.	Rck	= Rückert.		
Hst	= Holsten.	Rhw	= Rheinwald.		
		Schm	= P. W. Schmidt.		
		Sff	= Sieffert.		
		St	= Steck.		

Sonstige Abkürzungen.

Ausser ganz allgemein gebräuchlichen Abkürzungen, wie κτλ. = et cetera, und ebenfalls allgemein üblichen Bezeichnungen bekannter Autoren und Schriften, wie Jos. Ant. oder Bell. = Josephus, Antiquitates oder Bellum judaicum; Euseb. KG = Eusebius, Kirchengeschichte; Tertull. = Tertullian; Clem. Alex. = Clemens Alexandrinus; Orig. = Origenes; Iren. = Irenaeus; Philos. = Philosophumena; Lit. Centralbl. = Literarisches Centralblatt u. a. m., viele, die sich von selbst verstehen, wie:

christl., heidenchristl., judenchristl., apost., kath., evang., protest., hebr., jüd., syr., griech., lat., röm., bibl., johann., synopt., paul.

Hierzu kommen noch:

א	= Codex Sinaiticus.	go	= gothische Uebers.	AT	= Altes Testament.
B	= Codex Vaticanus.	sah	= sahidische „	NT	= Neues Testament.
C	= Codex Ephremi.	it	= Itala.	at.	= alttestamentlich.
D	= Codex Claromont.	vg	= Vulgata.	nt.	= neutestamentlich.
F	= Codex Augiens.	fu	= Codex Fuldensis.	Gal	= Galater.
G	= Codex Boernerian.	am	= Codex Amiatinus.	Phil	= Philipper.
K	= Codex Mosquensis.	pesch	= Peschito.	Röm	= Römer.
L	= Codex Angelicus.	Uebers.	= Uebersetzungen.	Cp	= Capitel.
P	= Codex Porfirianus.	al.	= andre Zeugen.	Ausl.	= Ausleger od. Auslegung.
d	= altlat. Uebers. v. D	text.rec.	= textus receptus.	Erkl.	= Erklärung.
f	= „ „ „ F	P	= Paulus.	Verf.	= Verfasser.
g	= „ „ „ G	Tim	= Timotheus.	Einl.	= Einleitung.
syr	= syrische Uebersetz.	LA	= Lesart.	s.	= siehe.
cop	= koptische „	KVV	= Kirchenväter.	vgl.	= vergleiche.
arm	= armenische „	CIgr	= Corpus Inscriptionum graecarum.		
aeth	= aethiopische „				

In *Cursivschrift* ist die wörtliche Uebersetzung gegeben.

Die über der Zeile stehende kleine Ziffer bezeichnet die Ausgabe.

Ein Stern hinter dem Siglum für einen Codex bedeutet die erste Hand (z. B. א*, B*), lateinische Buchstaben a, b, c, oder die Ziffern 2, 3, beziehungsweise zwei oder drei Sterne, bezeichnen die späteren Hände (z. B. $א^a$, $א^b$, $א^c$, B^2, B^3, C**, $C^{*}_{*}*$).

Literatur.

I. Zum Galaterbrief.

Commentare: Winer, 1821, [4]1859. Paulus, 1831. Usteri, 1833. Rückert, 1833 Matthies, 1833. Schott, 1834. Olshausen (Bibl. Comm. IV), 1835, [2]1844. Sardinoux, 1837 de Wette, II 3, [2]1845. Baumgarten-Crusius, 1845. Hilgenfeld, 1852. Meyer, [4]1862. [7]1886 von Sieffert. Wieseler, 1859. Ewald, Sendsch. d. P., 1857. Hofmann, 1863, [2]1872. Lightfoot, London 1866, [10]1890. Holsten, Protestantenbibel, 1872. Ders., Das Evangelium des Paulus I, 1880 (Gal I Kor). Reuss, La Bible NT III, 1, Paris 1878. Schaff, 1881. Philippi, 1884. Strack und Zöckler, 1888. Jowett, 1856. Ellicot, 1854, [4]1867. Eadie, 1869. Beet, London [5]1885. Baljon, Leiden 1889. Findlay, New-York 1889. Cramer, 1890. Populär: Schmoller (= Lange's Bibelwerk VIII), [3]1875. Wörner, 1882. Göbel, 1887. Schlatter, 1890. Stevens, Hartford Conn., 1890. Katholisch: Windischmann, 1843. Bisping VI, [3]1883. Schäfer, 1890.

Untersuchungen: Hilgenfeld, Zur Vorgeschichte des Gal, ZwTh 1884, 303ff. Volkmar, Paulus von Damaskus bis zum Galaterbr., 1887. A. H. Franke, Die galat. Gegner des P, StK 1882, 133ff. Klostermann, Probleme im Aposteltext, 1883. — Speciell über den Apostelconvent: Lipsius, in BL I, 62ff. Overbeck bei de Wette, Apostelgesch., [4]1870, 236ff. Weizsäcker, JdTh 1873, 191ff. Keim, Aus dem Urchristenthum, 1878, 24ff. Zimmer, Gal u. Apostelgesch., 1882. Holtzmann, ZwTh 1882, 436ff. Pfleiderer, JpTh 1883, 78ff. G. Sommer, Theol. Studien u. Skizzen aus Ostpreussen, I, 4 u. 9, 1887 u. 1889. Voelter, Die Composition der paulin. Hauptbriefe, I, 1890, 128ff. A. H. Franke, StK 1890, 690ff. Hilgenfeld, ZwTh 1891, 205ff. Zur Textkritik: Zimmer, Zur Textkr. d. Gal, ZwTh 1881, 481ff; 1882, 129ff. Corssen, Epistula ad Galatas (lat. Text der Vulg) 1885, und die V 3 aufgeführten Schriften. Ueber Aechtheit und Integrität die zu Gal V 2 u. 3 angeführten Schriften von Bruno Bauer, Pierson und Naber, Loman, Steck, van Manen, Baljon, Weisse u. A., sowie van Staveren, Geloof en Vrijheid 1891, 4 u. 5, 334—366.

II. Zum Römerbrief.

Commentare: Tholuck, 1824, [5]1856. Klee (kath.), 1830. Rückert, 1831, [2]1839 (2 Bde). Reiche, 1833—34. Glöckler, 1834. Köllner, 1834. de Wette, II 1, 1835, [4]1847. Olshausen, III, 1835, [2]1840. Meyer, 1836. [8]1891 von Weiss. C. F. A. Fritzsche, 3 Bde., 1836—43. Nielsen, deutsch von Michelsen, 1843, [2]1856. Baumgarten-Crusius, 1844. Krehl, 1845. Philippi, 1848, [2]1866. Reiche (Commentarius criticus in NT I), 1853. van Hengel, 1854—59. Umbreit, 1856. Ewald (Sendschr. des P), 1857. Th. Schott, 1858. Mehring, Bd. I (Cp. 1—5), 1858. Jatho, 1859. Hofmann, 1868. Lipsius, Protestantenbibel, 1872. Volkmar, 1875. Reuss, La Bible NT III, 1, Paris 1878. Godet, 1879, [2]1883, 1890 (2 Bde), deutsch von Wunderlich, 1881—82. Oltramare, 1881—82. J. T. Beck, 1884. Beet (engl.), [5]1885. Otto, 2 Bde 1886, [2]1891. E. Böhmer, 1886. F. Zimmer, 1887. L. Abbot, New-York 1888. Sadler, London 1888. Luthardt (bei Strack und Zöckler), 1888. „Der kleine dW“, 1889. Ebrard, 1890. A. Schäfer (kath.), 1891. Populär: Lange und Fay (Lange's Bibelwerk VI), [3]1880. Lorenz, 1884. Münscher (Jahrb. f. Phil. u. Päd.), 1887. Göbel, 1887. Schlatter, 1887, [2]1890. Kleinschmidt, 1888. E. Riggenbach, 1890. Nagel, 1891.

Ueber einzelne Abschnitte des Briefes vgl.: Mehring, Das Sündenregister im Römerbrief (1 18—32), 1854. Matthias, Das 3. Cp. d. Br. an d. Röm., 1857. Stölting, Beitr. z.

Exegese d. paulin. Briefe (Cp. 5), 1869. ROTHE, Neuer Versuch e. Auslegung d. paul. Stelle Rm 5 12—21, 1836. DIETZSCH, Adam und Christus, Rm 5 12 ff, 1871. FRICKE, De mente dogm. loci P. ad Rm 5 12 ff, 1880; Der paul. Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ auf Grund von Rm 3 21—26, 1888. WESTPHAL, De ep. P ad Rm cp. VII, Toulouse 1888. BEYSCHLAG, Die paul. Theodicee Rm 9—11, 1868.

Untersuchungen: Ausser den zu Rm I, VII, 2 u. 3 aufgeführten Schriften und Abhandlungen von BAUR, WEIZSÄCKER, BEYSCHLAG, H. SCHULTZ, MANGOLD (Römerbrief 1866 und Römerbrief u. s. gesch. Voraussetz. 1884), LOMAN, PIERSON und NABER, STECK, SCHOLTEN, HILGENFELD, HOLSTEN, SCHOLTEN, STRAATMAN, LUCHT, WEISSE, MICHELSEN, VOELTER, VAN MANEN, HESEDAMM u. A., vgl. noch SEYERLEN, Entsteh. u. erste Schicks. d. Christengem. zu Rom, 1874. HOLSTEN, JpTh 1879, 95 ff 314 ff 680 ff. WIESELER, Zur Gesch. der nt. Schrift und des Urchristenth., 1880. NEUBAUER, Beitr. zur Gesch. der röm. Christengem., 1880. KNEUCKER, Die Anfänge des röm. Christenth., 1881. Jos. LANGEN, Gesch. d. röm. Kirche, 1881. PFLEIDERER, JpTh 1882, 506 ff. GRAFE, Ueber Veranlassung u. Zweck des Römerbr., 1881. LORENZ, Das Lehrsystem im Römerbr., 1884. HOLTZMANN, JpTh 1886, 107 ff u. Einl. ins NT, 1886, 256 ff. HILGENFELD, ZwTh 1892, 296—347. KLOSTERMANN, Correcturen zur bisherigen Erkl. des Römerbr., 1881. HAUSSLEITER, Der Glaube Jesu Christi u. d. christl. Glaube, 1891.

III. Zum Philipperbrief.

Commentare: von RHEINWALD, 1827. FLATT, 1829. MATTHIES, 1835. VAN HENGEL, 1838. HÖLEMANN, 1839. RILLIET, 1841. DE WETTE (Exeget. Hdbch. II 4), [2]1847. MEYER (Comm. z. NT IX 1), [1]1847, [5]1886 (von FRANKE). BAUMGARTEN-CRUSIUS, 1848. WIESINGER (in OLSHAUSEN's Bibl. Comm. V), 1850. EWALD (Sendschr. des Ap. P), 1857. JATHO, 1857. WEISS, 1859. J. B. LIGHTFOOT, [1]1868, [6]1881. HOFMANN, 1871. REUSS (La Bible III 2), 1878. EADIE, 1884. GODET (engl.; Expositor 1887). ELLICOT, [5]1888. STRACK u. ZÖCKLER IV, 1888. SADLER, London 1889. MOULE, London 1889. BEET, London 1890. EXELL, London 1890. KER, Edinburgh u. London 1891. BISPING, [2]1866 (katholisch). Populär sind die Bearbeitungen von SCHENKEL (in LANGE's Bibelwerk IX), [2]1867. BRAUNE (ebendas.), [2]1875. VAUGHAN, 1882. VON SODEN, 1890.

Untersuchungen: s. die zu Phl V 2 u. 3 genannten Arbeiten von BAUR, PLANCK, KÖSTLIN, VOLKMAR, HOLSTEN, HOEKSTRA, P. W. SCHMIDT, WEISSE, HAUSRATH, VOELTER u. A.

IV. Zu allen drei Briefen.

Die Uebersetzung des NT von WEIZSÄCKER, [3 4]1888. Die Einleitungen ins NT von HOLTZMANN, 1885, [3]1892. HILGENFELD, 1875. BLEEK-MANGOLD, 1875. WEISS, 1886, [2]1889. LAURENT, Neutest. Studien, 1866. Zur Geschichte des Paulus und seiner Briefe: BAUR, Paulus 1845, [2]1866. HAUSRATH, Neutestamentliche Zeitgeschichte [2]III, 1875; Paulus, 1865, [2]1872. SABATIER, L'apôtre Paul 1870, [2]1882. PFLEIDERER, Urchristenthum, 1887. WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter, 1886, [2]1891. Ferner über den paul. Lehrbegriff: USTERI, Der paul. Lehrbegriff, [4]1832. DÄHNE, Der paul. Lehrbegr., 1832. LIPSIUS, Die paul. Rechtfertigungslehre, 1853. ERNESTI, Ursprung der Sünde nach paul. Lehrbegriff, 1862; Die Ethik des Apostels Paulus, [3]1880. PFLEIDERER, Paulinismus 1873, [2]1890. LÜDEMANN, Die Anthropologie des Apostels Paulus, 1872. HOLSTEN, Zum Evangelium des Paulus u. des Petrus, 1868. RITSCHL, Die christl. Lehre v. d. Rechtfertigung und Versöhnung Bd. II, 1874, [2]1882, [3]1890. WEISS, Biblische Theologie, [5]1888.

Der Brief an die Galater.

Einleitung.

I. Die galatischen Gemeinden. 1. Γαλάται, Gallier, ursprünglich Bezeichnung der Kelten überhaupt (Strabo geogr. IV 1 14 p. 189; Pausan. I 3 5), welche bald nach Anfang des 3. Jahrh. v. Chr. Makedonien, Thrakien und das mittlere Kleinasien überfluthet hatten, wird allmählich gemeinsamer Name für drei seit Ende des 3. Jahrh. im nordöstlichen Phrygien angesiedelte keltische Stämme, die Tektosagen, Trokmer und Tolistobojer. König Nikomedes von Bithynien hatte ihnen zum Danke für geleistete Söldnerdienste einen ausgedehnten Landstrich zum Wohnsitz angewiesen, welchen Attalos von Pergamon später (um 240 v. Chr.) auf die Gegenden am Flusse Halys mit den Städten Ankyra, Pessinus und Tavium (Strabo XII 5 p. 567; Ptolem. geogr. V 3; Plin. hist. nat. V 32) beschränkte. Auf diese ging seitdem der Name Galatien (lat. Galaticus) über. Im Jahre 189 wurden die Galater von den Römern unterworfen, behielten aber bis zum Jahre 26 v. Chr. ihre eignen Fürsten und ein ziemliches Maass von bürgerlicher Freiheit. Das durch die Gunst des Augustus bedeutend erweiterte Gebiet des letzten einheimischen Herrschers Amyntas wurde nach seinem Tode zur römischen Provinz gemacht, und einem Proprätor zur Verwaltung übergeben, der in Ankyra seinen Sitz nahm. Diese Provinz Galatia umfasste ausser dem eigentlichen Galaticus noch die Landschaften Pisidien, Isaurien, Theile von Lykaonien und Phrygien (Dio Cass. LI 2 LIII 26; Appian bell. civ. V p. 715; Strabo XII 5 p. 567ff XII 8 14 p. 577 XIV 5 p. 671). Die Galater behielten auch unter der unmittelbaren Herrschaft der Römer ihre eigene Gauverfassung und hielten von Zeit zu Zeit grosse Volksversammlungen im Eichenhain, in welchen Recht gesprochen wurde (Strabo XII 5 p. 567). Im Verkehre mit den unter ihnen wohnenden griechischen Völkerschaften hatten sie das Griechische erlernt, welches in der Zeit des Paulus, wie es scheint, in den Städten allgemein gesprochen wurde, wenn sich auch die alte keltische Volkssprache daneben bis zu der Zeit des Hieronymus erhielt (Pausan. X 36 1; Lucian Alex. 51; Hieronym. prolog. in lib. II comm. in Gal.). Auf diese Mischung keltischer und griechischer Elemente weist auch der später neben Galatien gebräuchliche Name Gallograecia hin (Pausan. I 4 8). Dass die Galater keine Kelten, sondern Germanen gewesen seien, hat man aus der Notiz des Hieronymus (a. a. O.), sie hätten dieselbe Sprache gesprochen wie die Trevirer um Trier, mit Unrecht gefolgert. Nach den neuesten philologischen Untersuchungen steht der keltische Ursprung der erhaltenen Sprachreste fest (vgl. W. Grimm, StK 1876, 199ff; G. Hertzberg, ebendas. 1878, 525ff. Die Gegengründe von

Wieseler, Die deutsche Nationalität der kleinasiat. Galater 1877 und Zur Geschichte der kleinasiat. Galater 1879 können dieses Ergebniss nicht ändern). Die Religion der Galater war bis zu der Zeit ihrer Bekehrung zum Christenthum die altkeltische Naturreligion (Zeuss, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme 32ff), neben welcher sich der altphrygische Cultus der Kybele (mit dem Tempel in Pessinus) und die Verehrung der griechischen Götter erhalten hatte. Theilweise war auch eine Mischung keltischer und griechischer Göttergestalten eingetreten, wie die Spiele zu Ehren des Asklepios, die man in Ankyra feierte und die grosse Bildsäule des Zeus in Tavium beweisen (Strabo XII 5 p. 567, vgl. Plutarch. vit. mulier. p. 257). Auch der römische Kaisercultus hatte bei den Galatern Eingang gefunden: in Ankyra war ein Tempel des Augustus und der Roma errichtet worden, in welchem vornehme Galater Priesterdienst übten. Dass es auch viele Juden in Galatien gab, kann schon aus dem Umstande erschlossen werden, dass Pessinus, die Hauptstadt der Tolistobojer, von Strabo „das Emporium in jenen Gegenden“ genannt wird, und dass Ankyra, die Hauptstadt der Tektosagen, sowie Tavium, die Hauptstadt der Trokmer, an der grossen Handelsstrasse lagen, welche von Byzanz nach Armenien, Syrien und Parthien führte, wird aber überdies durch die auf den in Galatien gefundenen Inschriften vorkommenden jüdischen Namen (CI gr. III nr. 4129 4045 4074 4088 4092) bestätigt. Dagegen darf man sich hierfür nicht auf die Stelle Jos. Ant. XVI 6 2 berufen, nach welcher ein Edict des Kaisers Augustus zu Gunsten der Juden zu Ankyra aufgestellt worden sei. Denn die (zweifelhafte) Aechtheit des Edicts einmal vorausgesetzt, so ist dasselbe an das κοινὸν τῆς Ἀσίας ἐν Ἀγκύρῃ gerichtet; es ist also nicht Ankyra in Galatien, sondern die gleichnamige phrygische Stadt Ἄγκυρα τῆς Ἀβαείτιδος am Flusse Mekestos in der Nähe von Blaudos unweit der lydischen Gränze gemeint, welche Stadt damals wirklich zur Provinz Asien gehörte (Strabo XII 5 p. 567 576).

2. Die Apostelgeschichte berichtet, dass Paulus auf seiner sog. zweiten Missionsreise, nachdem er die früher gestifteten Gemeinden in Syrien, Kilikien und Lykaonien gemeinschaftlich mit Silas besucht, Phrygien und Galatien (τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν) durchwandert habe, und von da nach Mysien und Troas gekommen sei (Act 16 6ff). Einer Gemeindegründung in Galatien wird nicht ausdrücklich gedacht; wohl aber lesen wir in dem Berichte über die dritte Missionsreise des Apostels, er sei von Antiochia aus (zum zweiten Male) nach dem galatischen Lande und nach Phrygien gekommen und habe „alle Jünger im Glauben gestärkt“ (Act 18 23). Nachdem er die oberen Gegenden (τὰ ἀνωτερικὰ μέρη) durchzogen hat, kommt er darauf nach Ephesos zu längerem Aufenthalte (Act 19 1). Hiernach müssen die galatischen Gemeinden auf der zweiten Missionsreise des Paulus gestiftet sein. Die Angaben der Apostelgeschichte lassen keinen Zweifel darüber, dass unter der Γαλατικὴ χώρα der eigentliche Galaticus gemeint sei; und hiermit stimmt völlig überein, dass Paulus die Gründung der dortigen Gemeinden als sein persönliches Werk betrachtet, ohne eines Mitstifters derselben zu gedenken (Gal 1 6 8 3 1—3 4 12—20). Dem gegenüber wird heute von vielen Gelehrten die Meinung vertreten, dass unter den galatischen Gemeinden vielmehr die Gemeinden in Lykaonien, speciell in Ikonion, Lystra, Derbe und Umgegend gemeint seien, welche Paulus in Gemeinschaft mit Barnabas auf seiner ersten Missionsreise (Act 14 1—26) gegründet

und auf der zweiten Missionsreise, bevor er nach dem eigentlichen Galaticus kam, wieder besucht hatte (Act 16 1—5). Für diese nach älteren Vorgängern (Mynster, Niemeyer, Paulus, Böttger, Ulrich, Thiersch), neuerdings besonders von Perrot (de Galatia provincia Rom. 43ff), Renan (Paulus, deutsche Ausg. 93ff), Hausrath (Paulus [2] 216ff 261ff Neutest. Zeitgeschichte [2] III 135 f), Wendt (Comm. zu Act [5] 341; jetzt nicht mehr), Jacobsen (Die Quellen der Apostelgesch. 17), Weizsäcker (JdTh 1876, 606ff; Apostol. Zeitalter 236ff), Pfleiderer (Urchristenthum 57ff) vertretene Meinung werden folgende Gründe geltend gemacht. 1) Paulus pflegt bei seinen Bezeichnungen der von ihm durchreisten Länder die römischen Provinznamen zu gebrauchen, nicht die alten Namen der Landschaften; Lykaonien aber, von dessen Missionirung die Apostelgeschichte eingehend berichtet, gehörte zur Provinz Galatien. 2) Der Apostel bedient sich in seinem Verkehre mit den Galatern der griechischen Sprache und scheint sie auch Gal 3 28 als Griechen zu bezeichnen, während die Galater keltisch sprachen. 3) Er erwähnt Gal 2 1 13 den Barnabas als eine den Lesern bekannte Persönlichkeit: dieser aber war wol den Lykaoniern, an deren Bekehrung er mitgewirkt, nicht aber den Galatern von Angesicht bekannt. 4) In der Namensliste der Reisebegleiter des Paulus Act 20 4, welche die in sämmtlichen Missionsgebieten des Apostels gesammelte Collecte in Jerusalem überbringen sollten, werden ausser den Abgeordneten aus Makedonien und Asia Provincia nur die beiden Lykaonier Gajus aus Derbe und Timotheus, aber keine Galater erwähnt. 5) Von der Gründung der so wichtigen Gemeinden Galatiens ist in der Apostelgeschichte keine Spur erhalten. 6) Das Vordringen judaistischer Sendlinge in das galatische Gebirgsland ist eben so unwahrscheinlich, als ihr Auftreten in Lykaonien erklärlich ist. 7) Als Paulus zum zweiten Male nach Galatien kam (Act 18 23) wäre er, wenn darunter der Galaticus gemeint wäre, damals nicht zwei Mal (vgl. Gal 2 1), sondern schon drei Mal in Jerusalem gewesen. 8) Nach Gal 2 3—5 bewegte sich der Streit um die Beschneidung, welchen Paulus in Jerusalem ausfechten musste, gerade um die galatischen Gemeinden (ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς), während Paulus damals noch gar nicht nach dem Galaticus gekommen war. Aber zu 1: der Sprachgebrauch des Paulus ergibt nur die Möglichkeit, dass unter den Galatern auch die Lykaonier gemeint sein können, beweist aber nicht, dass letztere gemeint sein müssen. Es ist aber nicht nachgewiesen, dass die Lykaonier ohne Weiteres als Γαλάται bezeichnet werden konnten. Hierzu kommt, dass die sonst von Paulus gebrauchten Provinznamen entweder den Ländernamen entsprechen (wie Judäa, Kilikien, Makedonien, wohl auch Achaja, da Paulus darunter in Wirklichkeit doch nur den Peloponnesos meint, in welchem die von ihm gestifteten achaischen Gemeinden Korinth und Kenchreä lagen), oder sich längst auch im populären Sprachgebrauche eingebürgert hatten (wie Asien), während letzteres von dem officiellen Provinznamen Galatien nicht nachweisbar ist (Belege bei Sff, Einl. 9 f). Zu 2: schon oben wurde darauf hingewiesen, dass die Galater, namentlich in den Städten, griechisch verstanden und sprachen: überdies war die heidnische Bevölkerung jener Städte gemischter Nationalität und es wird nicht behauptet, dass die von Paulus bekehrten galatischen Christen sämmtlich Kelten waren. Gegen die Berufung auf Gal 3 28 aber gilt, dass die Lyka-

onier ebensowenig wie die Kelten und Phrygier Galatiens Nationalhellenen waren. Zu 3: dass Barnabas die galatischen Gemeinden mitgestiftet habe, wird durch die Andeutungen des Briefes über die Gemeindegründung eher ausgeschlossen als begünstigt; übrigens wird er auch I Kor 9 6 als eine den Lesern bekannte Persönlichkeit erwähnt, obwol ihn die Korinther nicht von Angesicht kannten. Zu 4: wir wissen nicht, ob Paulus, der schon früher eine Sammlung der Galater nach Jerusalem befördert hatte (Gal 2 10), damals von Neuem dort gesammelt hatte. Aus I Kor 16 1 ist dies nicht erweislich, II Kor 8 1 wird nur die Sammlung in Makedonien, II Kor 9 4 nur die Reise der makedonischen Abgesandten, an welche wol auch II Kor 8 23 zu denken ist, II Kor 9 2 Rm 15 26 nur die Sammlung in Makedonien und Achaja erwähnt. Auch haben wir gar keine Bürgschaft, dass die Liste Act 20 4 vollständig ist (die Abgesandten der Korinther werden nicht erwähnt, obwol ihre Abordnung schon I Kor 16 3 bestimmt war und an dem Zustandekommen der korinthischen Sammlung nach Rm 15 26 nicht zu zweifeln ist; auch aus Philippi werden keine Abgeordnete genannt). Timotheus war ohnehin der stete Reisebegleiter des Paulus, also schwerlich der Gesandte der Lykaonier in der Collectensache; ob Gajus von Derbe in dieser Eigenschaft den Apostel begleitete, ist möglich, aber ungewiss. Zu 5: die Apostelgeschichte erwähnt ja wirklich die Gründung der Gemeinden im Galaticus, denn die Γαλατικὴ χώρα Act 18 23 kann nur dieselbe sein wie die Act 16 6 genannte; der Versuch aber, die Notiz Act 16 6 auf das vorher (Act 16 1—5) Gesagte zurückzubeziehen, scheitert schon an der richtigen LA διῆλθον statt διελθόντες. Von den inneren Verhältnissen der lykaonischen Gemeinden berichtet aber die Apostelgeschichte ebensowenig als von denen der galatischen. Zu 6: die galatischen Städte Ankyra und Tavium (das alte Gordium) lagen an einer der frequentesten Handels- und Verkehrsstrassen jener Zeit; ebenso war Pessinus ein bedeutender Handelsplatz (s. o.), wohin auch die Juden nachweislich den Weg fanden, während umgekehrt die lykaonischen Städte von Perge aus nur auf schwierigen Wegen zu erreichen, vom Verkehre abgelegen und wenig von Juden aufgesucht waren (Renan, a. a. O. 79 86ff). Zu 7: die Stelle Gal 2 1 besagt nur, dass Paulus in den 14 seit seiner Bekehrung bis zum Apostelconvent verstrichenen Jahren ein einziges Mal in Jerusalem gewesen sei. Ueberdies aber ist die Act 18 21f gemeldete Reise des Paulus nach Jerusalem, die allerdings vor die Abfassung unseres Briefes fallen würde, auch aus anderweiten Gründen sehr zweifelhaft. Nach Act 11 30 wäre Paulus sogar schon vor der zweiten Missionsreise zwei Mal in Jerusalem gewesen, was mit Gal 2 1 keinesfalls sich vereinbaren lässt, auch wenn man unter den Galatern die Lykaonier versteht. Zu 8: die Deutung des ὑμᾶς Gal 2 5 auf die Galater speciell, statt auf die heidenchristlichen Gemeinden des Paulus überhaupt, ist mindestens unerweislich; unter der Voraussetzung aber, dass die Gal 2 1—10 Act 15 berichteten Vorgänge speciell durch die judaistischen Versuche, den Lesern des Galaterbriefes die Beschneidung aufzudrängen, veranlasst worden seien, wird der ganze Brief unverständlich. Denn die Art, wie Paulus Gal 2 1ff von den Vorgängen in Jerusalem berichtet, setzt voraus, dass er den Galatern etwas für sie Neues erzählt, was undenkbar ist, wenn sich der ganze Streit um die galatischen Gemeinden bewegte. In der Zwischenzeit war ja Paulus, wie sich zeigen wird, noch einmal in Galatien gewesen; er musste also

von jenen Vorgängen reden, zumal wenn er schon bei seiner zweiten Anwesenheit judaistische Gegner zu bekämpfen hatte. Nun hat er sich aber auch bei seiner zweiten Anwesenheit offenbar noch nicht zu Mittheilungen über jene Dinge veranlasst gesehen. Vgl. Rückert, Magazin f. Exegese, I 97ff; Anger, de ratione temp. 132ff; Grimm, StK 1876, 199ff; Hilgenfeld, Einl. ins NT 250ff; Holsten, Ev. des Paulus 35ff; Sff, Einl. 6 ff.

3. Hiernach behält es sein Bewenden bei der älteren Annahme, dass unter den Galatern die Bewohner der Landschaft Galatien gemeint sind. Die Gemeindegründung fällt also in die zweite Missionsreise (Act 16 6), der zweite Besuch des Apostels in Galatien, um die Neubekehrten im Glauben zu stärken, in die dritte Missionsreise (Act 18 23). Nach Gal 4 13 wäre der längere Aufenthalt in Galatien, welcher zur Stiftung der dortigen Gemeinden führte, durch eine Erkrankung des Apostels veranlasst worden (δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον). Ueber die Ortschaften, in welchen Paulus Gemeinden gründete, ist ebensowenig etwas bekannt als über die Anzahl der letzteren: der Brief ist an eine Mehrzahl von Gemeinden adressirt (Gal 1 2 ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, vgl. 3 1), und überall wo sonst im NT der galatischen Christen gedacht wird, geschieht dies ohne Angabe der einzelnen Orte, an denen sie wohnen (I Kor 16 1 Act 16 6 18 23 I Pt 1 1 II Tim 4 10).

4. Die galatischen Gemeinden bestanden, wo nicht ganz ausschliesslich, so jedenfalls zum bei Weitem überwiegenden Theile aus Heidenchristen. Ausdrücklich wird dies 4 8 ausgesprochen: ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς. Sie sind Leute, die sich erst noch beschneiden lassen wollen (5 2), oder die von Anderen erst dazu beredet werden (6 12). Dieser Thatbestand wird weiter durch den ganzen Inhalt des Briefes bestätigt. Erst nachdem die Galater von Paulus bekehrt sind, kommen judaistische Sendlinge zu ihnen, die ihnen die Beschneidung und die jüdischen Festfeier aufreden wollen. Alle diese jüdischen Gesetzesbestimmungen erscheinen als etwas Neues, wovon die Galater bisher noch gar nicht berührt worden sind, was vielmehr erst von aussen her an sie herangebracht wird (vgl. 3 3 4 8—11 17 21 5 2—12 6 12 13). Gesetzt also auch, dass dem Paulus bei seinem Aufenthalte in den galatischen Städten die Bekehrung einzelner Juden gelungen sei, so können dieselben höchstens ein verschwindendes Bruchtheil gebildet haben, welches auf die Gestaltung der Gemeindeverhältnisse keinen irgend wahrnehmbaren Einfluss geübt hat. Dem gegenüber kann die Berufung auf Stellen wie 3 13f 23—25 4 3 5 21 nichts beweisen. Die Widerlegung der ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι aus dem Gesetz 4 21—31 spricht nicht für, sondern gegen judenchristliche Leser; nicht einmal eine regelmässige Verlesung des AT bei den gemeinsamen Gottesdiensten, so wahrscheinlich sie auch an sich ist, und so sehr sie auch den Anschauungen des Paulus, dem das AT als göttliche Offenbarungsurkunde gilt, entspricht, lässt sich aus der Frage 4 21 τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε ableiten (s. zur Stelle). Bewiesen ist hiermit nur was auch sonst feststeht, dass Paulus sich seinen heidenchristlichen Lesern gegenüber auf die Autorität des AT beruft (vgl. 3 6 8 10 11 12 13 16 5 14). Aus der rabbinischen Beweisführung 4 21—31 auf rabbinisch gebildete Leser zu schliessen, ist vollends unberechtigt. Am scheinbarsten ist noch die Stelle 3 13 Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. Aber gerade die folgenden Worte 14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ schliessen die Deutung auf judenchristliche Leser

aus; denn die ἡμεῖς werden hier ausdrücklich von den ἔθνη unterschieden: mit ἡμεῖς redet Paulus aus seinem nationaljüdischen Bewusstsein heraus, während τὰ ἔθνη sich auf seine galatischen Leser bezieht. Aus demselben jüdischen Bewusstsein heraus sind die Worte 3 22—24 geredet; 22 spricht ein Urtheil der heiligen Schrift über den Zustand der gesammten vorchristlichen Menschheit aus; 23 und 24 beziehen sich die Worte ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα, ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν wieder auf die ehemaligen Juden, denen 26 mit πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε wieder die heidenchristlichen Leser gegenübertreten, worauf dann 28 das Schlussurtheil folgt οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην. Ebenso wird 4 3, wo Paulus den Zustand der Juden unter dem Gesetz und der Heiden unter den falschen Göttern unter den absichtlich so allgemein als möglich gewählten Gesammtbegriff eines Geknechtetseins unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου zusammenfasst, zuerst ἡμεῖς (wir Gläubigen ohne Unterschied) gebraucht, um alsbald wieder 5 τοὺς ὑπὸ νόμον in dritter Person als das nächste Object der Loskaufung durch Christi Tod, dann aber sofort als weiteren Zweck dieser Loskaufung die allgemeine Einsetzung der Gläubigen in den Sohnesstand zu bezeichnen (ἵνα . . . ἀπολάβωμεν erste Person plur.), worauf es dann 6 folgerichtig heisst ὅτι δέ ἐστε υἱοί, und gleich nachher 8 so ausdrücklich wie möglich des früheren Heidenthums der Leser gedacht wird.

II. Veranlassung, Zweck, Inhalt des Briefes. 1. Die erste Missionspredigt des Apostels. Wie gross die Anzahl der bei dem ersten Besuche des Paulus in Galatien gestifteten Gemeinden gewesen ist, wissen wir nicht. Dass es ihm aber in verhältnissmässig kurzer Frist gelungen ist, eine Mehrheit von Gemeinden ins Leben zu rufen, während anderwärts die Gründung einer einzigen Gemeinde Jahre lange Arbeit kostete, bezeugt die religiöse Empfänglichkeit, welche die Galater ihm entgegenbrachten. Paulus spricht es selbst aus, dass die Galater ihn wie einen Engel Gottes, ja wie den Messias Jesus selbst aufgenommen haben (4 14), dass sie trotz der abschreckenden Krankheit, an welcher er litt, sich selig priesen über sein Kommen (4 15), ja dass sie gern das Theuerste für ihn hingegeben hätten, wenn sie vermocht hätten, ihm dadurch Heilung zu bringen (4 15). Ueber die Art und Weise seiner ersten Verkündigung ist nichts überliefert, ausser was sich aus unserem Briefe selbst erschliessen lässt. Darnach scheint Paulus damals die Streitfragen, die zwischen ihm und den Judenchristen obwalteten, noch gar nicht näher berührt zu haben. Er begnügte sich, sie von der Knechtschaft unter dem Dienste der falschen Götter zum Glauben an den Einen wahren Gott zu führen, der durch die Sendung seines Sohnes auch sie zur Freiheit und zur Miterbschaft des demnächst bevorstehenden Gottesreichs und seiner Herrlichkeit berufen habe (4 6—11): vor Allem hatte er ihnen Jesum Christum als den Gekreuzigten vor die Augen gemalt (3 1), der durch seinen Liebestod auch sie von der Knechtschaft unter den falschen Götzen und von der Macht der Sünde erlöst und ihnen seinen Geist verheissen habe als den Bürgen ihrer Kindschaft beim Vater, als die Kraft eines neuen heiligen Lebens (4 5f vgl. 3 2f 14). Auch den Auferstandenen wird er ihnen gepredigt, wird von seinen wunderbaren Erscheinungen im himmlischen Lichtglanze, deren eine auch ihn, den früheren Verfolger der Gemeinde, bekehrt habe (1 13—16), zu ihnen geredet, und die Mittheilung des Geistes Gottes auf die Wirksamkeit dieses Auferstandenen zurückgeführt haben. Als Bedingung der Theilnahme an allen diesen Seg-

nungen hatte er den Glauben (3 2 5) und die Taufe auf seinen Namen hingestellt, durch welche sie in die Gemeinschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen treten (3 27). Von dem Erfolge dieser Predigt bezeugt er selbst, dass auch die Galater den Geist Gottes empfangen und von der Kraft dieses Geistes Erfahrung gemacht haben (3 2—5). Auch die Wunderwirkungen blieben bei ihnen nicht aus (3 5). Mit dem neuen heiligen Leben hatten sie wenigstens einen Anfang gemacht; doch wird der Apostel wol schon bei seiner ersten Anwesenheit ernstlich darauf hingewiesen haben, dass die neue Freiheit nicht zum Anlasse dienen dürfe für das Fleisch und dass die, welche den Lüsten des Fleisches fröhnen, das Reich Gottes nicht erben können (5 13 21). 2. Der zweite Besuch des Paulus in Galatien. Dass der Apostel vor der Abfassung seines Briefes ein zweites Mal in Galatien gewesen ist, geht aus mehreren Stellen deutlich hervor. Ausdrücklich unterscheidet er seine frühere Predigt in Galatien von einer späteren (4 13 εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον). Die Worte ferner 1 9 ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω können sich unmöglich auf die erste Anwesenheit des Apostels zurückbeziehen, bei welcher zu einer so ernsten Warnung noch gar kein Anlass war. Ebenso können sich die Worte 5 3 nur auf eine frühere, mündliche Erklärung zurückbeziehen, die ebenfalls erst bei seinem zweiten Besuche geschichtlich verständlich wird: μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Auch die ernste Warnung 5 21 könnte möglicher Weise bei seiner Anwesenheit an die Galater gerichtet worden sein (ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς καὶ προεῖπον), und aus den warmen Worten, mit denen Paulus den herzlichen Empfang schildert, den er das erste Mal von Seiten der Galater gefunden habe (4 13—15), kann man schliessen, dass sein zweiter Aufenthalt in ihrer Mitte ihm keinen Anlass zu so ungetrübter Freude geboten habe. Wenigstens wenn auch nicht sofort damals, so doch bald nachher konnte er die Galater fragen, ob er denn ihr Feind geworden sei, dadurch, dass er ihnen die Wahrheit sagte (4 16), nämlich gegenüber den Verkehrern des Evangeliums, vor denen er bei seiner zweiten Anwesenheit zu warnen Ursache fand. Wenn sich auch das schmerzliche Wort, dass die Galater sich so schnell zu einem anderen Evangelium abgewendet hätten (1 6), nicht au die Zwischenzeit zwischen seiner ersten und zweiten Anwesenheit beziehen kann, so hatte sich doch in Galatien vieles in ungünstiger Weise verändert. Jenes „andere Evangelium“, d. h. die Gesetzespredigt, war auch in Galatien von judaistischen Eiferern verkündigt, die Forderung sich beschneiden zu lassen, war erhoben worden; das Verhältniss des Apostels zu seinen Gemeinden war nicht mehr ungetrübt. Gleichwol war es ihm gelungen, durch sein ernstes väterliches Wort die drohende Gefahr noch einmal zu beschwören (4 18 vgl. 5 7); er durfte hoffen, die Galater in dem Glauben und in der Freiheit, die er ihnen gepredigt, wieder befestigt zu haben. 3. Das Auftreten der judaistischen Gegner nach der Abreise des Paulus. Die Hoffnung des Apostels hatte ihn getäuscht. Kaum hatte er den Rücken gewendet, so bearbeiteten die judaistischen Sendlinge die galatischen Gemeinden aufs Neue, wie es scheint, durch eine angesehene Persönlichkeit aus Jerusalem unterstützt, die Paulus recht gut kennt, wenn er sie auch nicht nennt (s. zu 5 7 10). Diesmal war der Erfolg ein so rascher, dass die Galater auf dem Punkte stehen, sich von Paulus und seinem Evangelium völlig abzuwenden (1 6 3 1 4 9—11 5 7—12). Sie haben sich zur jüdischen Festfeier be-

stimmen lassen und beobachten Tage, Monate, Festzeiten und Jahre (4 10), sie sind sogar, wenigstens theilweise geneigt, die Beschneidung an sich vollziehen zu lassen (5 2—6), und ihr früheres herzliches Vertrauen zu Paulus ist erschüttert (4 16). Die eingedrungenen Sendlinge haben den Galatern ein „anderes Evangelium“ gebracht (1 6f); sie verlangen Unterwerfung unter das mosaische Gesetz und Beobachtung der in demselben vorgeschriebenen Werke als Bedingung der messianischen Seligkeit (3 2 5 4 vgl. 4 21), sie predigen die Gerechtigkeit aus dem Gesetz (3 1—13 5 4), ja sie stellen die gesetzesfreie Predigt des Paulus in das ungünstigste Licht, indem sie dem Apostel vorwerfen, er predige ja selbst die Beschneidung (5 11), sei ihnen also an der Seligkeit hinderlich, wenn er sie ihnen gleichwol erlasse; ja er habe ihnen die Vortheile der Beschneidung nicht gegönnt (vgl. 4 16). Ihren Hauptangriff richten sie aber auf die persönliche Autorität des Heidenapostels. Aus der Art der Selbstvertheidigung des Paulus lässt sich ein klares Bild von der Art des Angriffs gewinnen. Paulus, sagen sie, sei kein Apostel, sondern nur ein untergeordneter Mitarbeiter und Gehilfe. Seine ganze Vollmacht, unter den Heiden zu predigen, hat er erst in Jerusalem geholt (vgl. 1 1 11f 19f 22 2 1—10). Wo also sein Evangelium von der Predigt der ächten Messiasjünger abweicht, so hat nicht seine, sondern ihre Autorität zu gelten: sie sind „die hochgeltenden Apostel“, die „Säulen der Gemeinde“, die am besten wissen müssen, was der Messias wirklich gelehrt. Wenn ihnen gegenüber Paulus sein Ansehen geltend machen will, so ist zu erwidern, dass er überhaupt zum Apostelamte gar nicht wie die älteren Apostel berufen ist. Er hat ja nicht wie sie noch persönlich mit dem Messias verkehrt, ist nicht wie jene persönlich zu seinem Jünger berufen worden (vgl. 2 6). Die älteren Apostel aber wissen nichts von einer bedingungslosen Zulassung der Heiden zum Messiasreich. Auch sie freilich wollen die Bekehrung der Heiden, aber auf dem ordnungsmässigen Wege, durch Aufnahme derselben in die israelitische Volksgemeinde. Dem Volke Israel, dem Samen Abrahams, sind die Verheissungen Gottes gegeben (vgl. 3 6—9 16); aus seiner Mitte ist der Messias hervorgegangen, und wird bei seiner baldigen herrlichen Wiederkunft das Volk in den Besitz der verheissenen Seligkeit einsetzen. Wollen also die Heiden Antheil haben an dieser Seligkeit, so reicht es nicht aus, an den Messias zu glauben; sie müssen auch durch förmliche Uebernahme der Verpflichtungen des für Israel gegebenen Gesetzes in die Volksgemeinde eintreten, für welche der Messias gekommen ist. Nur durch die Beobachtung des Gesetzes werde jene Gerechtigkeit vor Gott gewonnen, welche im Gegensatze zu der Sündhaftigkeit der Heiden (2 15) die Seligkeit verbürge, während die Lehre des Paulus zu einem Sündenleben nach Heidenweise verleite (vgl. 2 17 5 13f). Vielleicht haben die Gegner des Paulus auch auf das eigene Beispiel des Messias hingewiesen, welcher nirgends das Gesetz für aufgehoben erklärt, im Gegentheile dasselbe aufrechterhalten und sich in seinem persönlichen Leben aufs Strengste an die Bestimmungen desselben gehalten habe. Doch lässt sich dies aus dem Briefe nicht erweisen. Wie dem auch sei, es begreift sich, dass diese Argumente auf die in theologischen Streitfragen ungeübten Galater einen mächtigen Eindruck machten. Man darf auch nicht verkennen, dass das paulinische Evangelium zuletzt auf den Consequenzen ruhte, welche er mit seiner scharfen Dialektik aus der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi zog, Consequenzen, welche die Gegner nicht anerkannten, und deren Verständniss einfachen Leuten wie den

galatischen Heidenchristen nicht leicht war. Hierzu kam, dass dieses Evangelium nur zu leicht dem Missverständnisse und dem Missbrauche ausgesetzt war, und dass die ganze Innigkeit und Tiefe des paulinischen Glaubenslebens, zu der die Galater noch keineswegs fortgeschritten waren, dazu gehörte, um vor dem Rückfalle in ein Leben in heidnischer Unreinigkeit gesichert zu sein. Schienen sonach für die Gesetzeslehre der Gegner sehr ernste sittliche Erwägungen zu sprechen, so schien andererseits auch das historische Recht, der Wortlaut der at. Schrift, die doch auch Paulus als Offenbarungsurkunde anerkannte, die Lehre und das Beispiel Jesu selbst und seiner persönlichen Jünger auf ihrer Seite zu stehen. Dass gleichwol das höhere Recht auf der Seite des paulinischen Evangeliums stand, vermochten die Gegner in ihrer Pietät gegen die väterliche Religion ebensowenig zu erkennen, wie die neubekehrten Gläubigen hierzu im Stande waren. Was Wunder, wenn der Abfall zu jenem „anderen Evangelium“ plötzlich so gewaltige Fortschritte machte? Durch den Erfolg, den die Agitation der judaistischen Gegner in Galatien hatte, ist 4. Veranlassung und Zweck unseres Briefes gegeben. Es gilt dieser Agitation kräftig entgegenzutreten, das erschütterte Ansehen des Apostels in seinen Gemeinden wiederherzustellen, die Galater von Neuem in der Treue gegen seine Person zu befestigen und von der Wahrheit seines Evangeliums tiefer und gründlicher zu überzeugen (vgl. 1 6—12 2 5—21 3 1—5 4 12—20 5 7—12). Der Apostel will den Galatern die ganze Thorheit eines Gesetzeseifers vor die Seele führen, welcher das im Geiste Begonnene im Fleische vollenden (3 2), den angefangenen guten Lauf plötzlich unterbrechen möchte (5 7). Er muss befürchten, vergeblich an den Galatern gearbeitet zu haben (4 11), und bietet daher alle seine Kraft, die ganze Schärfe seines Denkens ebenso wie die ganze Wärme seiner Beredtsamkeit auf, um seine Gemeinden von dem falschen Wege, auf den sie gerathen sind, zurückzubringen. Im Hinblicke auf die alte Liebe seiner galatischen Gemeinden zu ihm (4 12—20) darf er hoffen, dass diese Bemühungen nicht vergeblich sein werden (5 10). Ist doch auch der Abfall noch keine vollendete Thatsache. Die Beschneidung, also den entscheidenden Act des Uebertritts zum Judenthum, können nur erst Einzelne an sich vollzogen haben (vgl. 5 2—4 6 12f); überdies weisen die in den Gemeinden selbst ausgebrochenen Zwistigkeiten darauf hin, dass wenigstens ein Theil derselben den Lockungen der Gegner kein Gehör geschenkt hatte (vgl. 5 15 26 6 1—5). Dieser Sachlage entspricht 5. der Inhalt des Briefes. Derselbe zerfällt in drei Haupttheile, einen apologetisch-historischen (Cp 1 und 2), einen dogmatischen (3 1—5 12) und einen paränetischen (5 13—6 10), woran sich zuletzt der eigenhändige Schluss (6 11—18) anfügt. Der erste Theil, welcher mit einem bezeichnenden Eingangsgruss, in welchem Paulus seine apostolische Würde scharf betont, und dem Ausdrucke der Entrüstung über den unerwarteten Abfall der Galater beginnt (1 1—10), erweist den göttlichen Ursprung und das selbständige Recht seines Evangeliums gegenüber dem gegnerischen Pochen auf die Autorität der älteren Apostel durch die Geschichte seiner Berufung (1 12—16a) und seiner selbständigen Missionsthätigkeit fern von Jerusalem (1 16b—24), durch die Erzählung von den Verhandlungen zu Jerusalem, in welchen er seine völlige Selbständigkeit gewahrt und die Anerkennung seines Heidenevangeliums durch die Urapostel erlangt hat (2 1—10), und von dem Streite mit Petrus in Antiochia, in welchem er gegenüber der „Heuchelei“ desselben und aller übrigen anwesenden Judenchristen ihm das Widerspruchsvolle

seines Verhaltens und die Nothwendigkeit, der Gesetzesgerechtigkeit abzusagen, um die Gnade Gottes in Christo nicht zu verscherzen, vor die Seele geführt hat (2 11—21). Der zweite Theil, welcher abermals mit dem Ausdrucke des Staunens über die Thorheit der Galater eröffnet wird (3 1—5), erweist die göttliche Wahrheit des Evangeliums von der Gerechtigkeit aus dem Glauben durch das Vorbild Abrahams (3 6—9), durch die Unmöglichkeit, durch Gesetzeswerke dem auf die Gesetzesübertretung gesetzten Fluche zu entrinnen (3 10—12), durch den Hinweis auf den im Kreuzestode Christi offenbarten göttlichen Heilswillen und auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheissung, welche nur auf dem Wege des Glaubens, nicht auf dem Gesetzeswege das Heil in Aussicht stellt (3 13—18), endlich durch den Nachweis, dass das Gesetz nur bis auf Christus in Geltung stand und dem Zwecke diente, die Sünder zum Bewusstsein ihrer Unfreiheit und Verschuldung zu bringen, dass dagegen seit der Sendung des Sohnes Gottes an die Stelle des früheren Zustandes der geistigen Unmündigkeit und Unfreiheit das Kindschaftsverhältniss der Söhne zum Vater getreten sei, welches ihnen das Sohneserbe verbürgt (3 19—4 7). Hieran schliesst sich die Anwendung des gewonnenen Ergebnisses auf das thatsächliche Verhalten der Galater und der Nachweis des darin enthaltenen Widerspruchs (4 8—11), sowie die eindringende Mahnung, bei der alten Liebe zu seiner Person und bei der Treue gegen sein Evangelium zu verharren (4 12—20). Es folgt eine biblische Begründung der Freiheit der Gläubigen vom mosaischen Gesetz durch allegorische Deutung der alttest. Erzählung von den beiden Söhnen Abrahams (4 21—31), die Mahnung in der christlichen Freiheit zu bestehen (5 1—6), und eine nochmalige Anwendung des Gesagten auf das Verhalten der Galater (5 7—12). Der dritte Theil zeigt, dass die christliche Freiheit Freiheit im göttlichen Geiste ist, welcher jeden Missbrauch dieser Freiheit unmöglich macht und die Werke des Fleisches in den Gläubigen ertödtet, während gerade die Gesetzeseiferer es sind, welche diesen Wandel im Geiste vermissen lassen (5 13—24), und wendet darauf das Gesagte an auf die besonderen Gemeindeverhältnisse in Galatien, welche zu besonderen Mahnungen und Warnungen Veranlassung bieten (5 25—6 10). Der eigenhändige Schluss enthält eine nochmalige scharfe Gegenüberstellung des aus fleischlichen Beweggründen entsprungenen Gesetzeseifers der Gegner und des paulinischen Evangeliums vom Kreuz (6 11—18).

III. Bedeutung des Briefes. Derselbe ist vor Allem eine unersetzliche Geschichtsurkunde für die apostolische Zeit, insbesondere für den Entwicklungsgang, die Bekehrung und Missionswirksamkeit des Paulus, für sein Verhältniss zu den älteren Aposteln, für seine Stellung zu seinen Gemeinden, für die Kämpfe, die er um seines Evangeliums willen zu bestehen hatte. Das persönliche Charakterbild des Apostels leuchtet uns aus diesem Briefe in unnachahmlicher Lebendigkeit entgegen: seine unerschütterliche Festigkeit in der Behauptung der einmal gewonnenen Ueberzeugung, seine Standhaftigkeit trotz aller Verkennung, Verdächtigung und Verfolgung, und doch wieder seine Friedensbereitschaft, wo und wie weit sie sich nur immer mit der Wahrhaftigkeit vertrug, sein mit hingebender väterlicher Liebe gepaarter ernster Eifer um die von ihm gestifteten Gemeinden; seine unbestechliche Gewissenhaftigkeit und Unerschrockenheit in der Vertheidigung dessen, was er einmal als die Wahrheit des Evangeliums erkannt hatte, und seine unermüdliche Sorge, diese Wahrheit vor Verkennung, Verdunklung und Missdeutung zu schützen; die unwiderstehliche Energie seines Denkens, die nicht

ruhte, bis sie die letzten Consequenzen der mit seiner Bekehrung gewonnenen Heilserkenntniss gezogen hatte, und daneben wieder die Wärme und Innigkeit seiner Empfindung, die sich nicht genug thun kann in rührenden Liebeserweisen, bis sie die entfremdeten Herzen seiner Gemeinden wiedergewonnen hat; die scharfe, schneidende, oft überspitze Dialektik des ehemaligen Pharisäerschülers, und doch wieder die wunderbare Tiefe eines in der Liebe Gottes und Christi festgewurzelten, der Kindschaft bei Gott durch die Versöhnung in Christo gewissen, durch die Gemeinschaft mit Christo erneuten, der Welt und allem Irdischen ein für allemal abgewendeten Gemüthslebens. Nicht minder bedeutsam ist der Brief für unsere Kenntniss des paulinischen Evangeliums, für die religiösen Wurzeln wie für die theologische Ausgestaltung jenes „Wortes vom Kreuz“, für die eigenthümliche Weise, wie Paulus den Kreuzestod Christi in den Mittelpunkt seines christlichen Denkens stellte und aus der Heilsbedeutung dieses Kreuzestodes die Aufhebung des Gesetzes und die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden in der Christengemeinde, die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden mittelst des Glaubens und die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes, aber auch die mystische Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo und die völlige Lebenserneuerung in ihnen durch den Geist Christi entwickelte. Im Unterschiede von dem Römerbriefe legt er dieses Evangelium hier im Zusammenhange mit der persönlichen Selbstvertheidigung und nach denjenigen Seiten hin dar, an denen seine Wahrheit in Galatien vornehmlich bedroht war, also nicht als ein einheitliches Lehrganzes, sondern so, dass nur gewisse Hauptgedanken in scharfe Beleuchtung treten. Dabei wird das mosaische Gesetz mehr nach seiner ceremoniellen als nach seiner moralischen Seite betrachtet und beurtheilt, das Evangelium mehr nach seiner unmittelbar praktischen Bedeutung für die Lebensführung der Heidenchristen, als nach seinen theoretischen Zusammenhängen gewürdigt, als das Evangelium des Geistes und der Freiheit, welche uns Christus gebracht hat, gegenüber dem äusseren Satzungs- und Autoritätswesen des Judenthums. Im Gegensatze zu dem Festbindenwollen des Christenthums an seine erste geschichtliche Erscheinungsform dringt der Apostel hier mit siegreicher Klarheit zu dem ewigen Kerne der christlichen Religion hindurch, und erweist im harten Kampfe wider den auch in ihr sich geltend machenden jüdischen Particularismus ihre universell menschheitliche Bestimmung und den rein sittlich-religiösen Charakter der Bedingungen für den Eintritt in die Christengemeinde und für die Zugehörigkeit zu ihr. Die geistige Tapferkeit und mannhafte Entschiedenheit, mit welcher der Apostel im Galaterbrief diesen Kampf durchführt, verleiht ihm einen Charakter, den man als protestantisch bezeichnen könnte, und der jedenfalls für den Kampf der Reformation gegen das im Romanismus wiederaufgelebte jüdische Wesen vorbildlich ist.

IV. Zeit und Ort der Abfassung. Der Brief ist geschrieben kurze Zeit nachdem Paulus zum zweiten Male in Galatien gewesen war (Act 18 23), also bald nach Beendigung der zweiten Missionsreise, wahrscheinlich von Ephesos aus, wo Paulus nach Durchwanderung von Galatien und Phrygien einen 2 ½jährigen Aufenthalt nahm, nach der wahrscheinlichsten Chronologie im Sommer oder Herbst 55 (Hgf 216). Die Annahme, dass der Brief nicht lange nach dem Apostelconcil und dem Streite in Antiochia, bald nach dem zweiten Besuche der lykaonischen Gemeinden (Act 16 1—5) geschrieben sei (Renan, Hausrath, Wzs, Pfl), wird hinfällig, wenn er nicht an die Lykaonier, sondern an die Bewohner

des Galaticus gerichtet ist. Der Versuch Vkm's, die Abfassung bald nach dem Apostelconcile mit der obigen Zeitbestimmung zu vereinigen, muss Gal 2 mit Act 18 23 combiniren, die Erzählung Act 15 als Einschiebsel ihres Verf. verwerfen, und überdies gegen den klaren Wortlaut mehrerer Stellen unseres Briefes eine zweite Anwesenheit des Paulus in Galatien vor Abfassung unseres Briefes in Abrede stellen — eine Kette kritischer und philologischer Gewaltthaten. Andere Bestimmungen der Abfassungszeit, die sich bei Aelteren finden (Abfassung vor dem Apostelconcil, während der dritten Missionsreise, in der römischen Gefangenschaft) können dermalen auf sich beruhen.

V. Aechtheit und Integrität. 1. Die äussere Bezeugung unseres Briefes geht bis auf Marcion (c. 140) zurück, der denselben in seine Sammlung paulinischer Briefe (den ἀπόστολος) wenn auch in verkürzter Textgestalt (s. u.) aufgenommen hatte. Um von völlig unsicheren Spuren zu schweigen, so finden sich einigermaassen sichere Spuren einer Bekanntschaft mit dem Briefe im Briefe Polykarp's an die Philipper Cp 5 (Anspielung an Gal 6 7, wenn nicht hier eine sprichwörtliche Rede vorliegt), in der pseudojustinischen Oratio ad gentiles Cp 5 (Anspielung an Gal 4 12 5 20), bei Melito oratio ad Antonin. Caes. bei Cureton Spicileg. syr. p. 41 sqq. (Anspielung an Gal 4 8 f), Athenagoras legat. pro Christ. 16 (Anspielung an Gal 4 9), und Tatian (Hieron. comm. in Gal 6). Eine Benutzung unseres Briefes bei dem Gnostiker Valentin ist nicht zu erweisen, wohl aber in seiner Schule: so in den Excerpten aus der Schrift eines Valentinianers der italischen Schule (nicht des Theodotos) bei Clem. Alex. excerpt. ex script. Theod. 53 (Gal 3 19), und in den Mittheilungen aus einer anderen, der Schule des Ptolemäos wo nicht diesem selbst angehörigen Schrift bei Iren. adv. haer. I 3 5 (Gal 6 14). Die Anspielungen und Citate in den Schriften der sog. Naassener bei Pseudorig. Philos. V 7 p. 99 106 114 (Gal 3 28 4 26 27 6 15) stammen aus jüngerer Zeit. Gegen Ende des 2. Jahrh., als der nt. Kanon sich bildete, finden wir den Brief in unangefochtenem Gebrauche der Kirchenlehrer; auch der muratorische Kanon zählt ihn unter den paulinischen Schriften auf. 2. Zweifel gegen die Aechtheit des Briefes tauchen, abgesehen von dem Versuche E. Evanson's, sämmtliche nt. Schriften für unächt zu erklären (The dissonance of the four generally received evangelists 1792), zuerst ganz vereinzelt seit dem Jahre 1850 auf. Während F. C. Baur und die Tübinger Schule den Brief zu den unzweifelhaft ächten paulinischen Hauptbriefen zählten und zum Ausgangspunkte ihrer kritischen Forschungen über das Urchristenthum nahmen, stellte zuerst Bruno Bauer die Ansicht auf, dass unsere paulinischen Hauptbriefe insgesammt, und als der letzte von ihnen der Galaterbrief, in den letzten Jahren Hadrians und den ersten Antonins zu dem Zwecke verfasst seien, das Geschichtsbild der Apostelgeschichte von Paulus durch ein entgegengesetztes zu verdrängen (Kritik der paulinischen Briefe I. 1850; Christus und die Cäsaren 1877, 372). Diese zunächst ganz vereinzelt gebliebene Meinung wurde neuerdings, nach anfänglicher Zurückweisung der Zweifel von Pierson (vgl. van Manen, JpTh 1885, 463 f), durch den Holländer Loman (Quaestiones Paulinae ThT 1882 1883 1886) und durch den Schweizer Rudolf Steck (Der Galaterbrief nach seiner Aechtheit untersucht 1888; PKZ 1889, Nr. 5 7 36—40 42 f) wieder aufgenommen und näher begründet. Für Loman erklärten sich (ganz oder theilweise) die Holländer van Loon, Meijboom, Matthes, Bruins (ThT 1889, 60—100); ferner

Edwin Johnson (Antiqua Mater, London 1887), sowie der jüdische Rabbiner Joël (Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. Jahrh. 1883); für Steck besonders Voelter (ThT 1889, 3 und Die Composition der paulinischen Hauptbriefe 1890), van Manen (Tijdspiegel 1889, I 322—339 II 419—438, vgl. PKZ 1889, Nr. 27 f; Paulus I. De handelingen der aposteln, Leiden 1890, 63 ff. II. De brief aan de Romeinen 1891, 9 ff) und J. Friedrich (Maehliss) (Die Unächtheit des Galaterbriefs 1891). Die für die neueste Hypothese aufgestellten Gründe sind folgende: 1. Der Streit der Ausleger über die Adressaten und ihren Wohnsitz, über Zeit und Ort der Abfassung des Briefes, über die Zeit der Stiftung der Gemeinden, über die Veranlassung des Briefes, ob unmittelbar nach einem vorangegangenen Besuche oder nicht (aber dieser Streit lässt sich entscheiden s. o., und wäre dies auch nicht der Fall, so läge in dieser Unsicherheit noch kein Grund gegen die Aechtheit). 2. Die Beschaffenheit der dogmatischen Ausführungen des Briefes, welche vielfach unverständlich für sich seien und Abhängigkeit vom Römerbriefe verrathen sollen, wie denn die Lehrgestalt des Briefes nicht älter, sondern jünger als der Römerbrief sei, wofür insbesondere die Vorstellung von der Anordnung des Gesetzes durch Engel, sowie die Stellung beider Briefe zu Judenthum und Heidenthum angeführt wird (aber was den ersten Einwurf betrifft, so erledigt er sich durch richtiges Verständniss der für denselben geltend gemachten Stellen, s. u. die Erklärung; was den zweiten anlangt, so ist die schärfere gegensätzliche Stellung des Galaterbriefes zum Judenthum und seinem Gesetz, ebenso wie die mildere des Römerbriefes durch die Zeitlage und die besonderen Verhältnisse der betreffenden Gemeinden gerechtfertigt). 3. Das Verhältniss zur Apostelgeschichte: die Erzählung des Galaterbriefes sei von der Apostelgeschichte abhängig, und die Darstellung der letzteren sei wahrscheinlicher als die unseres Briefes (aber die ganze Evolutionstheorie, auf welcher diese Geschichtsbetrachtung ruht, ist zu bestreiten und eine nähere Prüfung zeigt überall, dass wir in der Darstellung unseres Briefes auf festem geschichtlichem Boden stehen, während umgekehrt die der Apostelgeschichte, wo sie von jener abweicht, von schweren Bedenken gedrückt wird und vielfach umgekehrt Abhängigkeit vom Galaterbriefe zeigt). Die Ausdehnung dieser Kritik auf sämmtliche paulinische Briefe und die Annahme ihrer Entstehung in der Reihenfolge, wie sie im Kanon stehen, ist nur die nothwendige Consequenz einer Theorie, welche den scharfen Gegensatz zum Judenchristenthum, wie ihn unser Brief zeigt, nicht als den Ausgangspunkt, sondern als das allmählich gezeitigte Ergebniss einer Entwickelung fasst, in welcher auch dem Marcion und seiner Schule eine Stelle angewiesen wird. Ist diese Theorie an sich eine petitio principii, welche sämmtliche Ergebnisse der bisherigen Geschichtsforschung auf den Kopf stellt, so ist ferner die angebliche Unbekanntschaft des Verfassers (oder der Verfasser) mit dem hebräischen AT durch die Thatsache, dass Paulus (vorwiegend, aber nicht ausschliesslich) LXX citirt, ebensowenig wie die behauptete Benutzung schriftlicher Evangelien, von Sap. Salom. und Philo erweislich, vollends aber die Behauptung zu bestreiten, dass die Theologie der paulinischen Briefe einen durchaus hellenistischen Charakter trage ohne jede Bekanntschaft mit den at. Anschauungen. Einzelnes s. u. Dabei soll aber nicht verkannt werden, dass namentlich die im ernsten und würdigen Tone gehaltenen Untersuchungen Steck's auf manche bisher nicht genügend gelöste Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, einen über-

triebenen Scharfsinn früherer Erklärer hie und da mit Glück bekämpft und willkommene Gelegenheit zu einer nochmaligen Revision der bisherigen historisch-kritischen Aufstellungen geboten haben, die freilich an den gewonnenen Ergebnissen nichts Wesentliches zu ändern vermag. Gegen LOMAN schrieben SCHOLTEN (Historisch-kritische bijdragen, Leiden 1882); PRINS (Apologetische polemiek, Leiden 1882, ThT 1887, 65ff); ROVERS (Stemmen uit de vrije gemeente 1882, 51ff; Bibl. v. mod. Theol. en Letterk. 1883, 295ff; 1884, 143ff); VAN MANEN (ThT 1886, 318ff); BERLAGE (ThT 1887, 143ff); BALJON (Exegetisch-kritische verhandeling over den brief des Paulus aan de Galatiërs, Leiden 1889); gegen STECK besonders HOLSTEN (Briefe an Julius, PKZ 1889 Nr. 15 17 20 22 26); SULZE (Zur Kritik der Paulusbriefe, PKZ 1888 Nr. 41—43); SCHMIEDEL (Lit. Centralbl. 1888, 1697ff); HOLTZMANN (ThJB 1888, 97ff); A. KAPPELER (ZSchw 1889, 11—19); LINDEMANN (Die Aechtheit der paulinischen Hauptbriefe gegen Steck's Umsturzversuch vertheidigt, neutest. Studien und Kritiken Heft 1, 1889); GLOËL (Die jüngste Kritik des Galaterbriefs auf ihre Berechtigung geprüft, 1890); C. H. VAN RHIJN (Theol. Studiën 1890, 363ff). Ein ganz phantastisches Erzeugniss ist endlich die Schrift von PIERSON und NABER, Verisimilia (Amsterdam und Haag 1886). Hiernach sollen abgerissene Stücke jüdischer Verfasser, welche einer freieren, gegen Beschneidung und Gesetz gleichgiltigen Richtung, einem einfachen Monotheismus und einer reineren Ethik huldigten, christlich überarbeitet und in oft unverständlicher, ja unverständiger Weise zusammengeflickt worden sein. Die paulinischen Briefe habe ein sonst ganz unbekannter Paulus episcopus fabricirt (gegen sie: KUENEN, ThT 1886, 491ff; PRINS, ebendas. 1887, 65ff; VAN MANEN, JpTh 1887, 395ff; ROVERS, ZwTh 1888, 295ff).

3. Was die Frage nach der Integrität des Briefes betrifft, so ist vor allem der Textgestalt bei MARCION zu gedenken, welche unbeschadet mancher von ihm noch bewahrten ursprünglichen Lesarten im Ganzen und Grossen nur als eine willkürliche Bearbeitung des Briefes mit zahlreichen Auslassungen und manchen tiefer greifenden Aenderungen im Interesse des marcionitischen Ultrapaulinismus bezeichnet werden muss. Doch ist auf Grund der ungenügenden Nachrichten des TERTULLIAN (adv. Marcionem) und des EPIPHANIOS (haer. 42) eine vollständige Herstellung des marcionitischen Textes nicht möglich. (Vgl. HILGENFELD, Galaterbrief 218ff.; Das Apostolikon Marcion's, ZhTh 1885, 426ff. STEMLER, Marcion's doorhalingen in den brief van Paulus aan de Galatiërs, Th. Studiën 1888, 209ff). Neuere Kritiker sind theilweise in ihren Streichungen mit MARCION zusammengetroffen, doch hat nur VAN MANEN (Marcion's brief van Paulus aan de Galatiërs, ThT 1887, 382ff 451ff) den marcionitischen Text für ursprünglich erklärt und auch dieser hat sich jetzt zu dem Glauben an die völlige Unächtheit des Briefes bekehrt (gegen ihn BALJON a. a. O.). Eine grosse Anzahl von Interpolationen glaubte WEISSE (Beiträge zur Kritik der paulin. Briefe, herausg. von Sulze 1867, 19ff) aus ziemlich subjectiven, der Stilkritik entnommenen Gründen annehmen zu sollen (vgl. auch SULZE, PKZ 1888 Nr. 42). Neuerdings ist diese Art von Conjecturalkritik namentlich von niederländischen Theologen getrieben worden: so ausser VAN MANEN (vgl. auch seine Conjecturaalkritiek toegepast op den tekst van de schriften des NT, Haarlem 1880) besonders von HARTING (Bijdragen tot de vaststelling van den tekst der schriften van het NT, in Verslagen en Mededeelingen der koninglijke Academie van Wetenschappen,

1879, Letterkunde II 9), van de Sande-Bakhuyzen (Over de toepassing van de conjecturaal-kritiek op den tekst des NT 1880), Baljon (De tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs, Utrecht 1884 und die V 2 angeführte Schrift), Naber (Nuculae, in der Zeitschr. Mnemosyne N. F. Bd. XVI; 1888) und besonders von Cramer (De brief van Paulus aan de Galatiërs in zijn oorspronkelijken vorm hersteld en verklaard, 1890). Auch Voelter nimmt, obwohl er den Brief für unächt hält, doch eine Reihe jüngerer Zuthaten zu seiner Urgestalt an (Die Composition der paulin. Hauptbriefe I. Der Römer- und Galaterbrief, 1890). Gegen ihn schrieb wieder Cramer, Nieuwe Bijdragen VII 1, 1890. Ein wesentlicher Gewinn ist durch diese Ausscheidungsversuche zahlreicher Verse und Verstheile aus dem ursprünglichen Text für das Verständniss unseres Briefes nicht erwachsen. Doch wird es zur Kennzeichnung einer heute in der Kritik der neutest. Schriften vielfach mit Vorliebe gepflegten Richtung von Interesse sein, die verschiedenen Streichungen an ihrem Orte zu verzeichnen.

Der Brief an die Galater.

I. Apologetisch-historischer Haupttheil (1 und 2). — 1 1—5. Zuschrift und Eingangsgruss. 1 1 und 2. [1] ***Paulus Apostel nicht von Menschen her, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater, der ihn erweckt hat von den Todten,*** [2] ***und die Brüder alle, die mit mir sind, den Gemeinden Galatiens.*** 1 Den Apostelnamen legt P sich ausdrücklich bei, weil sein apostolisches Ansehen bestritten ist. Und zwar macht er denen gegenüber, welche seine Autorität geringer achten als die der älteren Apostel, geltend, dass diese seine apostolische Vollmacht weder von Menschen herrühre (ihren Ursprung habe, ἀπό) noch durch irgend einen Menschen vermittelt sei (διά) — wie die Gegner behaupteten, wenn sie ihn bloss als einen Bevollmächtigten und Gehilfen der älteren Apostel darstellten —, sondern dass er zu seinem Apostelamte unmittelbar durch Jesum Christum selbst berufen worden sei. Prahlerische Anmaassung, welche Manche (Bruno Bauer, Pierson, St) in diesen Worten haben finden wollen, liegt darin gewiss nicht. Οὐδὲ δι' ἀνθρώπου wird von Crm gestrichen. Der Zusatz καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν deutet auf die Art und Weise hin, in welcher seine Berufung erfolgt ist. Jesus hat ihn nämlich nicht während seines irdischen Lebens, wie dies bei den älteren Aposteln der Fall war, sondern als Auferstandener berufen: seine Berufung ist also vermittelt durch die Erweckung Jesu Christi von den Todten und weiter durch die dem P zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen (1 15 f). Ersteres ist eine göttliche Machtthat (Rm 4 24 f 6 4 8 11 I Kor 6 14 15 15), letzteres ein göttlicher Offenbarungsact; daher heisst es hier, dass die Berufung des P durch Jesum Christum und durch Gott den Vater vermittelt sei. Θεοῦ πατρός nach stehendem Sprachgebrauch ohne Artikel (Win 115 f Hgf); ebenso ἐκ νεκρῶν (Win 117). Die Worte καὶ θεοῦ πατρός sollen bei Marcion fehlen und sind von Man gestrichen, können aber nicht entbehrt werden. 2. Unter den Brüdern in der Umgebung des P sind wol nicht alle Christen an seinem Aufenthaltsorte, sondern sämmtliche Mitarbeiter des Apostels gemeint. Dieselben werden hier erwähnt, um sie

als einverstanden mit dem Inhalte des nachfolgenden Sendschreibens zu bezeichnen und dadurch den Worten desselben einen grösseren Nachdruck zu verleihen. Ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας ohne jedes ehrende Prädicat, wie auch die sonstige Danksagung für den Glauben der Gemeinden wegbleibt. Der Grund hierfür liegt in der ganzen Lage der Dinge. Der Plural lehrt uns, dass in Galatien eine Mehrzahl von Gemeinden bestand.

1 3—5. [3] *Gnade* sei *euch und Friede von Gott dem Vater und unserm Herrn Jesu Christo,* [4] *welcher sich selbst dahingegeben hat um unsrer Sünden willen, damit er uns errette aus der gegenwärtigen bösen Weltzeit, nach dem Willen Gottes unsres Vaters,* [5] *welchem* sei *die Ehre in alle Ewigkeit. Amen.* 3 Ueber den Eingangsgruss s. zu I Th 1 1. Κυρίου ohne Artikel wie oft Ἰησοῦ Χριστοῦ (Win 118); ἡμῶν nach κυρίου nach stärkerer Bezeugung, während es gewöhnlich in dieser Grussformel hinter θεοῦ πατρός steht (Rm 1 7 I Kor 1 3 II Kor 1 2 Phl 1 2 Phm 3 Eph 1 2). 4 bringt eine Erweiterung der Grussformel, mit nachdrücklichem Hinweise auf die Göttlichkeit des Inhaltes des paul. Evglms, den gottgeordneten Sühntod Christi für unsere Sünden und die dadurch vermittelte Errettung der Gläubigen aus der gegenwärtigen, bösen und dem Untergange anheimgefallenen Weltperiode. Die Absicht des ganzen Erlösungswerkes Christi ist keine andere, als die Gläubigen aus dem gegenwärtigen Weltalter, welches böse (d. h. von bösen Gewalten beherrscht, vgl. II Kor 4 4) ist (πονηροῦ appositionell nachgestellt), herauszunehmen und dadurch ihnen die Theilnahme an dem künftigen, messianischen Zeitalter zu sichern. Der (zeitliche, nicht räumliche) Gegensatz von ὁ αἰὼν ἐνεστώς (d. h. gegenwärtig, nicht: hereinbrechend, vgl. Rm 8 38 I Kor 3 22 7 26 Hbr 9 9) oder ὁ αἰὼν οὗτος (Rm 12 2 I Kor 1 20 2 6 8 3 18 Eph 1 21) und ὁ αἰὼν μέλλων (Hbr 6 5 Eph 1 21 Mt 12 32) entspricht dem hebräischen עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא und beruht auf einer dem ältesten Christenthum mit dem Judenthum gemeinsamen Vorstellung. Nachdrücklich hebt aber P als den Inhalt seines Evglms hervor, dass die Theilnahme an dem künftigen αἰών nach göttlicher Absicht (κατὰ τὸ θέλ. τ. θεοῦ) durch den Sühntod Christi vermittelt ist. Τοῦ δόντος ἑαυτόν, der sich selbst hingegeben, d. h. dem Tode preisgegeben hat (δόντος gleichbedeutend mit παραδόντος 2 20) περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμ. um unserer Sünden willen, d. h. sie zu sühnen (ὑπέρ für περί in Bא^c ist Correctur, Zimmer, ZwTh 1881, 482); diese Sünden bildeten nämlich das Hinderniss unserer Theilnahme am messianischen αἰών. Der Zweck des Todes Christi wird ausgedrückt durch den Finalsatz ὅπως ἐξέληται κτλ. Der gegenwärtige in der Gewalt böser Mächte befindliche Aeon wird selbst als ein Machtbereich dargestellt, dem die Gläubigen entnommen werden sollen (so ἐξαιρεῖσθαι im Medium öfters, Act 7 10 34 12 11 23 27 26 17). Crm streicht die Worte ὅπως ἐξέλ. . . . πονηροῦ als Interpolation; Wse streicht 4 f. 5 Die Lobpreisung (Doxologie) Gottes wird öfters angeknüpft, wo von den Erweisen göttlicher Macht, Weisheit oder Gnade die Rede war (Rm 9 5 11 36 u. ö.). Δόξα eigentlich Lichtglanz, dann im übertragenen Sinne Ehre, Herrlichkeit. Zu ᾧ ist nicht ἐστί (Hfm, Hst, Wzs), sondern εἴη (Sff) zu ergänzen, vgl. Rm 9 5 II Kor 1 3 Eph 1 3. Εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, d. h. immerdar, nach hebräischer Analogie, vgl. Dan 7 18 Ps 110 (111) 10 LXX, im NT Phl 4 20 I Tim 1 17 II Tim 4 18.

1 6—10. Ausdruck der Entrüstung des P über den schnellen Abfall der Gal von seinem Evangelium. [6] *Ich verwundere mich, dass ihr*

euch so rasch wegwendet von dem, der euch durch Christi Gnade berufen hat, zu einem andern Evangelium, [7] *da es doch kein andres gibt, ausser dass gewisse Leute sind, welche euch verwirren und das Evangelium von dem Christus verkehren wollen.* [8] *Aber selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein andres Evangelium verkündete, als wir euch verkündet haben — der sei verflucht!* [9] *Wie wir* es *zuvorgesagt haben, so sage ich* es *jetzt abermals: wenn jemand euch Evangelium predigt anders als ihr empfangen habt — der sei verflucht!* [10] *Rede ich nämlich jetzt Menschen zu lieb oder Gott? oder suche ich Menschen zu gefallen? Wenn ich noch Menschen gefallen wollte, so wäre ich nicht Christi Diener.* 6 Im Unterschiede von anderen Briefen, welche mit einer Danksagung für den Glaubenszustand der Gemeinde beginnen, beginnt P hier mit dem Ausdrucke seiner Verwunderung oder seines Befremdens, dass die Gal sich so rasch, d. h. so bald nach ihrer Bekehrung oder nach ihrer erneuten Befestigung im paul. Evglm (letzteres wegen 4 13 wahrscheinlicher) von dem Evglm, das ihnen gepredigt worden ist, wegwenden. Wie das Praes. μετατίθεσθε zeigt, ist der Abfall noch in der Entwicklung begriffen; doch folgt daraus nicht, dass das οὕτω ταχέως auf die Schnelligkeit dieser Entwicklung bezogen werden müsse (Rck, Hfm, Hst, Sff). Der frische Eindruck, den das persönliche Auftreten des P in Galatien gemacht hat, ist befremdend rasch durch andere Einflüsse verwischt. Den Abfall von seinem Evglm bezeichnet P als Abfall von Gott selbst. Subj. zu τοῦ καλέσαντος kann nur Gott (nicht P) sein. Ἐν χάριτι nicht gleich εἰς χάριν (Rck, Hst), auch nicht durch εἰς χάριν, wie Marcion gelesen haben soll, zu ersetzen (Man), was bei καλεῖν eine ganz ungebräuchliche Construction wäre, sondern instrumental: mittelst der Gnade Christi (Hgf, Mr, ähnlich Sff), vgl. Rm 5 15. Zu dieser durch Christi Gnade vermittelten Berufung steht die Gesetzespredigt, welcher die Gal Gehör schenken, in Widerspruch. 7 Ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, da doch dieses Evglm kein anderes ist (nicht: welches ἕτερ. εὐαγγ. kein ἄλλο εὐαγγ. ist, Sff; die Worte mit Blj, Crm zu streichen ist ebensowenig ein Grund, als οὗ zu corrigiren mit van de Sande-Bakhuyzen und Man). Das ἕτερον εὐαγγ. ist nur vorgeblich ein anderes Evglm, während doch das Evglm nur eines sein kann: was man sonst als Evglm predigt, ist wol etwas Anderes, aber kein Evglm (nicht: das andere Evglm ist nur scheinbar ein anderes, in Wahrheit aber dasselbe). Εἰ μή ausser dass (wenn man davon absieht, dass). Jene ταράσσοντες geben ihre Lehre fälschlich für ein anderes und wahreres Evglm aus. P hat bestimmte Personen im Sinn, welche die Gal in Verwirrung bringen, d. h. in ihrem Glauben stören. Und zwar schreibt er ihnen die Absicht zu, das Evglm von Christus zu verkehren, vgl. JSir 11 31, d. h. die Gnadenbotschaft in Gesetzespredigt zu verwandeln. Τοῦ Χριστοῦ ist gen. obj. wie immer in dieser Verbindung. 8 So fest ist P von der Wahrheit seines Evglms überzeugt, dass er für eine andere Lehre keine Autorität, und sei es selbst seine eigene oder die eines Engels vom Himmel (ἀγγ. ἐξ οὐρ. gehört in einen Begriff zusammen), gelten lassen will. Im Gegentheil: ἀνάθ. ἔστω, mit dem Banne von Gott hinweg, oder mit dem Fluche belegt, also ewigem Strafgericht anheimgefallen sei (vgl. Rm 3 9 I Kor 12 3 16 22) (ἀνάθεμα, classisch ἀνάθημα, bei Griechen = Weihgeschenk, bei LXX = חֵרֶם, Bannopfer, d. h. eigentlich etwas, das Gott geweiht und darum dem profanen Gebrauche entzogen ist, dann dem göttlichen Zorne und darum der Vernichtung geweiht), wer immer euch lehrt (εὐαγγελίζηται mit BDFGHL; εὐαγγ. ὑμῖν mit

ℵ^c AD^c KLP ὑμῖν εὐαγγ. BH; das erste ὑμῖν streichen ℵ Crm) παρ' ὃ εὐαγγ. anders als wir euch gepredigt haben (wörtlich: bei dem vorbei, dann: im Widerspruch damit, Rm 12 3 16 17). 9 ὡς προειρήκαμεν nämlich nicht 8 (dagegen das καὶ ἄρτι), sondern bei einer früheren Anwesenheit des Ap in Galatien (d. h. bei der zweiten, s. d. Einl.). Καὶ ἄρτι πάλιν λέγω ist Nachsatz (fälschlich beginnen Rck, Hst, Wzs den Nachsatz mit εἴ τις). Bemerke den Uebergang zur 1. Pers. sing. εἴ τις statt des vorhergehenden ἐάν τις: dort blosse Hypothese, hier Beziehung auf einen wirklichen Fall. Παρελάβετε nämlich von P selbst. Statt 8 und 9 las Marcion nur κἄν τε ἡμεῖς ἢ ἄγγελος εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε ἀ. ἔ., was Man billigt. 10 Γάρ verstärkt nicht die Frage, sondern begründet das Recht des Ap zu dem jetzt über anders Lehrende (die ταράσσοντες ὑμᾶς 7) ausgesprochenen Fluche. Ἀνθρώπους πείθω kann nicht heissen: bringe ich Menschen zur Glaubensüberzeugung (Hst) oder: predige ich Menschen (Menschenlehre oder Menschenautorität Erasm., Lth): denn in diesem Sinne wird πείθειν nur mit dem Accus. der Sache gebraucht. Πείθειν τινά heisst persuadere alicui, hier wie oft jemanden für sich zu gewinnen suchen, oder ihm zu Liebe reden (Sff). Ἢ τὸν θεόν ist von Wse als Glossem gestrichen, weil er (irrig) πείθειν im übeln Sinne fasste (Crm will überdies emendiren: τί γάρ; εἰ ἀνθρώπους πείθω, μὴ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν;). Ἢ ζητῶ ἀνθρ. ἀρέσκειν bringt nichts Neues, sondern führt denselben Gedanken in anderer Wendung aus (von Blj gestrichen). Die ἄνθρωποι sind beidemal die Urapostel. Zur Sache vgl. I Th 2 4. Ἔτι entsprechend dem ἄρτι, nicht: seit ich zum Apostel Christi berufen bin (oder gar: seit Christi Kreuzestod), sondern noch jetzt, nach so vielen Kämpfen für die Wahrheit meines Evglms. Ἤρεσκον nicht: gefiele, sondern gleichbedeutend mit ἐζήτουν ἀρέσκειν. So wäre ich wol nicht Christi Diener, d. h. ich hätte dann um meiner Menschengefälligkeit willen nicht das Recht, mich Christi Diener zu nennen. Zu der Selbstbezeichnung des Apostels als δοῦλος Χριστοῦ vgl. Rm 1 1 Phl 1 1.

1 11—2 21. Nachweis, dass P sein Evglm unmittelbar von Gott empfangen und in seiner Selbständigkeit gegenüber den älteren Aposteln bewahrt hat. 1 11—24: P ist unabhängig von den älteren Aposteln allein durch göttliche Berufung und Offenbarung zu seinem Evglm gekommen. 1 11 und 12. [11] *Ich thue euch nämlich kund, Brüder, dass das von mir gepredigte Evangelium nicht nach Menschenart ist:* [12] *denn ich habe es auch nicht von einem Menschen empfangen, bin auch nicht* von einem Menschen *unterrichtet worden, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi.* 11 Γνωρίζω γάρ (so mit ℵ^a BDFG pesch cop, nicht δέ zu lesen). Zu dem Gebrauche von γνωρίζειν auch bei Gegenständen, die den Lesern nicht schlechthin unbekannt sind, vgl. I Kor 12 3 15 1. P führt nun den thatsächlichen Nachweis, dass es ihm bei der Predigt seines Evglms nicht darum zu thun ist, Menschen zu gefallen. Τὸ εὐαγγ. ὅτι, ächt griech. Construction, οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον nicht von solcher Beschaffenheit wie Menschenlehre (vgl. I Kor 3 3). Denn auch der Ursprung dieses Evglms ist kein menschlicher, sondern ein göttlicher. 12 Οὐδὲ ἐγώ nicht: denn auch nicht ich, ebensowenig wie die Urapostel (Mr, Hst), sondern ἐγώ und παρὰ ἀνθρώπου stehen gegenüber. Ἐδιδάχθην sc. παρὰ ἀνθρώπου bezeichnet eine bestimmte Weise der Ueberlieferung: den förmlichen Unterricht (wie in den Rabbinenschulen). Ἀλλὰ δι' ἀποκ. Ἰ. Χρ., sondern dadurch, dass Jesus Christus sich mir offenbarte (Ἰησοῦ Χριστοῦ gen. subj., im Gegensatze zu παρ' ἀνθρώπου,

vgl. II Kor 12 1 Apk 1 1, wogegen 1 16 nicht entscheiden kann. Crm will die Worte streichen). Die Form dieser Offenbarung aber war keine Belehrung, sondern die Erscheinung des Auferstandenen (auf dem Wege nach Damaskus: nur die grundlegende Christophanie, keine der späteren kann hier gemeint sein); die Ausdrücke ἀποκάλυψις und ἀποκαλύπτειν werden bei P vorzugsweise von der wunderbaren Enthüllung eines Thatsächlichen für die innere oder äussere Anschauung gebraucht; anders allerdings I Kor 2 10 (14 6 26 30 ?) Phl 3 15 Rm 16 25.

1 13 und 14. [13] *Denn ihr habt* ja *gehört von meinem ehemaligen Wandel im Judenthum, dass ich über die Maassen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie verstörte,* [14] *und ich schritt fort im Judenthum, mehr als viele meiner Altersgenossen in meinem Volke, indem ich in übertriebener Weise ein Eiferer war für meine väterlichen Ueberlieferungen.* 13 beginnt der thatsächliche Nachweis der Unmöglichkeit, dass P sein Evglm von Menschen empfangen haben kann: bis zu seiner wunderbaren Bekehrung war er ein übereifriger Verfolger der Gemeinde. Ἠκούσατε weist auf eine bekannte, von P am allerwenigsten verschwiegene Thatsache hin. Ἀναστροφή Lebenswandel, häufig im NT im übertragenen Sinne. Ποτε nachträgliche Zeitbestimmung zu ἀναστρ. Der Artikel braucht nicht wiederholt zu werden (Sff). Ἰουδαϊσμός ist nicht das Judenthum als Religion, sondern jüd. Anschauungs- und Handlungsweise, im Gegensatz zum messian. Evglm. Καθ' ὑπερβολήν Lieblingsausdruck des P, vgl. Rm 7 13 I Kor 12 31 II Kor 1 8 4 17. Τὴν ἐκκλ. τ. θεοῦ, die Messiasgemeinde im Allgemeinen (I Kor 10 32 11 22 15 9). Ἐπόρθουν, vgl. 1 23 Act 9 21. 14 In seinem Eifer für jüd. Wesen nahm P noch fortwährend zu (προέκοπτον intrans., vgl. Rm 13 12), sodass er für Belehrung, die ihm etwa von Seiten der Messiasgläubigen hätte zukommen können, immer unzugänglicher wurde. Συνηλικιώτας spätgriechisch. Dgl. Composita mit σύν sind der Vulgärgräcität eigen. Ἐν τῷ γένει μου zeigt ebenso wie ἰουδαϊσμ. und αἱ πατρ. μ. παραδ., dass das Judenthum den Lesern etwas von Haus aus Fremdes war. Γένος μου vom jüd. Volke wie II Kor 11 26, vgl. Phl 3 5. Πατρικός im NT nur hier. Unter den väterlichen Ueberlieferungen ist die in den jüd. Schulen erlernte Auslegung und Auffassung des mos. Gesetzes gemeint. Als Pharisäer (Phl 3 5) bezeichnet P sich hier nicht ausdrücklich.

1 15—24. Auch nach seiner Bekehrung durch unmittelbare göttliche Offenbarung hat P keinen Unterricht von Menschen empfangen, sondern hat unabhängig von den älteren Aposteln seine Missionsthätigkeit ausgeübt. 1 15—20. [15] *Als aber der, welcher mich von meiner Mutter Leibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, für gut befand,* [16] *seinen Sohn an mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigen sollte: da sofort befragte ich nicht etwa Fleisch und Blut,* [17] *zog auch nicht nach Jerusalem hinauf zu den vor mir* berufenen *Aposteln, sondern ging weg nach Arabien, und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück.* [18] *Darauf nach drei Jahren zog ich hinauf nach Jerusalem, um den Kephas kennen zu lernen, und blieb bei demselben fünfzehn Tage.* [19] *Einen andern von den Aposteln aber sah ich nicht, ausser Jakobus den Bruder des Herrn.* [20] *Was ich aber euch schreibe: siehe,* es ist *vor Gottes Angesicht, dass ich nicht lüge.* 15 P berichtet zunächst, wie seine Bekehrung zum Apostel ein ausschliessliches Werk des freien göttlichen Wohlgefallens, ohne jedes menschliche Zuthun gewesen ist. Gott (ὁ θεός vor ὁ ἀφορίσας ist mit BFG f g pesch vg zu

streichen) hat ihn schon, da er noch im Mutterleibe war (ἐκ κοιλ. μητρ.), ausgesondert aus vielen Andern, nämlich für den Beruf, zu dem er ihn in seinem Rathschlusse bestimmt hatte (vgl. Rm 1 1; Vlt findet hier Abhängigkeit von dieser Stelle und von I Kor 15 8), und hat ihn ohne Zuthun andrer Menschen durch seine Gnade berufen. Da das καλέσας dem εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι vorhergehend gedacht ist, so kann nicht der Act der Bekehrung selbst (Mr, Sff) gemeint sein, freilich auch nicht der innergöttliche Rathschluss, den P zu bekehren, sondern nur die Gesammtheit göttlicher Führungen, welche mit des Ap Bekehrung ihren Abschluss fanden (vgl. κλητὸς ἀπόστολος Rm 1 1 I Kor 1 1). Eben darum ist **16** die Offenbarung des Sohnes Gottes an (nicht: in) ihm nicht eine zu dem äussern Acte der Bekehrung noch hinzutretende innere Erleuchtung, oder eine im späteren Leben des Ap sich bethätigende Kraftwirkung, sondern gemäss dem vorherrschenden paul. Sprachgebrauche (1 12) die Thatoffenbarung des Sohnes Gottes durch die Christophanie auf dem Wege nach Damaskus, welche die persönliche Gewissheit, dass Jesus der Messias sei, in ihm weckte. Dass dieser Vorgang sich dort zugetragen und dass P darauf nach Damaskus gekommen sei, wird (vgl. 1 17) als den Lesern durch mündliche Mittheilung bekannt vorausgesetzt. Der göttliche Zweck dieser Thatoffenbarung aber ist die in der Gegenwart noch andauernde (εὐαγγελίζωμαι Praesens) Verkündigung des Sohnes Gottes unter den Heiden. P fasst also seine Bekehrung zum Glauben zugleich als Berufung zum Heidenapostolate auf. Nun folgt der weitere Nachweis, dass P von Menschen auch keine Belehrung über das von ihm zu predigende Evglm gesucht oder erhalten hat. Sofort nach seiner Bekehrung unterliess er es absichtlich, sich mit Menschen über sein Evglm zu besprechen, d. h. über die ihm zu Theil gewordene Offenbarung ihren Rath oder ihre Belehrung einzuholen (Gr, Sff); nicht: ich theilte an Menschen nichts mit (Mr, Hst), denn es fehlt ein Objectsaccusativ. Das οὐ προσανεθέμην bildet Einen Begriff: was man hätte erwarten können, geschah nicht: daher auch die Stellung des εὐθέως vor οὐ προσανεθ. Fleisch und Blut bezeichnet Menschen im Unterschied von Gott (Mt 16 17). **17** Dies wird nun noch näher dahin bestimmt, dass er auch nicht (οὐδέ) nach Jerusalem zu den älteren Aposteln, um ihre Belehrung zu suchen, hinaufgezogen sei (ἀνῆλθον ℵAKLP und fast alle Uebers., ἀπῆλθον BDFG pesch ist Conformation mit 17). Vielmehr ging P weg nach Arabien, d. h. wahrscheinlich in die Gegenden südöstlich von Damaskus, welche damals zu Arabien gerechnet wurden, also in eine einsame Gegend, wo er keine Gelegenheit fand, sich über sein Evglm mit Anderen zu besprechen. Schwerlich auch ist P, um (unter den Beduinen?) zu predigen, nach Arabien gegangen, sondern um in stiller Sammlung des Geistes der ihm gewordenen Offenbarung nachzudenken (Hst). Darnach kehrte er wieder nach Damaskus, von wo er ausgegangen war, zurück und trat hier, wie es scheint, zuerst mit der Predigt des Evglms auf. Ueber seine Flucht nach Damaskus in Folge der Nachstellungen des (jüd.) Ethnarchen berichtet P selbst II Kor 11 32f, übereinstimmend mit Act 9 23—25. **18** Darnach erst, nach Ablauf von drei Jahren, nämlich seit der Bekehrung des Ap (im Gegensatze zu dem εὐθέως 16 und dem οὐδὲ ἀνῆλθ. εἰς Ἱεροσ. 17) zog P nach Jerus. hinauf, um den Kephas kennen zu lernen; ἱστορῆσαι häufig in der Vulgärgräcität (Mr, Gr); Κηφᾶς die aram. Form für Πέτρος, ausser Gal 2 7f immer bei P. Volle drei Jahre also hat P ver-

streichen lassen, bevor er sich mit den älteren Aposteln in Verbindung setzte. Und auch jetzt sucht er nur den Petrus auf und bleibt bei demselben nur 15 Tage, genug um seine Bekanntschaft zu machen, nicht genug, um bei ihm in die Schule zu gehen. Dass diese Darstellung psychologisch unerklärbar sei, also nicht historisch sein könne, wird ohne Grund von Pierson, Naber und St behauptet. **19** Ob P die anderen Apostel in Jerusalem nicht angetroffen oder nicht aufgesucht hat, wissen wir nicht. Ausser Petrus sah er nur den Jakobus, von dem aber nicht wie von Petrus gesagt ist, dass P die Absicht gehabt habe, ihn kennen zu lernen. Εἰ μή ist einfach ausser, wie immer (sondern nur, wie Mt 12 4 Apk 9 4 21 27, heisst es bei Paulus nie), schliesst also den Jakobus unter die ἀπόστολοι ein. Unter die Zwölf kann er nicht gerechnet sein, da damals der gleichnamige Zebedaide, an dessen Stelle er nach einer neueren Vermuthung getreten sein soll, noch lebte. Also ist er als Apostel im weiteren (paul.) Sinne bezeichnet. Jakobus der Bruder des Herrn ist derselbe, welcher 2 9 12 I Kor 15 7 und öfters in der Apostelgeschichte (12 17 15 13ff 21 18) erwähnt wird, wo er als Haupt der Gemeinde zu Jerusalem erscheint. In der späteren Tradition führt er den Beinamen „der Gerechte“ wegen seiner strengen Gesetzestreue. Er ist zu unterscheiden von dem in den Apostelverzeichnissen genannten Jakobus Alphäi (Mt 10 3 Mc 3 18 Lc 6 15 Act 1 13). Vgl. Hgf, Hausrath im BL, Artikel Jakobus, Lps, apokr. Apostelg. II 2, 229ff. **20** Die feierliche Betheuerung der Wahrheit des 17—19 Gesagten soll die Unabhängigkeit des P von den älteren Aposteln verbürgen. Ἰδοὺ ἐνώπ. τ. ϑ. ὅτι hebraisirende Wendung für: Gott weiss es. Das zu erwartende Verbum (nicht γράφω oder μαρτύρομαι, sondern ἐστίν) liegt schon in ἰδού (הִנֵּה). Aehnliche Betheuerung II Kor 11 31.

1 21—24. [21] ***Darnach kam ich in die Gegenden Syriens und Kilikiens.*** [22] ***Ich war aber unbekannt den Gemeinden Judäas, welche in Christo sind:*** [23] ***Nur von Hörensagen wussten sie: der uns einstmals verfolgte, predigt jetzt den Glauben, welchen er einstmals zerstörte.*** [24] ***Und sie priesen an mir Gott.*** Zwei weitere Thatsachen zum Erweise der Unabhängigkeit des P und seines Evglms. Gleich nach dem Besuche des Petrus reiste er nach Syrien und Kilikien, um dort, also fern von Jerusalem zu predigen; und diese seine Wirksamkeit war den Christen in Judäa nur von Hörensagen bekannt. **21** Τὰ κλίματα wie II Kor 11 10 Rm 15 23. Syrien (mit Ausschluss von Palästina) hier im engeren Sinne, mit der Hauptstadt Antiochia; das angrenzende Kilikien mit der Hauptstadt Tarsos, der Geburtsstadt des P. Beide Länder werden als Missionsgebiet des P zusammengefasst. **22** Ἤμην δὲ ἀγνοούμενος ebenso wie nachher ἀκούοντες ἦσαν Umschreibung des verb. fin., um die Unbekanntschaft (und nachher das Hören) als etwas Andauerndes zu bezeichnen: ἤμην und ἦσαν sind nicht als gleichzeitig mit ἦλθον zu denken (Hst), sondern beziehen sich dem Sinne nach auf die ganze Zeit der Missionswirksamkeit des P in Syrien und Kilikien. In den Gemeinden Judäa's ist natürlich die von Jerusalem, auf welche es gerade vorzugsweise ankam, mit eingeschlossen. Dass P diesen Gemeinden von Person (τῷ προσώπῳ) unbekannt gewesen sein soll, hat man (St) beanstandet, weil er ja früher als Christenverfolger bekannt war. Aber die Länge der inzwischen verstrichenen Zeit, die grossen seitdem eingetretenen persönlichen Veränderungen in den Gemeinden, die absichtliche Vermeidung jedes weiteren persönlichen Verkehrs ausser dem 18f angegebenen von Seiten des P bei seinem

letzten Besuche in Jerusalem, vor Allem der Umstand, dass der Verfolgungssturm die damalige Gemeinde zerstreute, P aber mit Vollmacht der jüd. Obrigkeit gerade die nach auswärts zerstreuten Flüchtlinge aufspürte (Act 8 3 9 1f), erklärt diese Thatsache zur Genüge. Dass Einzelne ihn noch von Angesicht gekannt haben mögen, ändert hieran nichts. Ταῖς ἐκκλ. ταῖς ἐν Χρ. ist Umschreibung des damals noch ungebräuchlichen Christennamens. Der Ausdruck ἐν Χρ., d. h. in der Gemeinschaft Christi, ist dem P geläufig. 23 Die ganze Zeit hindurch waren also die Gemeinden Judäa's auf mittelbare Kunde von P angewiesen. 22 und 23 schliessen so bestimmt als möglich eine Missionsthätigkeit des P in Jerusalem und Judäa aus. 24 Μόνον beschränkt das ἤμην ἀγνοούμενος in gewisser Beziehung, s. 2 10 5 13 6 12. Zu ἀκούοντες ἦσαν ist das Subject aus αἱ ἐκκλησίαι herauszunehmen. Ὅτι ist das recitativum vor der orat. directa. Ὁ διώκων part. imperf. = ὅς ποτε ἐδίωκε (nicht ἐδίωξε). Τὴν πίστιν nicht den christlichen Lehrbegriff, sondern den Messiasglauben als Heilsweg. Ἐν ἐμοί an mir (Joh 17 10, vgl. I Kor 4 6 II Kor 7 16), d. h. in Bezug auf das was Gott durch mich vollbracht.

Die Apostelgeschichte (9 10—30) lässt den P unmittelbar nach der Christophanie von Ananias geheilt, unterwiesen und mit dem heiligen Geiste begabt werden, worauf er in den Synagogen von Damaskus predigt, bis ein Tumult der Juden ihn zur Flucht nöthigt. Den Aufenthalt in Arabien erwähnt sie nicht. Darauf lässt sie ihn in Jerusalem durch Barnabas bei den Aposteln eingeführt werden, dort bei denselben aus- und eingehen und mit den Hellenisten in Jerusalem disputiren, oder nach 26 19f in Jerusalem und ganz Judäa predigen, bis ein Mordanschlag der Juden ihn zur Flucht nöthigt. Die Brüder bringen ihn nach Cäsarea am Meere und entsenden ihn nach seiner Heimath Tarsos, bis Barnabas ihn abholt und nach Antiochia beruft. Nach 22 17—21 kehrt er nach der Bekehrung nach Jerusalem zurück und hat hier im Tempel das Gesicht, welches ihn zum Heidenapostel beruft.

2 1—21. Paulus hat die göttliche Wahrheit seines Evangeliums gegenüber den älteren Aposteln unerschrocken behauptet und siegreich vertheidigt. 2 1—10. P hat bei den Verhandlungen in Jerusalem jedes ihm zugemuthete Zugeständniss zurückgewiesen, und von den älteren Aposteln selbst die brüderliche Anerkennung seiner göttlichen Berechtigung zur gesetzesfreien Heidenpredigt erhalten. 2 1 und 2. [1] ***Darauf nach Verlauf von vierzehn Jahren zog ich abermals hinauf nach Jerusalem mit Barnabas, indem ich auch Titus mitnahm.*** [2] ***Ich zog aber hinauf in Gemässheit einer Offenbarung, und setzte ihnen das Evangelium auseinander, welches ich unter den Heiden predige, im Besonderen aber den Geltenden, damit ich nicht erfolglos liefe oder gelaufen wäre.*** 1 Der Zeitpunkt, von welchem die vierzehn Jahre zu rechnen sind, ist gewiss nicht die Bekehrung des P (Hgf), sondern die zuletzt 1 21 gegebene Zeitbestimmung, sodass also seit der Bekehrung mindestens 17 Jahre verflossen waren. Dass unsere Nachrichten über diesen langen Zeitraum auffallend dürftig sind, berechtigt nicht, δεκατεσσάρων in τεσσάρων zu verändern (Grotius, Blj) oder gar mit Mich und St die ganze Angabe als „künstliche Zahl" zu verdächtigen. Διά im Sinne von διαγενομένων (Mc 2 1 Act 24 17): erst nach Verlauf dieser vierzehn Jahre, nicht früher, kam P πάλιν, also zum zweiten Male seit seiner Bekehrung, nach Jerusalem. Wie aus v. 11 erhellt, hielt P sich damals in Antiochia, der Hauptstadt von Syrien, auf. Die gemeinsame Reise mit Barnabas zeigt, dass beide Männer damals noch einträchtig zusammenwirkten. Ausser Barnabas reiste

noch Titus auf Veranlassung des P (συνπαραλαβών) mit. Derselbe wird öfters im zweiten Korintherbrief als Missionsgehilfe des P, nirgends in der Apgsch, erwähnt (die Versuche, ihn bald mit Lukas, bald mit Silvanus zu identificiren, sind haltlos). Die Mitnahme des unbeschnittenen Heidenchristen Titus (3) nach Jerusalem war ein lebendiger Protest des P gegen jeden Versuch, die Freiheit seines Heidenevangeliums zu bedrohen. 2 Die Reise erfolgte aber κατὰ ἀποκάλυψιν, gemäss einer dem P wol in Form einer Vision zu Theil gewordenen göttlichen Weisung (s. zu 1 12), also nicht um Menschen zu gefallen. Αὐτοῖς, d. h. den Gläubigen in Jerusalem, κατ' ἰδίαν seorsim, privatim = ἰδίᾳ, in abgesonderter Besprechung, τοῖς δοκοῦσιν den als Autoritäten Angesehenen. Der Ausdruck ist, wie dessen dreimalige Wiederholung 6 und 9 zeigt, Stichwort im Munde der Gegner, welche das Ansehen derselben dem P mit der Zumuthung gegenüberstellten, sich ihrer Weise, das Evglm zu predigen, zu fügen. Gemeint sind nach v. 9 nicht alle Apostel überhaupt, sondern die drei Häupter, Jakobus, Kephas, Johannes. Nicht ohne Ironie nimmt P jenes Stichwort den Gegnern aus dem Munde. Diesen „Geltenden“ setzt er noch besonders (ergänze ἀνεθέμ. τὸ εὐαγγ. ὃ κηρ.) ebenso wie (vorher) der ganzen Gemeinde, das Evglm, welches er unter den Heiden predigt, d. h. sein gesetzesfreies Evglm, auseinander. Die Absicht dabei war nicht die, sich belehren zu lassen, oder den „Geltenden“ sein Evglm zur Prüfung vorzulegen, ob etwa seine Arbeit des Heilserfolgs ermangele (Sff), sondern die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche die Opposition der Gegner dem Erfolge seiner Predigt bereitete. Der Satz mit μήπως ist Finalsatz, nicht indirecter Fragsatz. Εἰς κενόν ins Leere, d. h. ins Erfolglose. Dieselbe Redensart Phl 2 16. Das Bild vom Laufen in der Rennbahn auch 5 7 Rm 9 16 I Kor 9 24 26 II Thess 3 1 Hbr 12 1. Τρέχω ist Conjunctiv, wie häufig in der späteren Gräcität statt des Optativs, ἔδραμον indic. praet., bei Finalsätzen häufig auch im guten Griechisch, wenn die Möglichkeit ausgedrückt wird, dass das Gefürchtete etwa schon eingetreten wäre, vgl. Win 470, Btm 303. Eine besondere Verständigung mit den älteren Aposteln wird aber, wie das Folgende zeigt, durch das Auftreten judaistischer Eiferer bei den öffentlichen Verhandlungen erforderlich gemacht.

2 3—5. [3] *Aber nicht einmal Titus, mein Begleiter, obwol ein Grieche, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen.* [4] *Wegen der eingedrungenen falschen Brüder aber, welche eingedrungen waren, um auszukundschaften unsere Freiheit, die wir in Christo Jesu haben, um uns zu knechten,* — [5] *welchen wir auch nicht auf eine Stunde gewichen sind durch die* (geforderte) *Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch verbleibe.* 3 Aber (ἀλλά) drückt im Gegensatze zu der 2 ausgesprochenen Befürchtung den Erfolg aus, den die Darlegung seines Evglms hatte (nicht das Ergebniss der von den „Geltenden“ angestellten Prüfung, Sff). So wenig wurde dem P die Beschneidung sämmtlicher Heidenchristen zur Pflicht gemacht, dass nicht einmal Titus, an dem man als an den Reisebegleiter und Missionsgehilfen des P dann am Ersten die Beschneidung hätte vollziehen müssen, dazu gezwungen wurde. Die Worte besagen nicht, dass eine solche Forderung überhaupt nicht erhoben wurde (οὐκ ἠναγκάσθη kann nicht heissen: es wurde gar nicht versucht, ihm die Beschneidung aufzunöthigen, Sff), sondern dass nicht einmal diese Forderung erfüllt wurde (Mr, Overbeck, Hgf, Wse, Hst, Pfl). Dieselbe wurde allerdings erhoben, aber

durch die Standhaftigkeit des P abgewiesen (s. auch zu 4). Die Forderung erscheint also als ein Vermittlungsantrag, der aus der Mitte der jerusalem. Gemeinde (ob von den älteren Aposteln? ist fraglich) erhoben wurde. 4 Die Worte διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους können kein erläuternder Zusatz zum Vorhergehenden sein (nach Aelteren Keim, Wzs, Hgf, Pfl, bes. Sff), sondern gehen zu etwas Neuem über. Aber der Satz ist unvollendet. Zu ergänzen ist natürlich nicht περιετμήθη (um der falschen Brüder wurde er doch freiwillig von mir beschnitten!), schwerlich auch οὐκ ἠναγκάσθη, was den falschen Sinn ergeben würde, dass P unter andern Umständen den Titus doch beschnitten haben würde; ebensowenig ist die Ergänzung aus dem Relativsatze οἷς οὐδὲ . . . εἴξαμεν κτλ. einfach heraufzunehmen, wogegen dasselbe Bedenken gilt; auch ist nicht aus 2 zu ergänzen ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον κτλ. (Hst), was von dem Erfolge der Darlegung seines Evglms zu dem Anlasse derselben zurückgreifen, also nichts Neues bringen würde (Crm, welcher 2 ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν streicht, will geradezu lesen ἀνέβην δὲ διὰ τοὺς παρεισάκτ. ψευδαδ., und 3 hinter 5 stellen). Der Satz ist vielmehr wegen der Relativsätze οἵτινες κτλ. und οἷς κτλ. unvollendet geblieben (Hfm). Der zu ergänzende Gedanke ist durch den verwandten, aber nicht identischen Gedanken von 5 verdrängt. P wollte nicht sagen, dass aus Rücksicht auf die falschen Brüder der Zwang, den Titus zu beschneiden, versucht wurde (Wzs, Keim, Pfl; noch weniger freilich: möglicher Weise hätte versucht werden können Sff), sondern dass um des Auftretens jener falschen Brüder willen der Streit um die Beschneidung des Titus die principielle Bedeutung erhielt, die den Apostel zur kräftigsten Behauptung seiner Selbständigkeit herausforderte. Unter den falschen Brüdern sind judaistische Eiferer gemeint, die entweder in die Christengemeinde überhaupt oder wahrscheinlicher in die paul. Gemeinden (nicht: in die Gemeinde zu Jerusalem) sich (neben und zwischen den rechten Brüdern) eingedrängt haben, in der Absicht, die Freiheit (nicht der paul. Heidenchristen, noch weniger der Christen überhaupt, Sff, sondern) des P und seiner Mitarbeiter auszuspioniren, was eben nur durch Eindrängen in die paul. Gemeinden (speciell in die antiochenische) geschehen konnte. Die Freiheit des P ist nicht seine Unabhängigkeit von den Geltenden, sondern seine in seinem Gemeinschaftsverhältnisse zu Christo (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) begründete Freiheit, den Heiden ein gesetzesfreies Christenthum zu verkündigen. Diese Freiheit wollten jene Späher auskundschaften, um den Apostel zu knechten, nämlich (nicht unter die Autorität der Geltenden, von der hier noch gar nicht die Rede ist, sondern) unter das Gesetzesjoch. Ueber ἵνα mit dem indic. fut. καταδουλώσουσι vgl. Win 271, Btm 202, K. H. A. Lipsius de modorum usu in NT 42—54. Das Wort καταδουλοῦν auch II Kor 11 20 von ähnlichen Gegnern. 5 Diesen falschen Brüdern hat P auch nicht auf eine Stunde (wie dies der Fall gewesen sein würde, wenn er den Titus ausnahmsweise hätte beschneiden lassen) durch Unterwerfung unter die ihm von jenen gestellte Forderung, die Heidenchristen zu beschneiden (τῇ ὑποταγῇ durch Leistung des abgeforderten Gehorsams, nicht des Gehorsams gegen das Gesetz überhaupt, aber auch schwerlich gegen die älteren Apostel, Hst) nachgegeben; und zwar war der Beweggrund seiner Standhaftigkeit dieser, seinen Heidengemeinden den vollen unverfälschten Wahrheitsgehalt des Evglms, welcher die Freiheit vom Gesetz einschliesst, sicher zu stellen (nicht den Gal speciell oder den Bewohnern der Provinz Galatien, um welche sich der Streit bewegt habe;

πρὸς ὑμᾶς individualisirt und behält sein Recht, auch wenn die galatischen Gemeinden zur Zeit jenes Streites noch nicht bestanden). Die (zuletzt wieder von KLOSTERMANN, Probleme im Aposteltexte 34 ff, NABER und VLT vertheidigte) Weglassung von οἷς οὐδέ in D und bei KVV ist willkürliche Aenderung (was TERT. umgekehrt dem MARCION, der die richtige LA hat, vorwirft).

2 6—10. [6] *Von denen aber die dafür gelten etwas zu sein — wer immer sie waren gilt mir gleich, vor Gott gilt kein Ansehen der Person — mir nämlich haben die Geltenden nichts auferlegt,* [7] *sondern im Gegentheile, da sie sahen, dass ich betraut bin mit dem Evangelium der Vorhaut so wie Petrus mit dem der Beschneidung —* [8] *denn der sich dem Petrus wirksam erwiesen hat zum Apostolate der Beschneidung, hat auch mir sich wirksam erwiesen zu den Heiden hin —,* [9] *und da sie die Gnade erkannten, die mir verliehen war, haben Jakobus, Kephas und Johannes, die dafür gelten Säulen zu sein, mir und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft gegeben, dass wir zu den Heiden, sie aber zu der Beschneidung* gehen *sollten;* [10] *nur dass wir der Armen gedenken sollten, was ich mich auch bemüht habe, also zu thun.* 6 Von seinem Verhalten zu den falschen Brüdern (wie es namentlich in der Versammlung der ganzen Gemeinde zu Tage trat) wendet sich P jetzt zu dem Ergebnisse seiner besonderen Verhandlungen mit den älteren Aposteln. Der Satzbau ist wieder anakoluthisch: der mit ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων begonnene Satz wird durch Zwischensätze unterbrochen und in veränderter Form mit ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο (nicht erst 9 mit δεξιὰς ἔδωκαν . . . κοινωνίας HST, HFM) wieder aufgenommen. An eine Aposiopese (ab illis autem — quid metuerem GOTTFR. HERMANN) ist nicht zu denken; ebensowenig ist εἶναί τι von δοκοῦντες abzutrennen und zu übersetzen: im Auftrage der Autoritäten etwas zu sein, darauf lege ich keinen Werth (KLOSTERM, SFF). Εἶναί τι etwas (Grosses) zu sein, nämlich Autoritäten, denen ich mich zu unterwerfen hätte, vgl. 6 3 Act 5 36; ὁποῖοί ποτε ἦσαν bezeichnet den aus der Vergangenheit abgeleiteten Vorzug der älteren Apostel, sofern sie von Jesu noch während seines irdischen Lebens zu Jüngern erwählt waren: welche Stellung sie einst einnahmen (nicht: wie sie einst in der Heidenfrage gesinnt waren, CRM); οὐδέν μοι διαφέρει macht mir keinen Unterschied, gilt mir völlig gleich, ein höheres Ansehen derselben lässt sich durch ihre Vergangenheit nicht begründen: ein Urtheil, welches sofort seine Bekräftigung durch den (asyndetischen) Zusatz erhält πρόσωπον θεὸς (der Artikel ὁ ist mit BCDFG etc. zu streichen) ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (nach bekanntem Hebraismus, נָשָׂא פָנִים das Angesicht Jemandes ansehen, d. h. parteiisch für ihn sein). Wenigstens dem P gegenüber sind sie keine maassgebenden Autoritäten: denn mir, fährt er fort, haben sie nichts (keine Bedingung oder Beschränkung meiner Missionsthätigkeit) auferlegt, wörtlich: (zur Darnachachtung) vorgelegt; nicht: haben mir keine ihnen zu Theil gewordene Offenbarung mitgetheilt (HST). (W SE will πρόσωπον θεός . . προσανέθεντο, CRM wenigstens πρόσωπον ... λαμβάνει und das nun störende οἱ δοκοῦντες hinter ἐμοὶ γάρ streichen und darnach προσέθεντο emendiren; MAN nimmt eine durch kath. Hände bewirkte Unterdrückung einiger Textworte an). 7 Im Gegentheile haben sie das selbständige Recht der Mission und des Missionsverfahrens des P anerkannt. Der Beweggrund hierzu wird ausgedrückt durch die Participien ἰδόντες und (9) γνόντες. Sie erkannten nämlich an dem gottgesegneten Erfolge der Missionsthätigkeit des P, von dem er in der 2 erwähnten Dar-

legung seines Evglms zu berichten wusste, dass Gott selbst ihn mit dem Evglm der Vorhaut (d. i. der Unbeschnittenen, abstr. pro concr. Rm 2 26 3 30) betraut hatte, und zwar ebenso wie den Petrus mit dem (ergänze τῷ εὐαγγελίῳ) der Beschneidung (der Beschnittenen). Von einem doppelten Evglm (Pierson, Man) ist nicht die Rede, sondern nur von gesonderter Missionsarbeit. Der Name Πέτρος statt Κηφᾶς hier und 8 ist der griech. Name, unter welchem er ausserhalb Palästinas bekannt war. Die gesetzesfreie paul. Heidenmission erscheint also für die älteren Apostel als eine Thatsache, über welche sie erst jetzt ihr Urtheil sich bilden. Eine Gewinnung derselben für die principielle Ueberzeugung, auf welcher das paul. Missionsverfahren ruht, ist mit der hier berichteten Anerkennung noch nicht ausgesprochen. **8** erläutert nun parenthetisch, wodurch die Erkenntniss der älteren Apostel von der dem P gewordenen göttlichen Berufung zur Heidenmission vermittelt worden ist. Subject zu ἐνεργήσας und ἐνήργησε ist Gott (nicht Christus, vgl. I Kor 12 6 Phl 2 13). Gemeint sind göttliche Kraftwirkungen zu Gunsten des P wie des Petrus, die sich in der apostolischen Wirksamkeit und ihrem gesegneten Erfolge (Bekehrungen, Geistesgaben u. s. w.) bethätigten. Dass P bloss von Petrus den Ausdruck braucht εἰς ἀποστολὴν (τῆς περιτομῆς), von sich dagegen bloss sagt εἰς τὰ ἔθνη, bleibt bei dem grossen Gewicht, welches P auch in diesem Briefe auf seine den älteren Aposteln ebenbürtige Apostelwürde legt, auffällig. Die Vermuthung, dass die älteren Apostel ihm den eigentlichen Apostelnamen nicht zuerkannt haben (Hst), ist um so unabweisbarer, da derselbe auch sonst in judenchristl. Kreisen auf die Zwölf beschränkt bleibt, der weitere (heidenchristl.) Begriff des Apostolats aber hier nicht in Betracht kommen kann (Man streicht 8 als kath. Einschiebsel, Vlt tilgt 7^{b} 8 als jüngere Zuthat). **9** Die dem P verliehene göttliche Gnade beurkundet sich in dem Erfolge seiner Missionsthätigkeit. Daher erkennen denn Jakobus (1 19), Kephas und Johannes, die in dem Ansehen standen, Säulen (der Gemeinde, schreibe στύλοι, vgl. K. H. A. Lipsius, grammat. Untersuchungen 43) zu sein, ihn und den Barnabas als unabhängige Genossen im Missionswerke an und geben ihnen zum Zeichen der Gemeinschaft die Hände (vgl. I Mak 6 58 11 62); der Artikel vor κοινωνίας fehlt, weil er auch vor dem regierenden Substantivum χεῖρας nicht steht (κοινωνία wie I Kor 1 9 II Kor 9 13 u. ö.) In welchem Sinne, zeigt der folgende Finalsatz. P und Barnabas sollen zu den Heiden gehen, während sie selbst sich nach wie vor auf die Judenmission beschränken wollen. Die (nicht geographisch, sondern ethnographisch gemeinte) Trennung der Missionsgebiete setzt die nach wie vor vorhandene, durch die Darlegung des paul. Evglms nicht aufgehobene Verschiedenheit der Missionsgrundsätze voraus, welche aber gleichwol die Anerkennung eines brüderlichen Gemeinschaftsverhältnisses nicht stört. Die Apostel geben hier ein leuchtendes Beispiel jener ächten Unionsgesinnung, welche im lebendigen Bewusstsein des gemeinsamen christl. Glaubensgrundes auch über tiefgreifende theologische Gegensätze hinweg die Bruderhand ausstreckt. Dass diese Trennung der Missionsgebiete sich in allen aus Juden und Heiden gemischten Gemeinden alsbald als undurchführbar erwies, kann keinen Gegengrund gegen die Geschichtlichkeit dieser Darstellung (wie St urtheilt) abgeben. Der Vertrag von Jerusalem wurde freilich bald durch den Lauf der Ereignisse überholt. **10** Ausdrücklich fügt P noch hinzu, dass die älteren Apostel den mit ihm und Barnabas geschlossenen Vertrag an keine an-

dere Bedingung (μόνον ἵνα) geknüpft haben, als dass sie (durch Sammlungen in ihren Heidengemeinden) der Armen (in Jerusalem) gedenken sollten. Der Satz mit ἵνα ist dem Finalsatze 9 coordinirt, die Voranstellung von τῶν πτωχῶν vor ἵνα dient dem Nachdruck (I Kor 7 29 II Kor 12 7 u. ö.). Die Fürsorge für die Armen sollte trotz der verschiedenen Stellung beider Theile zum mosaischen Gesetz doch ein Band brüderlicher Liebe zwischen Heidenchristen und Judenchristen knüpfen (vgl. II Kor 9 12—14 Rm 15 27). Die Worte ὃ καὶ ἐσπούδασα κτλ. zeigen, dass P schon vor Abfassung unseres Briefes für die Christen in Jerusalem gesammelt hat. Aber die Act 11 27—30 erwähnte Spende fand (wenn sie nicht irrthümlich zu früh angesetzt ist) vor dem Beschlusse zu Jerusalem statt, die I Kor 16 1—4 II Kor 8 und 9 Rm 15 26—28 besprochenen Sammlungen sind erst nach Abfassung unseres Briefes in Angriff genommen. Ein Grund gegen die Geschichtlichkeit der Angabe (St), bzw. gegen die Aechtheit von 10 (Wse, Mich, Blj, Man) liegt hierin nicht, sondern lediglich ein Zeichen der Lückenhaftigkeit der uns überlieferten Nachrichten. Ὃ . . . αὐτὸ τοῦτο (anakoluthisch) nachdrückliche Hervorhebung des im Relativum enthaltenen Begriffs quod ipsum vel maxime facere studui (Bornemann scholia in Luc 53 sqq, welcher II Kor 4 4 vergleicht).

Die Erzählung Gal 2 1—10 bezieht sich auf denselben Vorgang, welcher Act 15 berichtet ist, und ist nicht (Wieseler, zuletzt wieder Vkm) mit der Act 18 21 ff erzählten Reise des P nach Jerusalem zu identificiren. Hier wie Act 15 reisen P und Barnabas von Antiochia nach Jerusalem, hier wie dort ist Anlass der Reise die Frage der Beschneidung (und Gesetzesbeobachtung) der Heidenchristen, die weder vor noch nach dem Zeitraum Act 15 in der Gal 2 bezeichneten Weise erörtert worden sein kann; hier wie dort veranlasst das Auftreten judaistischer Eiferer den P, eine Verständigung mit den älteren Aposteln zu suchen; hier wie dort kommt ein brüderliches Uebereinkommen zu Stande, kraft dessen die älteren Apostel von der Beschneidung der Heidenchristen absehen. Differenzen beider Berichte sind (von Nebensächlichem abgesehen) folgende: 1. Nach Gal 2 wahrt P auch den älteren Aposteln gegenüber aufs Entschiedenste seine Selbständigkeit; nach Act 15 erscheinen die Apostel und Presbyter zu Jerusalem als oberste Kirchenbehörde, deren Entscheidungen auch für P maassgebend sind. Hiermit hängt zusammen 2. Nach Gal 2 liegt der Schwerpunkt in den (Act 15 verschwiegenen) privaten Verhandlungen des P mit den δοκοῦντες, nach Act 15 in den öffentlichen Verhandlungen, welche zu der 22—29 mitgetheilten kirchenregimentlichen Anordnung führen. 3. Nach Gal 2 ist es die Standhaftigkeit des P, welche die Zumuthung, den Titus beschneiden zu lassen, abwehrt; Act 15 ist der ganze principiell bedeutsame Vorfall mit Stillschweigen übergangen. 4. Act 15 hat P gar nicht nöthig, sein Missionsverfahren zu vertheidigen; vielmehr erscheint Petrus als der eigentliche Vorkämpfer der paul. Grundsätze: er erklärt das Gesetz für eine Last, die Rechtfertigung erfolgt aus dem Glauben, die Heiden seien nicht mit Forderungen zu beschweren, die auch die Juden nicht erfüllen könnten. Nach Gal 2 bleibt Petrus trotz des Vertrages mit P nach wie vor Judenapostel und fordert bald nachher in Antiochia die Unterwerfung der Heidenchristen unter das mosaische Gesetz. Damit hängt wieder zusammen 5. Nach Act 15 ist die Heidenmission längst (ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων, 7) im Gange und durch keinen Geringeren als Petrus selbst inaugurirt (vgl. Act 10 und 11) und zwar im Sinne principieller Gleichstellung der Heiden mit den Juden (οὐδὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, 9, vgl. 11 18); nach Gal 2 tritt die ganze Heidenfrage erst in Folge der Missionsthätigkeit des P und Barnabas an die älteren Apostel heran, und die Entscheidung erfolgt erst auf Grund der Darlegungen des P und seiner Mittheilungen über die Erfolge seiner Thätigkeit. 6. Nach Act 15 erklärt sich Jakobus mit den von Petrus verkündigten Grundsätzen vollkommen einverstanden und findet in der Heidenmission die Schrift erfüllt; nach Gal 2 12 f schickt er Gesandte nach Antiochia, welche den Petrus veranlassen, die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen auf-

zugeben und von den Heiden zu fordern, dass sie „judaisiren“ sollen. 7. Nach Gal 2 wird der gesetzesfreien Heidenmission des P von den älteren Aposteln keine Beschränkung auferlegt, sondern die Gemeinschaft mit ihm lediglich an die Bedingung geknüpft, der Armen zu gedenken; nach Act 15 fassen die Apostel und Aeltesten von Jerusalem sammt der ganzen Gemeinde den Beschluss, den Heidenchristen bei sonstigem Nachlasse der gesetzlichen Verpflichtungen doch die vier Verbote der εἰδωλόθυτα, des Genusses von Blut und Ersticktem und der πορνεία, d. h. (wie trotz erhobenen Einspruchs ganz unabweisbar bleibt, vgl. Lev 17 12 18 26) die sog. Proselytengebote (die für die Proselyten „des Thores“ als Bedingung ihres Zusammenlebens mit den Israeliten geltenden Vorschriften, eine Umbildung der sog. noachischen Gebote Gen 9 4) aufzuerlegen, und dieses Decret durch eine eigene Gesandtschaft der antiochenischen Gemeinde zur Darnachachtung übergeben zu lassen; P aber und Barnabas richten sich nach dieser Vorschrift und übergeben nach Act 16 4 dieses Aposteldecret auch anderen Heidengemeinden. Diese Differenzen sind weder durch künstliche Umdeutungen zu beseitigen, noch dadurch zu heben, dass man den Bericht Gal 2 für ungeschichtlich erklärt (St); sondern die Abweichungen von Act 15 verstehen sich aus dem späteren Standpunkte des Verf. der Apostelgeschichte, welchem die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelzeit undurchsichtig geworden sind, und welcher voraussetzt, dass P mit den älteren Aposteln nicht nur in allen Stücken einig gewesen sei, sondern auch ihre maassgebende Autorität für die Kirche anerkannt habe. Insbesondere das Aposteldecret kann weder damals, noch früher (nach Vlt vor Act 13 und 14, nach Franke zur Zeit der (angeblichen) Reise des P Act 11 30 12 25) erlassen sein. Gleichwol hat der Verf. von Act, abgesehen von den oben aufgezählten Berührungspunkten mit Gal 2, noch eine geschichtliche Erinnerung darin bewahrt, dass er 1. den Jakobus (freilich im Widerspruch mit der ihm zugeschriebenen vollständigen Zustimmung zu der Rede des Petrus) die Forderung erheben lässt, auch die Stellung der Heidenchristen in der Messiasgemeinde nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes zu regeln, d. h. sie zu ihr in ein Proselytenverhältniss zu setzen (vgl. bes. Act 15 21 nach richtiger Auslegung), 2. dass die inhaltlichen Bestimmungen des sog. Aposteldecretes nicht bloss zu seiner Zeit in den heidenchristl. Gemeinden, sondern wahrscheinlich schon früher für jüd. Proselyten in Geltung standen und von den zum Messiasglauben bekehrten Proselyten beobachtet wurden. Dem Verbote der εἰδωλόθυτα stimmt auch P zu (I Kor 10 20), wenn er auch die (judenchristl.) Ausdehnung dieses Verbots auf den Genuss des von Götzenopfern herrührenden Fleisches überhaupt principiell verwirft und nur liebevolle Rücksichtnahme auf die schwachen Brüder empfiehlt (I Kor 8 1—13 10 23—30). Unter der πορνεία ist im Decret wol nicht Unzucht überhaupt (deren Verbot für Christen selbstverständlich war), sondern sind die nach at. Anschauung unter den Begriff der Unzucht fallenden unerlaubten ehelichen Verbindungen gemeint, unter welche ausser den Lev 18 aufgezählten auch die Eheschliessung mit ungläubigen Heiden fällt; diese aber hat auch P missbilligt (I Kor 7 39), wenn er gleich eine einmal im Heidenthum geschlossene Ehe auch nach dem Uebertritt des einen Gatten zum Messiasglauben als fortgiltig betrachtet, vorausgesetzt, dass der heidnisch gebliebene Theil das Band nicht löst (I Kor 7 12—17). Ueber den Genuss von Blut und Ersticktem finden sich in den paul. Briefen keine Aeusserungen.

2 11—21. Paulus hat in Antiochien, als Petrus, durch Abgesandte des Jakobus veranlasst, die Fortsetzung seiner anfänglich geübten Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen an die Bedingung knüpfte, dass diese der jüdischen Lebenssitte sich fügen sollten, demselben ins Angesicht widerstanden und die Wahrheit seines gesetzesfreien Evangeliums wider ihn vertheidigt. 2 11—14. [11]*Als aber Kephas nach Antiochia kam, habe ich ihm ins Angesicht widerstanden, weil er* (durch seine eigene Handlungsweise) *verurtheilt war.* [12]*Denn bevor Einige von Jakobus kamen, ass er mit den Heiden zusammen; als sie aber gekommen waren, zog er sich zurück und sonderte sich ab, aus Furcht vor denen aus der Beschneidung.* [13]*Und es heuchelten mit ihm auch die übrigen Juden, sodass auch Barna-*

bas mitfortgerissen wurde von ihrer Heuchelei. [14] *Als ich aber sah, dass sie nicht richtig wandeln nach der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Kephas vor Allen* (vor Aller Ohren)*: Wenn du, der du doch ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, wie kannst du die Heiden zwingen, zu judaisiren?* 11 Wann der Besuch des Petrus in Antiochia fällt, wissen wir nicht, da die Apostelgeschichte über ihn schweigt. Wahrscheinlich nicht lange nach den Verhandlungen in Jerusalem. Κατεγνωσμένος verurtheilt, nämlich durch den Widerspruch, in den er sich durch sein eigenes Verhalten mit sich verwickelte (nicht adjectivisch im Sinne von schuldig, auch nicht: dem göttlichen Strafurtheile verfallen). Das harte Wort wurde dem P in judenchristl. Kreisen noch über ein Jahrhundert lang nachgetragen, vgl. Clem. Hom. 17 19 (Naber will mit Zustimmung von Berlage und Blj ὅτι κατέγνωμεν ὅς ἦν lesen). 12 erklärt das κατεγνωσμένος. Petrus hatte vor Ankunft der Abgesandten des Jakobus (das allein kann das ἀπὸ Ἰακώβου bedeuten, Sff), ebenso wie schon bisher Barnabas und die übrigen Judenchristen in Antiochia (13) unbedenklich mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft, ohne welche im Hinblick auf die altchristl. Abendmahlsfeier keine volle Religionsgemeinschaft möglich war, geübt, und dadurch den mosaischen Speisegesetzen gegenüber eine freiere Haltung an den Tag gelegt, wie sie auch sonst vielfach von den hellenistischen Juden bethätigt wurde. Nach streng jüd. Anschauung war dies aber eine Verunreinigung (Act 10 28 11 3 vgl. Lc 15 2; Justin. Dial. c. Tryph. 47), ja selbst die Betretung heidnischer Häuser verunreinigte schon (Joh 18 28). Als Jakobus hiervon erfährt, sendet er Abgeordnete nach Antiochia, um dem Petrus die strenge Trennung von den Heiden, soweit sie nicht ihrerseits der jüd. Lebenssitte sich fügen wollten, zur Pflicht zu machen. Aus Furcht vor den strengen Judenchristen gibt Petrus der Forderung nach, zieht sich von den Heidenchristen zurück und sondert sich ab (Naber will τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου streichen, und ἐλθεῖν auf Petrus, also auf dessen früheres Verhalten beziehen; Man will πρὸ τοῦ ἐλθ. Ἰάκωβον lesen). Die Imperfecta bezeichnen nicht die Allmählichkeit des sich Zurückziehens (Mr, Hst), sondern die Dauer dieser Handlungsweise; ἑαυτόν hat keinen Nachdruck. Die Variante ἦλθεν statt ἦλθον ℵBDFG Orig. ist alter Schreibfehler. 13 Dieses Verhalten des Petrus, dem die übrigen Judenchristen in Antiochia, sogar Barnabas, folgen, bezeichnet P als Heuchelei, d. h. als eine nicht aus geänderter Ueberzeugung, sondern aus Menschenfurcht stammende Untreue gegen seine bisherige Handlungsweise. Dies ist mehr als eine bloss logische Inconsequenz, setzt aber nicht voraus, dass Petrus sich über die Tragweite seines früheren und seines nachmaligen Thuns principiell klar gewesen wäre. In reflexionsloser Freiheit hatte er, in der Freude über die neugewonnenen Glaubensgenossen aus den Heiden, sich über die bisher beobachteten jüd. Speisegesetze hinweggesetzt; durch die strenge Gesetzlichkeit des Jakobus und seiner Gesinnungsgenossen eingeschüchtert, flüchtet er in die jüd. Unfreiheit zurück. In Zeiten principieller Entscheidung für und wider werden innerlich unsichere und willensschwache Persönlichkeiten meist auf diejenige Seite hinübergedrängt, der sie durch alte Gewohnheit und ererbte Anschauungsweise näher stehen. 14 P hält demgegenüber seine klare und feste Ueberzeugung dem Petrus vor Aller Ohren scharf gegenüber und zeiht den Petrus und die übrigen Judenchristen der charakterlosen Inconsequenz. Ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσι, d. h. nicht mit gradem Fuss und festem

Tritt einhergehen (Gegensatz: nach beiden Seiten hinken I Reg 18 21. Naber will ὀρθοπλοοῦσι emendiren) gemäss der Wahrheit des Evglms, welche das rückhaltlose Aufgeben des jüd. Gesetzesstandpunktes fordert (Naber streicht τοῦ εὐαγγ.). Wenn du, so hält er dem Petrus vor, ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ ἰουδαϊκῶς ζῇς (so ist mit ℵ^cBD* zu lesen; Wse will nur gelesen wissen εἰ σὺ ἐθνικῶς ζῇς und streicht das Uebrige), πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν; das Präsens ζῇς drückt entweder ein rein logisches Verhältniss aus (Hst) oder bedeutet „wenn du heidnisch und nicht jüdisch leben kannst“ (Sff). An eine dauernde Abweichung des Petrus von gewissen jüdischen Gesetzesbestimmungen (etwa von den Opfergesetzen, Hgf, oder von den Speisegesetzen, Crm) ist nicht zu denken; noch weniger steht „das heidnische Leben“ im allgemein moralischen Sinne vom Sündenleben. Der von Petrus an den Heidenchristen geübte Zwang des „Judaisirens“ aber bezieht sich auf das, sei es ausdrücklich durchs Wort, sei es thatsächlich durch sein Verhalten an sie gerichtete Ansinnen, die Wiederherstellung der vollen Tisch- (und Religions-) Gemeinschaft durch Anbequemung an die jüd. Lebenssitte (speciell an die Speisegebote) zu erkaufen. Der Uebereinkunft von Jerusalem wurden weder die Abgesandten des Jakobus, noch Petrus und Barnabas untreu; nur zeigte sich jetzt, dass sie für gemischte Gemeinden nicht genügte. Denn den strengen Judenchristen blieb hier nichts übrig, als die förmliche Secession, also die Aufhebung der brüderlichen Gemeinschaft. Demgegenüber geht jetzt P, indem er die grundsätzliche Aufhebung der Gesetzesverbindlichkeit auch für die Judenchristen fordert, über die Bestimmungen des Vertrages hinaus.

2 15—21. 15 ***Wir sind von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden;*** 16 ***wissend aber, dass nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben an Jesum Christum, sind auch wir an den Christus Jesus gläubig geworden, damit wir gerechtfertigt würden aus dem Glauben an Christum und nicht aus Gesetzeswerk; denn aus Gesetzeswerken wird nicht gerechtfertigt werden alles*** was ***Fleisch*** ist. 17 ***Wenn wir aber, indem wir suchten, in Christo gerechtfertigt zu werden, auch selbst*** (wie die Heiden) ***als Sünder erfunden worden sind, so ist hiernach wol Christus ein Sündendiener? Das sei ferne.*** 18 ***Denn wenn ich, was ich aufgelöst habe, eben dieses wieder aufbaue, so stelle ich mich*** freilich ***als einen Gesetzesübertreter hin.*** 19 ***Ich bin nämlich durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, damit ich für Gott lebe; ich bin mit Christo gekreuzigt.*** 20 ***So lebe ich nun jetzt nicht mehr als ich, vielmehr lebt in mir Christus; was ich aber jetzt*** noch ***im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich hingegeben hat.*** 21 ***Ich thue die Gnade Gottes nicht ab: denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit käme, so wäre Christus umsonst gestorben.*** Die Rede des P an Petrus geht fort; erst von 3 1 an wendet er sich wieder an die Galater. Nachdem er 14 das Widerspruchsvolle der Handlungsweise des Petrus aufgedeckt, zeigt er 15 und 16, dass der Standpunkt des messiasgläubigen Juden in seiner Consequenz nothwendig zu dem Grundsatze des paul. Heidenchristenthums (der Rechtfertigung allein aus dem Glauben) führe, weist dann 17 und 18 die verkehrte Folgerung des Judenchristenthums, dass jener heidenchristl. Grundsatz zur Sünde führe und Christum als Förderer der Sünde erscheinen lasse, zurück, zeigt darauf 19 und 20, dass die durch den Glauben an den Gekreuzigten herbeigeführte vollständige Umwandlung aller bisherigen

Lebensverhältnisse auch jede Beziehung des Gläubigen auf das mosaische Gesetz aufgehoben habe und schliesst 21 mit der Folgerung, dass das Festhalten an der Gesetzesgerechtigkeit mit der durch Christi Tod vermittelten Gnade unverträglich sei. 15 P stellt sich zunächst auf den jüd. Standpunkt: allerdings sind wir (ergänze zu ἡμεῖς ein ἐσμέν oder vielleicht noch besser ὄντες, coordinirt dem folgenden εἰδότες) von Geburt und Abstammung Juden (Angehörige des heiligen, der Segnungen und Verheissungen Gottes theilhaftigen Bundesvolks) und keine Sünder heidnischer Abkunft. Die Heiden erscheinen den Juden als unrein, als Sünder von Natur. Vermuthlich haben wir hier die ipsissima verba, durch welche Petrus seine Trennung von den Heidenchristen zu rechtfertigen suchte. P nimmt dieselben auf, zieht daraus aber die entgegengesetzte Consequenz (Wse will καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, Man wenigstens ἁμαρτ. streichen). 16 Als wir Juden gläubig wurden, haben wir dies in dem Bewusstsein gethan, dass nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Gesetzeswerk (Werk, welches das Gesetz gebietet), also überhaupt nicht gerechtfertigt wird ausser mittelst des Glaubens an Christus: ἐὰν μή fügt nicht die Glaubensgerechtigkeit zur Gesetzesgerechtigkeit ergänzend hinzu, sondern drückt einen aufhebenden Gegensatz aus; ebenso ist zwischen διὰ πίστεως und ἐκ πίστεως kein sachlicher Unterschied (Crm will ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. streichen). Καὶ ἡμεῖς auch wir Juden, ebenso wie die Heiden. Auch für uns gab es keinen anderen Heilsweg als den Glauben im Gegensatze zu den Werken des Gesetzes. Νόμος ist hier überall das mosaische Gesetz, und zwar ohne Unterscheidung des Ritual- und des Moralgesetzes, obwol im Galaterbrief die erstere, im Römerbrief die letztere Seite hervortritt; der Artikel fehlt nach bekanntem Sprachgebrauch, weil νόμος terminus technicus ist, vgl. auch Win 117 (die Unterscheidung von νόμος ein Gesetz, und ὁ νόμος das — mosaische — Gesetz [Hfm, Hst, Ws] ist unhaltbar). Δικαιοῦται wird gerechtfertigt, d. h. entsprechend dem hebr. הִצְדִּיק gerechtgesprochen, für gerecht erklärt (Bruno Bauer, St und Man sehen in dem Vers ohne jeden Grund eine Nachbildung von Rm 3 20—22 28).

Der dem Gerichtsgebrauch entnommene Ausdruck besagt zunächst ein Lossprechen des Menschen von der Schuld durch göttliches Urtheil und damit ein Zusprechen der religiösen Rechtbeschaffenheit, d. h. ein Anerkennen des Vorhandenseins des rechten religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Unmittelbare Folge ist der Friede des Menschen mit Gott, das Bewusstsein der Gotteskindschaft und der Väterlichkeit Gottes. Die δικαίωσις erfolgt aber, obwol sie als ein göttlicher Richterspruch gedacht ist, gnadenweise, nämlich durch die Heilsveranstaltung in Christo. Dem, welcher an die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi glaubt, wird die „Gerechtigkeit“ gnadenweise zugerechnet. Die „Rechtfertigung“ ist also nicht sittliche Erneuerung (Wiedergeburt), sondern Herstellung desjenigen religiösen Verhältnisses, aus welchem die sittliche Erneuerung erst hervorgehen kann. Dieses Verhältniss vermittelt sich durch die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo: durch erstere sind die Gläubigen mit Christo der Welt und der Sünde (objectiv und principiell) gestorben, also nicht mehr verdammlich vor Gott; durch letztere erweist sich der Auferstandene selbst oder sein Geist — das πνεῦμα ἅγιον — als die in ihnen wirksame Lebensmacht. Diese Grundgedanken liegen schon im Galaterbriefe vor, erhalten aber erst im Römerbriefe ihre weitere Ausführung. Auf Abhängigkeit des ersteren Briefes von dem letzteren (St) ist natürlich hieraus nicht zu schliessen. Der Glaube im allgemein religiösen Sinne überhaupt = Gottvertrauen, im allgemein christl. Sinne = Anerkennung Jesu als des κύριος καὶ Χριστός, und zuversichtliches Vertrauen auf die Verheissung seiner demnächstigen Wiederkunft zur Aufrichtung des Messiasreiches, gewinnt seine specifisch paul. Bedeutung durch die Lehre des Apostels von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi. Er ist zunächst Glaube an den

Gott, der den Herrn Jesum von den Todten erweckt hat, und hat insofern sein at. Vorbild an dem Glauben Abrahams, welcher darauf vertraute, dass Gott im Stande ist, seine Verheissung wahr zu machen (Rm 4 18—22). Als Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der göttlichen Verheissungen ist er weiter die Zuversicht, dass die dem Abraham gegebene Verheissung in Christo erfüllt sei (Gal 3 6—9) und das Vertrauen in den Heils- und Gnadenwillen Gottes, welcher in Christi Tod und Auferstehung offenbart worden ist (Rm 4 24 f, vgl. 10 6—9), speciell das Vertrauen auf die durch Christi Tod vermittelte göttliche Sündenvergebung und Rechtfertigung (Rm 3 25 f 4 5 10 4 Gal 3 24) und auf die durch Christi Auferstehung vermittelte Theilnahme an dem ewigen Leben im göttlichen Reiche (Rm 5 2—5 9—11). Sofern nun aber die göttliche Heilsgnade sich durch die Gnade Jesu Christi (Rm 5 15) oder durch dessen Liebesthat (Rm 5 6 8 35 II Kor 5 14) für uns vermittelt, hat der Glaube nicht bloss den in Christo offenbarten Heilswillen Gottes, sondern Jesum Christum selbst zu seinem Object, ist also πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder ein πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (Gal 2 16) oder πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal 3 26), nicht bloss in dem weitschichtigen Sinne des Glaubens an Jesu Messianität, sondern speciell als Glaube an den für uns Gestorbenen und Auferstandenen. Dieser Glaube ist aber im Sinne des Apostels nicht bloss ein theoretisches Fürwahrhalten dieser beiden Heilsthatsachen, auch nicht bloss ein Vertrauen auf die göttliche Zurechnung der Heilswirkung des Todes und der Auferstehung Christi an die Gläubigen, sondern zugleich ein mystisches Gemeinschaftsband mit Christo, sofern die Gläubigen in und mit Christo der Welt, dem Gesetze und der Sünde gestorben und zu einem neuen Leben, das sich dereinst im himmlischen Verklärungsglanze vollenden wird, erweckt sind (Gal 2 19 f 3 26—29 II Kor 5 14 f 21 Rm 6 2—11 8 9—11). Durch den Glauben werden sie ihm gleichsam incorporirt, sodass er in ihnen lebt und sie in ihm leben (Χριστὸς ἐν ἡμῖν und ἡμεῖς ἐν Χριστῷ). Diese nach ihrer subjectiv menschlichen Seite durch den Glauben vermittelte Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo verwirklicht sich nach ihrer objectiv göttlichen Seite durch die Taufe auf seinen Tod (s. zu 3 27), ohne dass jedoch zwischen der Wirkung von Glaube und Taufe weiter geschieden werden könnte; vielmehr wird ein und derselbe Vorgang der mystischen Vereinigung mit Christo objectiv an die Taufe, subjectiv an den Glauben geknüpft.

Die Unmöglichkeit ἐξ ἔργων νόμου der δικαιοσύνη theilhaftig zu werden, ist thatsächlich auch vom Judenchristen durch sein Gläubigwerden anerkannt worden: mithin schliesst nach der Folgerung des P, zu welcher dieser den Petrus drängen will, die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως das Streben, ἐξ ἔργων νόμου gerechtfertigt zu werden, nothwendig aus. Πᾶσα σάρξ hebr. כָּל־בָּשָׂר alles was Fleisch ist, Fleisch im Sinne des dem Menschen mit dem Thiere gemeinen, beseelten (und zum σῶμα gestalteten) Erdenstoffes, im Gegensatze zu dem göttlichen πνεῦμα. Die Negation οὐ gehört ebensowenig in οὐ δικαιοῦται wie in οὐ δικαιωθήσεται zum Substantiv, sondern zum Verbum. Das Futurum δικαιωθήσεται bezieht sich auf jeden künftig eintretenden Fall, ist übrigens der Stelle Ps 143 (142) 2, auf welche P hier anspielt, entlehnt (ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν). 17 Für P ist auf Grund des 16 ausgesprochenen Satzes das an Christum Gläubiggewordensein — also das Ergreifen eines neuen Heilswegs an der Stelle des Gesetzeswegs — der Thaterweis, dass auch „wir Juden“ ebensogut Sünder sind, wie die Heiden. Nach judenchristl. Annahme führt aber gerade die Aufhebung der Gesetzesverbindlichkeit zur ἁμαρτία, zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit. Folglich scheint das eben in der Annahme des Glaubens bekundete Streben, in Christo (ἐν Χριστῷ in der Gemeinschaft mit Christo und mittelst derselben, also nicht mehr aus Gesetzeswerken) gerechtfertigt zu werden, zu der blasphemischen Consequenz zu führen, dass Christus die an ihn gläubig Gewordenen zur Sünde verleitet. Εὑρέθημεν nicht: erfunden worden wären (während thatsächlich das Gegentheil stattfände), sondern erfunden worden sind, nämlich nicht vom Stand-

punkte des Judenchristen aus, sondern thatsächlich, gerade dadurch, dass wir in Christo die Gerechtigkeit suchten (ζητοῦντες). Die andere Auflösung des Participiums mit während (Hst) würde zu der Annahme zurückführen, dass wir (nach judenchristl. Meinung) „durch unsere Lebensthat“, d. h. durch die anfangs in Antiochia geübte Hinwegsetzung über die mosaischen Speisegesetze als Sünder erfunden worden wären. Gerade die judenchristl. Missdeutung des εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί führt aber zu der falschen Consequenz, welche P mit μὴ γένοιτο abweist. Diese Wendung dient bei P stets dazu, eine im Sinne des Gegners gezogene, logisch scheinbar mögliche, aber sachlich falsche Consequenz aus einer richtigen von P gesetzten Prämisse abzuweisen, vgl. 3 21 I Kor 6 15; besonders Rm 3 3f 5f 31 6 1f 15 7 13 9 14 11 11. Ἁμαρτίας διάκονος nämlich nach der judenchristl. Voraussetzung, dass der Glaube an Christum, sofern er an die Stelle der Gesetzeswerke tritt, zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit führe. 18 Die Abweisung der falschen Consequenz wird durch Widerlegung der falschen Voraussetzung begründet, auf welcher sie ruht. Gerade dann, wenn ich die (durch das Gläubigwerden) aufgelöste Gesetzesverbindlichkeit wieder aufrichte (wie Petrus durch sein späteres Verhalten in Antiochia gethan hat), stelle ich mich selbst, nach der wiederaufgerichteten Gesetzesnorm gemessen, als Gesetzesübertreter (παραβάτης immer: Uebertreter einer positiven Gesetzesvorschrift) dar. Die Anerkennung der allgemeinen Sündhaftigkeit, welche zum Verlassen des Gesetzeswegs geführt hat, bedingt noch keineswegs das Zugeständniss, dass nun das Niederreissen des Gesetzes, d. h. die Freiheit von der Gesetzesbeobachtung, wie sie der Gläubige übt, selbst Sünde (weil positive Gesetzesübertretung) sei. Dieses Urtheil würde vielmehr nur gelten, wenn wir wieder auf den Gesetzesstandpunkt zurückflüchteten. (Ganz sonderbar fasst Crm den Satz als Fragesatz und erklärt: das abgebrochene Leben nach dem Gesetz baue P in der Form eines neuen Lebens für Gott viel schöner wieder auf, könne also kein παραβάτης heissen. Wse streicht den ganzen Vers.) 19 begründet nicht das μὴ γένοιτο, sondern die Nothwendigkeit für den Gläubigen, es bei dem κατέλυσα (18) bewenden zu lassen. Denn ich (ich Gläubiger im Unterschiede von dem, welcher die niedergerissene Gesetzesnorm wiederaufrichtet) bin διὰ νόμου (von Crm gestrichen) vermöge des eigenen Principes des Gesetzes, d. h. vermöge des vom (mosaischen) Gesetze über die Uebertreter verhängten Todesurtheils, dem Gesetze gestorben, d. h. von der Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz befreit, kann also von demselben nicht mehr als παραβάτης desselben verurtheilt werden. Inwiefern, sagt der asyndetische Zusatz Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Christi Kreuzestod hat ja den Zweck gehabt, den Fluch und die Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes für die Gläubigen aufzuheben; vermöge der mystischen Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm ist aber sein Tod zugleich ihr eigener Tod: für das Gesetz sind sie solche, an denen das Todesurtheil vollstreckt ist. Der Vers enthält, wie Bengel sagt, die summa ac medulla Christianismi. 20 Das fortan vom Gesetze freie Leben des Gläubigen aber ist nicht etwa ein Leben in der Sünde, sondern ein Leben Christi (und seines Geistes) in ihm (mittelst der mystischen Gemeinschaft mit Christo): das alte unter die Sünde und das Gesetz gethane Ich ist todt. Wenigstens gilt dies principiell. Sofern aber doch auch der Gläubige thatsächlich immer noch im Fleische, dem Sitze der Sünde lebt, ist dieses sein Leben (ὃ δὲ νῦν ζῶ, der Rest des Lebens, den das bisherige Ich noch jetzt führt) ein Leben im Glauben an den Sohn

Gottes, dessen freiwilliger Tod der höchste Liebeserweis ist, sofern er den Gläubigen von der Macht der Sünde befreit hat. So ist der Glaube und nicht mehr die σάρξ die herrschende Macht in ihm, vgl. II Kor 10 3. Παραδόντος nämlich in den Tod (1 4), ὑπὲρ ἐμοῦ zu meinem Heil. Statt τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ lesen BD*FG d g τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ. Nach Vlt wären 19 und 20 abhängig von Rm 7 4—6. 21 οὐκ ἀθετῶ, vgl. 3 15 I Kor 1 19 u. ö., nicht thue ich ab, nicht mache ich unwirksam (wie dies der Judaist durch Wiederaufrichtung der Gesetzesnorm thut), τὴν χάριν τοῦ θεοῦ (welche in Christo offenbart ist). Denn ein Rückfall in die Gesetzesreligion (in das überdies vergebliche Streben, durch das Gesetz, d. h. durch Gesetzeserfüllung Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen) hiesse so viel, als den Tod Christi für eine grund- und zwecklose That (δωρεάν, vgl. I Sam 19 5 Ps 34 (35) 7 Joh 15 25) zu erklären. Sonach bleibt es bei dem Entweder-Oder: entweder Rechtfertigung aus dem Glauben an Christi Heilsthat und dann Aufhebung der Gesetzesverbindlichkeit, oder Wiederaufrichtung der letzteren und dann Zurückweisung der Gnade in Christo. Ein Sowol als auch — wie Petrus es festhalten wollte — ist widerspruchsvoll und innerlich unmöglich. Erst hiermit ist die Widerlegung des Petrus zu Ende geführt (Wse streicht den Vers).

Die Apostelgeschichte weiss statt des Streites zwischen P und Petrus, in welchem auch Barnabas auf des letzteren Seite trat, nur von einem Streite zwischen P und Barnabas zu erzählen, gibt diesem aber den lediglich persönlichen Anlass, dass beide sich über die Frage, ob Johannes Marcus sie auf ihrer bevorstehenden Missionsreise begleiten solle, entzweit hätten (Act 15 36—41). Aber auch aus ihrer Darstellung geht hervor, dass die alten Missionsgefährten fortan sich trennen, und jeder von beiden seine eigene Strasse zieht. Um so weniger darf man annehmen, dass Petrus alsbald nach seiner Zurechtweisung durch P seine „Heuchelei“ bereut habe. Vielmehr schreibt noch mehrere Jahre nach Abfassung des Galaterbriefes eine dem P gegnerische (judaistische) Partei in Korinth den Namen des Petrus auf ihre Fahne, und in der judenchristl. Ueberlieferung klingt die Erbitterung über das Auftreten des P noch lange Zeit nach (apokryphe epist. Petri ad Jacobum; Clem. Hom. 17 19). Immerhin erscheint die korinthische Kephaspartei als die mildere im Vergleiche mit den fanatisch judaistischen „Christusleuten“, und auch die dem Petrus zugeschriebenen Briefe führen darauf, dass er nachmals wieder zu einer Art von Mittelstellung zwischen P und Jakobus zurückgekehrt ist.

II. Dogmatischer Hauptheil (3 1—5 12). Schriftmässiger Beweis für die göttliche Wahrheit des paul. Heidenevglms. a. 3 1—18. Gerechtigkeit und messianisches Erbe sind nicht an die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, sondern an die Verheissung geknüpft, die in Christo erfüllt ist: unter dem Gesetze waltet das Gegentheil der Verheissung, der Fluch, von welchem uns Christus erlöst hat. Die Verheissung aber ist älter als das Gesetz, und kann durch dieses nicht aufgehoben werden. 3 1—5: Der Unverstand, den die Gal durch ihren Abfall zur Gesetzesreligion an den Tag gelegt haben, ergibt sich aus der von ihnen nicht zu leugnenden Thatsache, dass sie den hl. Geist und die Geisteskräfte ja nicht auf Grund von Gesetzeswerken, sondern mittelst des Glaubens empfangen haben. [1] *O ihr unverständigen Galater, wer hat euch bezaubert, denen* doch *vor Augen hin Jesus Christus vorgemalt worden ist als Gekreuzigter?* [2] *Dies allein möchte ich von euch wissen: habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen, oder aus Glaubensgehör?* [3] *So unverständig seid ihr? nachdem ihr im Geiste begonnen habt, hört ihr im Fleische auf?* [4] *So Grosses habt ihr vergeblich erfahren?*

wenn anders wirklich vergeblich. [5] *Der euch also den Geist darreicht und Wunderkräfte in euch wirkt,* thut er das *aus Gesetzeswerken oder aus Glaubensgehör?* 1 Ohne Verbindung mit dem Nächstvorhergehenden macht P nun seinem Unwillen über den unvermutheten Abfall der Gal Luft. Unverständig nennt er sie, weil ihr jetziges Verhalten im schneidenden Widerspruche steht zu dem, was sie bisher als Gläubige erfahren haben. Diesen Unverstand glaubt er nur auf Rechnung einer an ihnen ausgeübten Bezauberung (βασκαίνειν beschreien, behexen) erklären zu können. Denn Christus ist ihnen ja doch von P so deutlich vorgemalt worden, als hätten sie ihn mit leiblichen Augen gesehen, und zwar als Gekreuzigter. So eindringlich und lebendig ist ihnen der Kreuzestod Christi und die Heilsbedeutung desselben gepredigt worden, dass jeder Rückfall in gesetzliches Wesen dadurch ausgeschlossen schien. Das πρό in προγράφειν gewinnt seine nähere Beziehung durch πρὸ ὀφθαλμῶν, προγρ. ist also nicht „öffentlich hinschreiben" (Sff). Das Wort bedeutet anderwärts vorherschreiben (Rm 15 4 Eph 3 3). Die weniger gut bezeugte LA ἐν ὑμῖν vor ἐσταυρωμένος ging aus der falschen Auffassung hervor, dass P den Abfall der Gal zum mosaischen Gesetze als ein abermaliges Kreuzigen Christi bezeichnen wolle (schwerlich aus dem zwar gut paulinischen, hier aber fremdartigen Gedanken der mystischen Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten). 2 τοῦτο μόνον κτλ. Hinweis auf diejenige Thatsache, welche vor allen anderen den Unverstand der Gal beweist. Die Antwort liegt in der Frage selbst: Ihr könnt ja nicht leugnen etc. Μανθάνειν erfahren, wie oft. Der Geist ist der heilige Geist, wie er auch an den Gal sich (durch die δυνάμεις 5) als eine göttliche Macht und als Unterpfand der messianischen Seligkeit wirksam erwiesen hat. Diesen haben sie nicht ἐξ ἔργων νόμου, auf Grund der etwa von ihnen geleisteten, vom Gesetze vorgeschriebenen Werke, sondern ἐξ ἀκοῆς πίστεως empfangen, d. h. auf Grund des Gehörs, das der Glaube (πίστεως gen. subj., Hst) der Predigt von dem Gekreuzigten geschenkt hat (nicht: auf Grund des der Glaubenslehre geschenkten Gehörs, da πίστις von P niemals sensu objectivo gebraucht wird, auch nicht auf Grund der Kunde oder der Predigt vom Glauben, wofür man Rm 10 17 vergleicht: denn Object der Botschaft ist nicht die πίστις, sondern das Evglm; P hätte dann geschrieben ἐκ πίστεως ἀκοῆς; eher noch: auf Grund der Kunde, welche durch den Glauben angeeignet wird). Vlt hält den Ausdruck hier und 5 für abhängig von Rm 10 17. 3 bringt den Unverstand der Gal auf seinen schärfsten Ausdruck. Den Heilserwerb, welchen sie ἐν πνεύματι, im Geiste, d. h. durch Empfang der göttlichen Geistesgaben, begonnen haben, wollen sie ἐν σαρκί, auf fleischliche Weise, durch ein auf das Irdisch-Fleischliche gerichtetes Thun, d. h. durch Beschneidung und Ceremoniendienst (nicht: durch das natürlich-materielle Menschenwesen, was hier einen schiefen Gegensatz gäbe) zur Vollendung bringen. Die innere Unmöglichkeit dieses Beginnens wird durch den Gegensatz scharf hervorgehoben, ohne dass die Worte geradezu ironisch (Sff) zu nehmen sind. Ἐπιτελεῖσθε ist Medium, wie oft im classischen Griechisch (Sff). 4 Τοσαῦτα ἐπάθετε nämlich eben die Geistesmittheilung. Diese haben sie erfahren und erlebt (Sff), ohne Hinzuthun eigener Werke. An Verfolgungen oder gar Gesetzesplackereien ist nicht zu denken. Crm will ἐμάθετε lesen. Εἰκῇ vergeblich, weil durch ihr Verhalten das in ihnen angefangene Gnadenwerk hinfällig gemacht wird; εἴγε καὶ εἰκῇ, wenn anders es wirklich der Fall ist, setzt den thatsächlich eingetretenen Fall

hypothetisch, um dadurch die positive Aussage um so mehr zu bekräftigen (Fritzsche, diss. in ep. II ad Cor. p. 54; Sff). Eine Milderung liegt in dem Ausdrucke nicht, noch weniger freilich eine Steigerung (wenn anders ihr es nur vergeblicher Weise und nicht vielmehr zu euerm Schaden erfahren habt); Crm denkt an eine Aposiopesis und vergleicht Lc 19 42 22 42 Act 23 9 Joh 6 62 (?), Wse streicht die Worte. 5 nimmt den Gedanken von 3 wieder auf, hebt aber noch bestimmter hervor, dass das Darreichen des Geistes und die Verleihung der Wunderkräfte (der χαρίσματα, vgl. I Kor 12—14) eine rein göttliche Thätigkeit in den Gläubigen ist, die nicht durch Werke des Gesetzes verdient, sondern nur durch ἀκοὴ πίστεως empfangen und erfahren werden kann. Zu ἐπιχορηγῶν vgl. II Kor 9 10 Phl 1 19 (Wse will ἐξ ἀκοῆς πίστεως streichen, Vlt hält den Vers für abhängig von I Kor 2 4f).

3 6—9. Schriftbeweis, dass die Gerechtigkeit und der Segen aus dem Glauben stammt und sich auf alle Gläubigen, als auf die wahren geistigen Abrahamssöhne, erstreckt. [6] *Wie denn* auch *Abraham Gott glaubte, und es ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit.* [7] *Ihr erkennt also: die aus dem Glauben sind, diese sind Abrahams Söhne.* [8] *Indem die Schrift aber voraussah, dass Gott aus dem Glauben die Heiden rechtfertigt, hat sie dem Abraham das Vorevangelium verkündigt: „In dir werden gesegnet werden alle Heiden".* [9] *Sonach erhalten die aus dem Glauben* sind *den Segen mit dem gläubigen Abraham.* 6 leitet den Schriftbeweis für die Wahrheit, dass das Heil (die δικαιοσύνη und εὐλογία) wirklich ἐξ ἀκοῆς πίστεως und nicht ἐξ ἔργων νόμου kommt, durch den Hinweis auf Abraham ein, der nach jüd. und jüdisch-christl. Meinung das Vorbild der Gesetzesgerechtigkeit, nach dem Apostel dagegen das Vorbild der Glaubensgerechtigkeit ist. Es verhält sich also mit der Heilszutheilung an die Gal genau so, wie die Schrift von Abraham bezeugt: die Geistesmittheilung ist ihnen ebenso ἐκ πίστεως zu Theil geworden, wie dem Abraham die Gerechtigkeit ἐκ πίστεως zugerechnet wurde. Das Schriftwort ist Gen. 15 6 LXX. Καθὼς sehr häufig zur Einführung eines Schriftbeweises, besonders in der Verbindung καθὼς γέγραπται (so 14mal im Römerbrief), aber auch in anderen Wendungen, vgl. I Kor 10 7f 14 34 II Kor 6 16. Die Beweisführung ist verwandt mit Rm 4 12—16, vgl. Rm 4 3, wo auch das gleiche Citat fast wörtlich wiederkehrt. Bruno Bauer, St und Man lassen die Römerstelle im Galaterbrief benutzt sein, weil sich „das unvermittelte Auftreten des Beispiels von Abraham" Gal 3 6 nur so erklären lasse. Aber dieses Beispiel tritt nicht unvermittelt auf, sondern ist durch die überall gegen P von den judenchristl. Agitatoren geltend gemachte Berufung auf Abraham veranlasst. Ebensowenig tritt der Begriff der δικαιοσύνη unvermittelt ein, denn er war schon von 2 16 an Hauptbegriff. Der dem Abraham zur Gerechtigkeit angerechnete Glaube ist nach der angeführten Stelle der Genesis der Glaube an eine zahlreiche Nachkommenschaft. Mit καθὼς den Vordersatz zu 7 beginnen zu lassen (Hgf), ist sprachlich bedenklich und sachlich nicht gerechtfertigt (Wse streicht 6—10, Marcion tilgt 6—9 und fährt dann fort: μάθετε, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Ebenso Man, der nur noch Einiges aus 10—12 einfügt). 7 führt keinen Seitengedanken ein, der Rm 4 12—16 besser motivirt wäre (St), sondern zieht die Schlussfolgerung aus 6. Ist Abraham durch seinen Glauben gerechtfertigt worden, so kann man die Sohnschaft Abra-

hams, an welche die εὐλογία sich knüpft, doch von keinem anderen Merkmale abhängig machen, als von demjenigen, welches den Abraham selbst auszeichnet. Οἱ ἐκ πίστεως wol nicht: die auf Grund des Glaubens es (Abrahams Söhne) sind, sondern die vom Glauben herstammen, d. h. deren Heilsstellung vom Glauben herrührt. So unten 9, vgl. Rm 3 26 4 16. Aehnlich οἱ ἐξ ἐριθείας Rm 2 8, οἱ ἐκ νόμου Rm 4 14 u. s. w. 8 Im Hinblick auf die Rechtfertigung der Heiden aus dem Glauben sagt die Schrift aber Gen 12 3, dass in Abraham alle Völker gesegnet werden sollen, knüpft also die ihnen hier verheissene εὐλογία an die πίστις. Die Schrift ist hier personificirt als göttliche Autorität oder Lehrerin, vgl. 22 und die Stellen, wo die Schrift redend eingeführt wird 4 30 Rm 4 3 9 17 10 11 11 2 u. ö. Ἐκ πίστεως steht nachdrucksvoll voran. Προευηγγελίσατο bezeichnet die dem Abraham gegebene Verheissung als ein auf das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit hinweisendes Vorevglm. Die Worte Gen 12 3 LXX sind mit Gen 18 18 verschmolzen, statt πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς steht daher πάντα τὰ ἔθνη. Ὅτι ist das ὅτι recitativum. Ursprünglich bezieht sich die Verheissung auf den Segen, den das Volk Israel als Hüter des reinen Monotheismus allen Völkern der Erde bringen soll; P deutet sie auf die Verheissung der messianischen εὐλογία, welche den Heiden zu Theil werden soll (d. h. nicht der δικαιοσύνη, sondern nach 14 der Geistesmittheilung, als des neuen Lebensprincips und des Unterpfandes der künftigen messianischen Seligkeit), folgert also 9 aus dem Schriftwort, dass diese εὐλογία ebenso, wie sie dem Abraham auf Grund seines Glaubens zu Theil geworden ist, in Gemeinschaft mit diesem auch nur den Gläubigen als den wahren (geistlichen) Söhnen Abrahams zugesprochen werde.

3 10—12. Nämlich aus Gesetzeswerken kann die εὐλογία nicht kommen: denn die, welche auf diesem Wege Gerechtigkeit suchen, stehen vielmehr unter der κατάρα. Die schriftmässige Glaubensgerechtigkeit schliesst aber die Gesetzesgerechtigkeit aus, da es unter dem Gesetze vielmehr auf das Thun, nicht auf den Glauben ankommt. [10] ***Denn so viele aus Gesetzes Werken sind, die stehen unter dem Fluch. Denn es steht geschrieben: „Verflucht ist ein Jeder, welcher nicht bleibt bei allem, was im Buch des Gesetzes geschrieben ist, dass er es thue.“*** [11] ***Dass aber im Gesetze Keiner gerechtfertigt wird vor Gott, ist offenbar: denn „der aus Glauben Gerechte wird leben“.*** [12] ***Das Gesetz aber ist nicht aus Glauben, sondern*** in ihm heisst es: ***„Wer es gethan hat, wird darin leben.“*** 10 Auf den positiven Beweis, dass nur οἱ ἐκ πίστεως der dem Abraham gegebenen εὐλογία theilhaftig werden können, folgt nun der negative Beweis, dass die, welche umgekehrt das Heil ἐξ ἔργων νόμου zu erlangen suchen, vielmehr unter der κατάρα stehen. Das ἐκ in ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν ist ebenso zu erklären wie vorher in οἱ ἐκ πίστεως. Κατάρα Fluch, d. h. das vom Gesetze über die Uebertreter ausgesprochene Strafurtheil. Dasselbe bezog sich eigentlich auf allerlei irdische Strafen und Plagen (vgl. Dtn 28 15ff); P aber bezieht es auf den Tod des Uebertreters, und zwar nicht bloss auf den leiblichen, sondern vor Allem auf den ewigen Tod, auf das ewige Ausgeschlossenbleiben von dem seligen Leben im messianischen Reich. Das Citat ist aus Dtn 27 26, frei nach LXX. Der Nachdruck liegt auf πᾶς und ἐν πᾶσι. Die Beweiskraft der Stelle für den Satz des Apostels, dass Alle, die mit Werken umgehen, dem Fluche verfallen sind, liegt in der stillschweigenden Voraussetzung, dass die Erfüllung aller Gebote durch Alle eine

Unmöglichkeit sei. Ἐπικατάρατος sc. ἐστί. Mit ἐμμένει ἐν wird das Gesetz als der Bereich bezeichnet, aus dessen Umgränzung der Uebertreter heraustritt. Τοῦ ποιῆσαι αὐτά drückt eigentlich die Absicht des ἐμμένειν aus, vgl. Win 305, doch hier wie oft wol nur epexegetische Ausführung, Btm 229 f. 11 das erste ὅτι ist von δῆλον abhängig, das zweite begründet das δῆλον. Die Umkehrung der Verbindung, welche das erste ὅτι als weil, und δῆλον ὅτι als „so ist offenbar" fasst, stellt den ganzen Gedankengang auf den Kopf; überdies steht δῆλον im NT meist nicht von einer erfahrungsmässigen Thatsache, sondern von einer aus der Schrift erhellenden Wahrheit I Kor 15 27 vgl. Hbr 9 8 12 27 Kol 1 8 I Pt 1 11 (anders dagegen I Tim 6 7); ganz abgesehen davon, dass das Schriftwort nur zur Begründung dienen kann, nicht aber selbst wieder der Begründung bedürftig ist. Ἐν νόμῳ im Bereiche des Gesetzes, in der Gesetzesreligion (nicht: durch das Gesetz). Der Gedanke, dass im Gesetze niemand vor Gott gerechtfertigt werden kann, wird durch eine regelrechte Schlussfolgerung begründet. Die Schrift macht ja (Hab 2 4) die δικαιοσύνη und ζωή von einer ganz anderen Bedingung als der Gesetzeserfüllung, nämlich vom Glauben abhängig. Nun besteht aber das Wesen des Gesetzes gar nicht im Glauben, sondern im Thun; ist letzteres also unmöglich, so folgt auch, dass die δικαιοσύνη und ζωή nicht aus dem Gesetze stammen können, welches letztere vielmehr nur zu κατάρα führt. Παρὰ τῷ θεῷ vor Gottes Urtheil, im Unterschiede vom menschlichen Urtheil. Die Stelle Hab 2 4 bedeutet eigentlich „der Gerechte (d. h. der Gesetzesfromme) wird durch seine Treue (בֶּאֱמוּנָתוֹ) leben" (fälschlich übersetzen LXX ἐκ πίστεώς μου, d. h. durch Gottes Treue, während P das μου mit dem Hebräischen weglässt). Für den Apostel bildet ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως hier wie Rm 1 17 Einen Begriff: der Glaubensgerechte (Rck, Hgf, Sff): „denn P will die Ursache der Gerechtigkeit nachweisen, nicht die des Lebens der Gerechten." Die ζωή gehört mit der Gerechtigkeit eng zusammen: wird letztere also nur ἐκ πίστεως erlangt, so folgt, dass auch nur der δίκαιος ἐκ πίστεως die ζωή erlangen kann. Die andere Auslegung: „der Gerechte wird aus Glauben leben" (Mr, Win, dW, Hfm, Phil [zu Rm 1 17], Hst, Wzs) setzt die δικαιοσύνη schon voraus, und besagt, dass der Gerechte das Leben nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben habe. So allerdings Hbr 10 38. 12 Das Gesetz aber ist nicht ἐκ πίστεως, hat nicht den Glauben zu seinem Principe, sondern in der Gesetzesreligion kommt es auf das Thun an, wie es Lev 18 5 heisst. Das Citat ist frei nach LXX (Wse will ὅτι γέγραπται . . . ξύλου streichen; Vlt tilgt 11 und 12).

3 13—14. Durch den Kreuzestod Christi sind wir (Juden) vom Gesetzesfluch (und damit von der Gesetzesverbindlichkeit) befreit, sodass nun wirklich die εὐλογία mittelst des Glaubens zu den Heiden gelangen kann. [13] ***Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch wurde: denn geschrieben steht „Verflucht ist ein Jeder, welcher am Holze hängt";*** [14] ***auf dass zu den Heiden der Segen Abrahams gelange in Jesu Christo, damit wir die Verheissung des Geistes erlangen mittelst des Glaubens.*** 13 Χριστός steht nachdrucksvoll voran. Der Satz ist asyndetisch; sachlich bildet er den Gegensatz zu 10. Ἡμᾶς bezieht sich, wie der Gegensatz zu τὰ ἔθνη zeigt, zunächst auf die Juden: erst in dem zweiten Finalsatze 14 werden beide Theile zusammengefasst. Losgekauft hat uns Christus von dem Fluche des Gesetzes, unter welchem wir wie Gefangene

gehalten wurden (vgl. 4 5 und dazu I Kor 6 20 7 23). Das ἐξαγοράζειν geschieht durch Zahlung eines Lösegeldes, λύτρον (Mt 20 28 I Tim 2 6). Dieses Lösegeld ist Christi am Kreuze erlittener Tod, durch welchen er ein Fluch (abstr. pro concr., vgl. II Kor 5 21) für uns ward, d. h. den Fluch, mit welchem wir beladen waren, stellvertretend auf sich nahm. Gezahlt aber ist das Lösegeld weder an Gott (für den wir vielmehr erkauft sind), noch gar an den Teufel, sondern an das Gesetz, welches auch im Folgenden (24 f) personificirt wird. Diesen Fluch nahm Christus gerade durch seinen Kreuzestod auf sein Haupt, denn das Gesetz spricht über Jeden seinen Fluch, der am Holze hängt. Das Citat ist aus Dtn 21 23, frei nach LXX (das ὑπὸ θεοῦ ist absichtlich weggelassen). Im Original dienen die Worte zur Begründung der Vorschrift, einen Gehenkten nicht über Nacht am Pfahle hängen zu lassen, damit das Land nicht verunreinigt werde. Dem Apostel aber gewinnen sie grundlegende Bedeutung für seine ganze Theologie. Hatte er einst als Pharisäer in ihnen den deutlichsten Beweis gefunden, dass Jesus als ein mit dem Fluche Behafteter nicht der Messias sein könne, so ergab sich, seitdem er der Auferstehung und damit der Messianität Jesu gewiss geworden war, für ihn daraus der sicherste Beweis, dass der Messias nach göttlicher Absicht den Fluch des Gesetzes getragen habe, um uns von diesem Fluche, und damit allerdings zugleich von der Gesetzesverbindlichkeit überhaupt zu befreien. Denn beides hängt für das Denken des Apostels unzertrennlich zusammen. In dem Kreuzestode Christi wird also dem Gesetze einerseits sein Recht zu Theil; andererseits ist dessen Geltung für die Gläubigen (die ja mit Christo gekreuzigt sind 2 19 vgl. 6 14) aufgehoben: denn das Gesetz herrscht über den Menschen nur so lange er lebt (Rm 7 1). **14** Absicht der Loskaufung der Juden vom Gesetzesfluch: der Fluch musste von ihnen hinweggenommen, das Gesetz für sie aufgehoben werden, um Raum für den Segen zu schaffen, der nun ohne Hinderniss sich auf die Heiden erstrecken konnte, obwol er als εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (gen. obj. als der dem Abraham verheissene Segen) zunächst nur den Juden verheissen schien. Der Kreuzestod Christi hatte also gerade die Heidenmission zu seinem göttlichen Zweck. Die εὐλογία ist nicht die δικαιοσύνη, sondern wieder wie 9 die Geistesmittheilung und (in ihrer Folge) die ζωή (als jetzt schon beginnende, dereinst aber im Messiasreiche sich vollendende). Ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ mit אB pesch aeth statt ἐν Χρ. Ἰ. zu lesen. Der zweite Finalsatz ist dem ersten coordinirt, nicht als Zweck des ersten Finalsatzes gedacht: damit also beide, sowol die Juden als die Heiden der ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος (gen. obj., der Verheissung die in der Geistesmittheilung besteht) gleicherweise auf dem Glaubenswege (διὰ τῆς πίστεως) theilhaftig würden (Marcion, Wse und Vlt streichen den ersten Finalsatz; Man lässt wieder nur Bruchstücke von 14 stehen).

3 15—18. Die dem Abraham und seinem Samen gegebene göttliche Verheissung kann auch nicht durch das weit später gekommene Gesetz aufgehoben werden, wie dies wirklich der Fall sein würde, wenn das Erbe aus dem Gesetze käme: denn Gott hat eben auf dem Verheissungswege dem Abraham Gnade erwiesen: [15] *Brüder, ich rede nach Menschenweise: selbst eines Menschen rechtskräftig gewordene Willensverfügung hebt Keiner auf, oder verordnet etwas hinzu:* [16] *dem Abraham aber sind die* göttlichen *Verheissungen gegeben worden und „seinem Samen“. Es heisst nicht: und „den Samen“, als in der Mehrzahl, sondern als zu*

Einem: und „deinem Samen", welcher ist Christus. [17] *Ich sage aber dieses: Eine vorher von Gott rechtskräftig gemachte Willensverfügung hebt das 430 Jahre später gekommene Gesetz nicht auf, sodass es abthäte die Verheissung.* [18] *Denn wenn das Erbe aus dem Gesetze käme, so käme es nicht mehr aus Verheissung: dem Abraham aber hat Gott* es eben *auf Verheissungswege geschenkt* (15—25 werden von MARCION getilgt). **15** Ἀδελφοί herzliche Anrede: die Rede ist ruhiger geworden. Κατὰ ἄνθρωπον λέγω weist auf das Folgende hin: nach Analogie menschlicher Verhältnisse will P das zu Sagende erläutern, vgl. Rm 3 5 6 19 I Kor 9 8. Ὅμως eigentlich: gleichwol, nicht adversativ, sondern einschränkend, steht vor ἀνθρώπου, weil letzteres Hauptbegriff ist: auch eine menschliche διαθήκη, obwol sie eben nur eine menschliche ist, hebt Niemand auf; um wieviel weniger eine göttliche. Διαθήκη Willensverfügung (von διατίθεσθαι, anordnen) kann hier nicht Bund bedeuten, wie LXX בְּרִית zu übersetzen pflegen, freilich auch nicht Testament (wie gewöhnlich im classischen Griechisch), weil hierzu die Vergleichung mit der διαθήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ 17 nicht passt, sondern nur eine in aller Form Rechtens festgestellte (κεκυρωμένη vgl. Gen 23 20 LXX) Willensverfügung, wobei man immerhin bei der διαθήκη ἀνθρώπου an eine testamentarische Verfügung denken kann. Οὐδείς nicht der Urheber der Verfügung selbt (HST), sondern ein Anderer. Auch in der Vergleichung mit der göttlichen Willensverfügung erscheint nicht Gott selbst als derjenige, der etwa durch das Gesetz seine eigene Verfügung wieder aufheben könnte, sondern das Gesetz ist als eine dem in der Verheissung ausgedrückten göttlichen Willen gegenüberstehende fremde Macht vorgestellt. Ἀθετεῖ hebt auf, macht ungültig, ἐπιδιατάσσεται setzt etwas hinzu, verändert das Wesen der rechtskräftigen Bestimmung durch Zusätze. **16** Nun wird zunächst eine nähere Bestimmung des Begriffs und der Bedeutung der zum Vergleich stehenden göttlichen διαθήκη gegeben, um die Anwendung vorzubereiten, dass die auf Abraham und seinen Samen, d. h. auf Christus, bezügliche Verheissung Gottes durch das Gesetz nicht aufgehoben werden könne. Die Verheissungen beziehen sich (ἐρρέθησαν, sie wurden gegeben) nun aber auf Abraham und seinen Samen (auf dieser Verbindung liegt der Nachdruck), nämlich Gen 13 15 17 8, wo die verheissene κληρονομία sich zunächst auf das Land Kanaan bezieht. Unter dem σπέρμα ist im Urtext wirklich gerade das zu verstehen, was P durch seine Ausdeutung hinwegschaffen will, die leibliche Nachkommenschaft Abrahams oder das Volk Israel: σπέρμα ist Uebersetzung von זֶרַע, was in dieser Bedeutung immer collectivisch steht. Wir haben also bei P eine rabbinische Ausdeutung der Schriftworte, die „zum Stiche zu schwach" ist (LTH). Der Same wird auf Christum, als den geistigen Erben der Verheissung, in dem allein sie erfüllt wird, ganz persönlich (nicht etwa auf den Christus mysticus, die Gemeinde der Gläubigen, THOLUCK das AT im NT [6] 65 ff, HFM) bezogen. Ὅς ἐστι Χριστός bringt nun die pneumatische Ausdeutung des Schriftwortes. Aehnlich steht ἐστί auch sonst vgl. I Kor 10 4 11 25 u. ö. — Die künstliche Deutung des σπέρμα ist übrigens von P selbst späterhin (Rm 4 13—17) fallen gelassen (CRM will den ganzen Vers von καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ an streichen; ebenso WSE, der aber καὶ τῷ σπ. αὐτ. hält; ST und MAN betrachten ihn als Entlehnung aus Rm 4). **17** Nun folgt die 16 vorbereitete Anwendung der 15 hingestellten menschlichen Analogie auf die unverbrüchliche Festigkeit der göttlichen διαθήκη. Τοῦτο δὲ λέγω ich meine aber dieses. Die dem

Abraham und „seinem Samen“ gegebene ἐπαγγελία ist eben die von Gott vorher, nämlich 430 Jahre vor der Gesetzgebung rechtskräftig gemachte (προκεκυρωμένη) Willensverfügung, welche durch das Gesetz nicht ungiltig gemacht werden kann. Der Zusatz εἰς Χριστόν nach θεοῦ (vertheidigt von Hfm u. A.) ist mit den besten Zeugen zu streichen. Die Zahl 430 macht nach Ex 12 40 die Zeit des Aufenthaltes Israels in Aegypten aus, ausschliesslich der Zeit der Patriarchen in Kanaan. Aber ebenso falsch rechnen auch LXX und der Samaritaner zu Ex 12 40. Ὁ νόμος erscheint hier wie anderwärts personificirt: absichtlich wird nur die Verheissung, nicht die Gesetzgebung unmittelbar auf göttliche Willenskundgebung zurückgeführt. Εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν könnte als Absicht des Gesetzes gedeutet werden; wahrscheinlich ist aber εἰς τό wie öfters nur epexegetisch hinzugefügt (Btm 228). **18** Denn die Verheissung würde allerdings hinfällig werden, wenn das Erbe aus dem Gesetze käme. Hätte das Gesetz, wie die Judenchristen meinen, irgend etwas mit der Vermittlung der κληρονομία zu thun, so käme diese in Wahrheit gar nicht mehr (wie in dem andern Falle) aus der Verheissung. Dem Abraham hat aber Gott gerade auf dem Verheissungswege das Erbe geschenkt. Ἐκ νόμου vom Gesetze her, d. h. mittelst Gesetzesbeobachtung. Ἡ κληρονομία im Sinne des AT das Erbe des Landes Kanaan, im Sinne des P das Erbe der messianischen Herrlichkeit (Crm streicht ἡ κληρον.). Κεχάρισται sc. τὴν κληρονομίαν, nach Andern absolut: er hat ihm Gnade erwiesen (Wse streicht 17 und 18 ganz, ebenso wie 19 und 20, St betrachtet 17 als Entlehnung aus Rm 4 13f).

b. 3 19—4 11. Das Gesetz hat nur für die Zwischenzeit bis auf Christus dem Zwecke gedient, die Sünder zum Bewusstsein ihrer Unfreiheit und Verschuldung zu bringen, hat aber seit Christus für Alle, die durch die Taufe auf ihn zu Söhnen Gottes geworden sind, seine Geltung verloren. An die Stelle des früheren Zustandes der geistigen Unmündigkeit ist seit der Sendung des Sohnes Gottes das Kindschaftsverhältniss der Söhne zum Vater getreten, daher die Galater sich hüten sollten, abermals in den alten Knechtszustand zurückzusinken. 3 19—21. Der wirkliche Zweck des Gesetzes ist der, für die Zwischenzeit bis auf Christus die Uebertretungen hervorzurufen; es hat also nur eine untergeordnete und vorübergehende Geltung, wie sich schon aus der Form seiner Entstehung ergibt. [19] ***Was soll also das Gesetz? Um der Uebertretungen willen ist es hinzugesetzt worden bis dass der Same käme, dem die Verheissung gegeben ist, verordnet durch Engel in der Hand eines Mittlers.*** [20] ***Der Mittler aber gehört einem Einzigen nicht an; Gott aber ist ein Einziger.*** **19** Welchen Zweck hat also das Gesetz, wenn es die Verheissung weder aufheben, noch durch Zusatzbestimmungen abändern kann? τί οὖν sc. ἐστίν, das Neutrum wie I Kor 3 5. Τῶν παραβάσεων χάριν zu Gunsten der Uebertretungen, d. h. um sie hervorzurufen, um den (schon vorher vorhandenen) Sünden das Gepräge von positiven Gesetzesübertretungen zu geben, vgl. Rm 4 15 5 13 (Usteri, Hgf, Lps, paul. Rechtfertigungsl. 75 ff, Mr, Sff). Nicht: um die Uebertretungen zu vermehren (die vor dem Gesetze als solche noch gar nicht existirten), auch nicht: um sie zur Erkenntniss zu bringen, was erst die Folge davon ist, dass die Uebertretungen als solche hervortraten,

am allerwenigsten: um sie einzudämmen (ältere protest. Auslegung, auch Rck, dW u. A.), was gegen das παραβάσεων (s. vorher), gegen das χάριν, gegen den Zusammenhang mit 22f und gegen die paul. Anschauungsweise ist. Προσετέθη, nicht als Zusatz zur Verheissung (dies gegen 18), sondern als zeitweilige Zwischenveranstaltung, in welcher nur ein Nebenzweck, nicht aber der eigentliche Heilswille Gottes zum Ausdruck kommt (Vlt hält das τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη für abhängig von Rm 5 20). Ἄχρις οὗ (nicht ἄχρις ἂν wie B 17 71 Clem. Eus. haben), mit dem Conjunctiv nach herrschendem nt. Sprachgebrauch. Τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται nämlich nach 16 Christus, welcher der eigentliche Empfänger der Verheissung ist (daher ᾧ, nicht εἰς ὅν). Ἐπήγγ. ist perf. pass. — Von der materiellen Aufgabe des Gesetzes geht P in der zweiten Vershälfte zu seiner formellen Beschaffenheit über. Es ist nicht wie die Verheissung unmittelbar von Gott, sondern δι' ἀγγέλων durch Engel (ebenso Act 7 53 Hbr 2 2, vgl. Dtn 33 2 LXX; Joseph. Ant. XV 5 3), in der Hand eines μεσίτης, gegeben (ἐν χειρί instrumental wie Act 7 35, doch so, dass die persönliche Thätigkeit des Mittlers hervortritt). Der Mittler ist Moses. Dass dieser die Gesetzestafeln in seine Hand empfing (Mr, Sff), kann in dem Ausdrucke ἐν χειρί liegen, ist aber nicht nothwendig. Jedenfalls kommt es nicht auf die Person des Moses (der Artikel fehlt), sondern auf seine Qualität als Mittler an. Beide Aussagen über die Entstehungsform des Gesetzes aber dienen dem Zwecke, seine untergeordnete Bedeutung gegenüber der Verheissung hervorzuheben, nicht etwa umgekehrt seine Herrlichkeit zu beschreiben. Dass der Hebräerbrief (8 6 9 15 12 24, vgl. auch I Tim 2 5) auch auf Christum das Prädicat Mittler (des neuen Bundes) anwendet, kann die Thatsache, dass P gerade in der Mittlerstellung des Moses einen Unterschied in der Entstehungsform des Gesetzes von der der Verheissung sieht, nicht wegschaffen. 20 dient nun dem Zwecke, den Begriff des μεσίτης näher zu erläutern, und dadurch den Unterschied des Gesetzes, welches eines Mittlers bedarf, und der Verheissung, welche der einfache Willensausdruck Gottes ist, noch klarer zu stellen. Zum Verständnisse der Worte dient die hier dem Apostel vorschwebende Stelle Lev 26 46 LXX ὁ νόμος ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ ἐν χειρὶ Μωυσῇ. Was hier ἐν χειρὶ Μωυσῇ heisst, ist bei P durch ἐν χειρὶ μεσίτου ausgedrückt: ein Mittler aber ist Moses, sofern er ἀνὰ μέσον θεοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ steht. Hierdurch erklärt sich der erste Satz: ὁ μεσίτης (der Mittler, d. h. derjenige, welchem die Qualität eines Mittlers zukommt) ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ist eines Einzigen nicht, hat da nichts zu suchen, wo ein Einziger seinen einheitlichen Willen rechtskräftig macht, wie dies bei der Verheissung der Fall ist (die Wortstellung οὐχ ἑνὸς ἔστιν würde nicht das ἑνός ἐστιν, sondern lediglich das ἑνός negiren, also die Ergänzung fordern ἀλλὰ πολλῶν, während der Gedanke dieser ist, dass ein Mittler einem Einzigen nicht angehört, sondern nur da seine Stelle findet, wo ἀνὰ μέσον zweier Parteien zu vermitteln ist, was eben bei der Verheissung nicht zutrifft). Gott aber ist ein Einziger und bedarf, um seine Verheissung rechtskräftig zu machen, keines Mittlers, wie ein solcher bei der Gesetzgebung erforderlich war; das Gesetz erweist also auch nach dieser Beziehung seine geringere Dignität gegenüber der Verheissung, kann diese also weder ungiltig machen, noch etwas zu ihr hinzufügen. So Lps, paul. Rechtfertigungsl. 77 ff, Sff, im Wesentlichen auch Win, Gottfr. Hermann, Schleiermacher, Usteri, Baur, Hgf (früher), Fricke u. A. (doch theilweise die qualitative Fassung von ἑνός und εἷς

mit der numerischen vermischend). Verwandt ist auch die Auslegung von Hst, welcher aber ἑνός (trotz des εἷς) als Neutrum, εἷς nicht numerisch, sondern qualitativ fasst, und erklärt: „der Mittler ist eines Einen (eines ἕν) nicht, sondern einigt zwei im Willen Unterschiedene. Nun steht aber in der Verheissung Gott kein anderer Wille gegenüber: sie ist der in sich einige unveränderliche Heilswille des einigen Gottes. Folglich gehört der Gesetzesmittler dem in sich einigen Verheissungsgott, das durch einen Mittler gegebene Gesetz der ohne einen Mittler gegebenen Verheissung nicht an.“ Von den zahllosen andern Auslegungen (Win zählte schon über 300) ist die von Schulthess, Vogel und Klöpper (ZwTh 1870, 81ff) vertretene hervorzuheben, nach welcher der Mittler Beauftragter oder Bevollmächtigter der bei der Gesetzgebung thätigen Engel sein soll, deren Vielheit der Einheit Gottes, welcher die Verheissung gegeben hat, gegenüberstehe. (So auch Ritschl, Rich. Schmidt, StK 1877, 680, St). Aber dass nur eine Mehrzahl von Individuen sich eines Mittlers bedienen solle, trifft nicht zu; der Begriff des Mittlers ist durch Lev 26 46 bestimmt, und die Engel sind nicht Urheber des Gesetzes, sondern selbst nur Mittelspersonen; auch würde der Gegensatz zu dem hinzuzudenkenden ἀλλὰ πολλῶν nothwendig die Wortstellung οὐχ ἑνός erfordern (Wse und Crm wollen 19 und 20 ganz, Blj und Vlt die Worte von διαταγείς an streichen; St sieht in den Versen ein Merkmal der Unächtheit).

3 21—24. Keineswegs aber steht darum das Gesetz mit den Verheissungen in Widerspruch, was nur dann der Fall wäre, wenn es wirklich den Zweck hätte, Leben zu spenden; vielmehr ist es bestimmt, bis zu der Zeit, in welcher den an Christum Gläubigen die Verheissung zu Theil werden sollte, die gesammte nach Gottes Willen unter der Sünde eingeschlossene Menschheit wie ein Knabenführer im Zustande der Unfreiheit zu halten. [21] ***Steht also das Gesetz mit den Verheissungen Gottes in Widerspruch? Das sei ferne! Denn*** nur dann, ***wenn das Gesetz als ein solches gegeben worden wäre, welches Leben zu spenden vermöchte, würde wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit kommen.*** [22] ***Vielmehr hat die Schrift Alles unter die Sünde eingeschlossen, damit die Verheissung aus Glauben an Jesum Christum den Gläubigen gegeben würde.*** [23] ***Bevor aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetze in Verwahrung gehalten, eingeschlossen auf den Glauben hin, welcher offenbart werden sollte.*** [24] ***So ist denn das Gesetz unser Knabenführer geworden auf Christum hin, damit wir aus Glauben gerechtfertigt würden.*** 21 führt einen Einwand ein, welchen P aus der Seele eines Judenchristen heraus sich selbst macht. Wenn also das Gesetz sowol seinem Zwecke nach als der Form seiner Entstehung nach von der Verheissung specifisch verschieden ist, indem es statt die κληρονομία zu vermitteln nur die παραβάσεις hervorruft, und statt von Gott allein herzurühren nur durch Mittelspersonen gegeben ist: folgt hieraus etwa, dass dasselbe gar im Widerspruche mit den Verheissungen steht? Diese Folgerung weist P mit μὴ γένοιτο als eine religiös unmögliche ab. Denn — so begründet er die Abweisung — nur in dem Falle, wenn das Gesetz den Zweck gehabt hätte, die ζωή (und κληρονομία) zu vermitteln (νόμος wie immer hier das mosaische Gesetz; der Artikel vor δυνάμενος bezeichnet die hypothetisch gesetzte Qualität [Sff], δυνάμενος das rein abstract als logische Möglichkeit gesetzte Können), würde die Gerechtigkeit wirklich (was nach dem Obigen eben nicht

der Fall ist) aus dem Gesetze (und nicht aus der Verheissung) kommen (ἦν ἄν die aus äussern und innern Gründen festzuhaltende Wortstellung statt ἄν ἦν B), das Gesetz also in der That mit den Verheissungen in Widerspruch stehen. Gerade darum also, weil die Bestimmung des Gesetzes eine ganz andere ist, fällt jeder Widerspruch desselben mit der Verheissung hinweg (Wse sreicht εἰ γὰρ ἐδόθη . . . . δικαιοσύνη, Vlt hält 21 für abhängig von Rm 8 2f). 22 Vielmehr ist, um den wirklichen Zweck des Gesetzes zu erkennen, auf die Thatsache zurückzugehen, dass die Schrift, d. h. Gott nach dem Zeugnisse der Schrift (nicht das Gesetz selbst; Wse streicht ἡ γραφή) Alles (die ganze Menschheit, Juden und Heiden) unter die Sünde eingeschlossen hat (συγκλείειν verschliessen, wie in einem Kerker), d. h. geordnet hat, dass Alles der Sünde unterworfen sein solle, vgl. Rm 11 32, damit nach göttlicher (längst vor der Gesetzgebung feststehender) Absicht die Verheissung (die verheissene κληρονομία) auf Grund des Glaubens an Jesum Christum den Gläubigen und nur diesen (daher τοῖς πιστεύουσιν nachdrucksvoll wiederholt) verliehen werden soll (Vlt hält 22 für abhängig von Rm 11 32). 23 Die Bedeutung des Gesetzes aber soll nach göttlicher Absicht eben nur eine zeitweilige sein, nämlich bis zu der Zeit, wo der Glaube kam (πίστις sensu subjectivo wie immer, nämlich der Glaube an Christum, welcher die Verheissung ergreift), die der Sünde unterworfenen Menschen (zunächst die Juden) gleichsam in Verwahrung zu halten, sodass sie dem Bewusstsein ihrer Sünde und Straffälligkeit nicht entfliehen können. Συγκλειόμενοι nicht unter das Gesetz, welches vielmehr die Eingeschlossenen in Verwahrung hält (oder bewacht), sondern unter die Sünde (Hst), nämlich auf den Glauben hin (in der Abzweckung auf den Glauben), der künftig nach göttlicher Absicht sich offenbaren sollte. Hieraus erhellt 24 der wirkliche Zweck des Gesetzes: es ist unser παιδαγωγός auf Christus hin geworden, nicht im modernen Sinne des Worts ein Erzieher, sondern ein Aufseher, Knabenführer, „Zuchtmeister“ (Lth), aber nicht zu dem Zwecke, den Vergehungen der seiner Obhut übergebenen Knaben zu wehren, sondern um sie zu bewachen, mit seinen Geboten und Verboten überall hin zu begleiten und sie im Zustande der Abhängigkeit und Unfreiheit zu erhalten. So bringt das Gesetz als παιδαγωγός den unter seine Gewalt Gethanen (d. h. den Juden, von denen zunächst die Rede ist, ἡμῶν) ihre Verschlossenheit unter die Sünde zum Bewusstsein, gestaltet die Sünden zu παραβάσεις (Man betrachtet 22—24 als kath. Einschiebsel in den paul.-marcion. Brief).

3 25—29. Seitdem der Glaube gekommen ist, stehen wir (Juden) nicht mehr unter dem Gesetze, denn durch die Taufe auf Christum sind alle Gläubigen zu Söhnen Gottes, und unter Aufhebung der alten Unterschiede in der Gemeinschaft Christi zu seinen Miterben geworden. [25] *Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter einem Knabenführer.* [26] *Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in der Gemeinschaft des Christus Jesus:* [27] *Denn soviele ihr auf Christum getauft seid, habt ihr Christum angezogen.* [28] *Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Knecht noch Freier, da ist nicht Männliches noch Weibliches: denn allesammt seid ihr Einer in Christo Jesu.* [29] *Wenn ihr aber Christi seid, so seid ihr also Abraham's Same, Erben gemäss der Verheissung.* 25 ἡμεῖς wir Judenchristen, s. 23 und 24, wol nicht: wir Gläubigen überhaupt. Ὑπὸ παιδαγωγόν wie ὑπὸ νόμον, ὑπὸ ἁμαρτίαν ohne Artikel, um den

allgemeinen Zustand anzuzeigen (26—29 werden vom Crm gestrichen; Wse streicht 27, Marcion wahrscheinlich 29). 26 begründet das οὐκέτι ἐσμὲν ὑπὸ παιδαγωγόν. Denn ihr alle, Juden und Heiden (Uebergang zur zweiten Person) seid Söhne Gottes durch den Glauben. Dies sind sie aber ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, in der Gemeinschaft mit Christo, der als der wesentliche Sohn Gottes die Gläubigen in mystische Gemeinschaft mit sich versetzt, sodass sie werden was er ist (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ also mit υἱοὶ θεοῦ ἐστε, nicht mit πίστεως zu verbinden). Da ὑπὸ παιδαγωγόν und υἱοί keinen reinen Gegensatz bilden (denn die den Pädagogen unterworfenen Knaben sind doch auch schon Söhne), so hat man υἱοί als mündige Söhne erklärt, was insofern richtig ist, als die Gläubigen nach 29 als bereits in das Sohneserbe eingesetzt erscheinen. Dass die Söhne selbst zeitweilig in einem ähnlichen Zustande der Abhängigkeit stehen wie die Sklaven, wird weiter unter 4 1—7 ausgeführt. Die Gemeinschaft, in welche die Gläubigen mit Christo versetzt worden sind, wird nun 27 als ein Christum Angezogenhaben bezeichnet, sofern sie von ihm gleichsam umhüllt, und so in ihm σπέρμα Ἀβραάμ sind, vgl. Kol 3 10. Irrig wäre es, hier bereits den Begriff des den Gläubigen mitgetheilten πνεῦμα Χριστοῦ einzumischen, welches erst die Folge davon ist, dass sie Christum angezogen haben. Anderwärts wird das Christum Anziehen als ethische Aufgabe hingestellt, Rm 13 14 vgl. Eph 4 24. Hier (ebenso wie Kol 3 10) wird dasselbe als bereits in der Taufe geschehen gedacht. Dieselbe ist dem Apostel also nicht bloss eine symbolische Handlung, sondern der geheimnisvolle Act, in welchem die Gläubigen in mystische Gemeinschaft mit Christo (dem Gekreuzigten und Auferstandenen) versetzt werden, vgl. zu Rm 6 1. Wenn nach 26 der Glaube, nach 27 die Taufe in die Gemeinschaft Christi versetzt, so zeigt schon das γάρ 27, dass beide Male ein und derselbe mystische Vorgang gemeint ist, dessen subjective Seite der Glaube, dessen objective Seite die Taufe ist. Die Taufe εἰς Χριστόν Rm 6 3 oder εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ vgl. I Kor 1 13 Act 19 5, oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Act 2 38, oder ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ist die älteste Form der Taufe. 28 Die alten Unterschiede in der Welt, der zwischen Juden und Griechen (Heiden), ebenso gut wie die zwischen Sklaven und Freien, Mann und Weib, sind verschwunden (οὐκ ἔνι = οὐκ ἔνεστι, ist nicht vorhanden), kommen schlechterdings nicht mehr in Betracht bei denen, die auf Christum getauft sind, denn alle Getauften, ohne Ausnahme ob Juden oder Heiden (πάντες hat den Nachdruck, ἅπαντες ℵAB**), seid ihr εἷς, Eine Person (nicht ἕν wie einige Handschriften haben, d. h. moralisch Eins), nämlich im mystischen Sinne,, in eurer Gemeinschaft mit dem Messias. Vgl. Kol 3 11. (Nach Crm soll der Interpolator abhängig sein von Kol 3 11; nach Vlt wären I Kor 12 13 II Kor 5 17 benutzt). 29 εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ folgert aus dem ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ weiter: wenn ihr aber Christo angehört (nämlich durch Glauben und Taufe), so seid ihr auch alle was er ist (16), nämlich σπέρμα Ἀβραάμ, sofern ihr ja in ihm seid, also mit ihm Eine mystische Person bildet: es ist also auch hier nur εἷς, ἓν σπέρμα vorhanden, nicht πολλὰ σπέρματα. (Die LA in D*d fu εἰ δὲ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist also richtiges Interpretament). Κατὰ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (καὶ vor κατά ist falsche LA) ist Apposition zu σπέρμα Ἀβραάμ. Erben (nämlich der messianischen Seligkeit) sind alle Gläubigen ohne Unterschied; folglich ist der judenchristl. Anspruch, von dem sich auch die Gal hatten bethören lassen, dass nur die leiblichen Nachkommen Abrahams (bzw. die, welche durch die Beschneidung zu Juden geworden sind) die

dem Abraham gegebene Verheissung erben können, zurückgewiesen (VLT streicht den ganzen Abschnitt 3 29—4 11).

4 1—7. Erläuterung der Thatsache, dass die Gläubigen zeitweilig dem Gesetze unterworfen gewesen, jetzt aber seit Christus gekommen ist, von demselben befreit und zur Kindschaft bei Gott berufen worden sind, durch die Analogie von Kindern, welche bis zu der vom Vater vorher bestimmten Zeit unter der Gewalt von Vormündern stehen und während dieser Zeit den Knechten gleichgehalten werden, darnach aber in den Besitz des väterlichen Erbes eintreten. [1] *Ich sage aber: so lange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Knechte, obwol er Herr über alles ist;* [2] *sondern er ist unter Vormünder und Hausverwalter gethan bis zu der vom Vater vorausbestimmten Zeit.* [3]*Also waren auch wir, solange wir unmündig waren, unter die Elementarmächte der Welt geknechtet.* [4]*Als aber die Erfüllung der Zeit kam, da entsendete Gott seinen Sohn, als einen der geboren ward von einem Weibe, unterworfen ward unter das Gesetz,* [5] *damit er die dem Gesetze Unterworfenen loskaufe, damit wir die Einsetzung zur Sohnschaft empfingen.* [6] *Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen entsendet, indem er ruft: Abba, Vater! Daher bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.* 1 Mit λέγω δέ kehrt P zu der durch 3 23 und 24 nahegelegten Frage zurück, warum doch Gott die Erfüllung der Verheissung und die Einsetzung der Gläubigen in das ihnen bestimmte Sohneserbe nicht sofort nach der Verheissung habe eintreten lassen, sondern dieselben zeitweilig einem Knechtszustande unterworfen habe. Die Antwort wird gegeben durch den Hinweis auf die Zeit knabenhafter Unmündigkeit, welche nach Gottes Rathschluss (nicht etwa vermöge eines vorerst zu durchlaufenden subjectiv-religiösen Entwicklungsganges im modernen Sinne) erst verstrichen sein musste, bevor Gott seinen Sohn senden und durch ihn auch die Gläubigen in den Sohnesstand einsetzen konnte. Es ist also den Gläubigen ergangen, wie es auch sonst den erbberechtigten Söhnen geht, die für die Zeit ihrer geistigen Unreife (νήπιος bezeichnet im Bild die mangelnde Zurechnungs- und Dispositionsfähigkeit, in der Deutung die geistige Unwissenheit und Unkenntniss des göttlichen Heilswillens) unter Vormundschaft gestellt werden. Unter dem Erben sind in der Deutung des Bildes alle nachmals gläubig Gewordenen (nicht bloss die gläubigen Juden) gemeint. Der Vater wird im Bilde ähnlich wie 3 15 als gestorben gedacht (HGF, HFM). Dass nach römischem Rechte die Dauer der Vormundschaft durch das Gesetz bestimmt war (SFF), kann gegenüber dem ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός (2) nicht in Betracht kommen. 2 ἐπίτροποι können nicht gleichbedeutend mit οἰκονόμοι (Verwalter der res familiaris) sein, was das Wort allerdings Mt 20 8 Lc 8 3 heisst, sondern bedeutet Vormünder (II Mak 11 1 13 2 14 2). 3 bringt nun die Anwendung des Bildes (statt οὕτω καὶ ἡμεῖς las MARCION ἔτι κατὰ ἄνθρωπον λέγω.) Ἡμεῖς geht auf alle Gläubigen (HST, HFM), nicht bloss auf die Juden (RITSCHL). Erst 5 werden die Juden wieder besonders herausgehoben; 8 und 9 aber setzen voraus, dass auch die heidenchristl. Leser in der vorchristl. Zeit den στοιχεῖα unterworfen waren. Unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου können nicht die Anfangsgründe der (religiösen) Erkenntniss (SFF), auch nicht die Gesetzesbuchstaben (LTH), aber auch nicht die Elemente der

materiellen Welt als Bezeichnung der irdischen Dinge (Neander, Schneckenburger, ThJ 1848, 44ff, Hfm u. A.) gemeint sein, da die mit den ἐπίτροποι und οἰκονόμοι verglichenen Mächte persönlich vorgestellt sind (vgl. 7). Da nun die jüd. Festfeier als von ihnen abhängig gedacht wird, so behält die alte patristische Auslegung (Ambros., Augustin., Chrysost., Theodoret), welche neuerdings namentlich Hgf begründet hat (vgl. auch Lps, Rechtfertigungsl. 83f, Baur, Hst, Klöpper, Kolosserbr. 361ff), den Vorzug. Hiernach sind die στοιχεῖα die als Engelwesen vorgestellten Geister der grossen Himmelskörper: Sonne, Mond und Planeten, von deren Lauf die Sabbate, Neumondsfeste, Jahresfeste ebenso abhängig waren wie zahlreiche heidnische Festzeiten. Die Erweiterung des Begriffs auf Engelwesen überhaupt (Spitta, der II Brief des Pt 265ff; Everling paul. Angelologie und Dämonologie 65ff; von Soden zu Kol 2 8) ist aus dem apokryphen Testamentum Salomonis (Fabricius codex pseudepigraphus V. T, [2]1047) nicht zu erweisen (wo die στ. τ. κ. übrigens nicht als κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου definirt werden, sondern sieben weibliche Geister auftreten, welche erklären ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν στοιχίων τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους zu sein). Gemeint sind die Beherrscher der nach damaliger — durchaus nicht bloss gnostischer — Weltanschauung sich übereinanderwölbenden Himmelssphären mit ihren zahlreichen Untergeistern, die ἄρχοντες oder κοσμοκράτορες mit ihren ἐξουσίαι und δυνάμεις. Dieselben werden auch als ἄγγελοι κοσμοποιοί bezeichnet und gelten als Beherrscher der Welt und der menschlichen Geschicke. Die Zahl dieser Himmelssphären wurde ursprünglich nach den sieben Hauptgestirnen auf sieben bestimmt, doch rechnen Andere auch die 12 Zodiakalgeister hinzu, und spätere gnostische Systeme, wie die der Basilidianer und Valentinianer, zählen deren weit mehr. Vgl. Sextus Empiricus adv. Mathem. V 5ff und die Auszüge daraus Philosophum. V 13 p. 125—127 Miller; Clemens Alex. Strom. IV 25 161 p. 636 Potter VI, 16 143 p. 813f; Lps, ZwTh 1863, 426ff 446ff. Diese Sterngeister sind als Mächte gedacht, von denen Juden wie Heiden in der vorchristl. Zeit beherrscht wurden (ἤμεθα δεδουλωμένοι, die unclassische Form ἤμεθα mit אD*FG). 4 τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου die Erfüllung der Zeit, welche nach der προθεσμία τοῦ πατρός verstreichen musste, vgl. Eph 1 10. Ἐξαπέστειλε sandte von sich aus (nämlich in die Welt), setzt die Präexistenz des Sohnes voraus. Die Gottessohnschaft Christi ist dem P ein metaphysisches Wesensverhältniss, gegründet in seinem vorweltlichen Sein beim Vater und in seiner (6 deutlich vorausgesetzten) pneumatischen Wesensbeschaffenheit (s. z. Rm 1 4 II Kor 3 17). Das zweimalige γενόμενον drückt den Zustand des Gewordenseins aus, in welchen der Sohn im Unterschiede von seiner vorgeschichtlichen Daseinsform eingetreten ist (also nicht gleichbedeutend mit γεννώμενον). Er ward der Geburt vom Weibe (sprichwörtlicher Ausdruck für die natürlich menschliche Geburt) und der Verpflichtung gegen das Gesetz (der Gesetzesherrschaft) unterworfen. An die vaterlose Erzeugung ist bei dem ersten Ausdruck ebensowenig zu denken, wie bei letzterem an die obedientia activa (Marcion, dem Man folgt, strich die Worte γενομ. ἐκ. γυν. γενόμ. ὑπὸ νόμ., Wse lässt die Worte ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ . . . ἐξαγοράσῃ fort und streicht 6 ὅτι δέ ἐστε υἱοί). 5 Göttliche Absicht des doppelten Gewordenseins des Sohnes. Er musste ein Mensch werden wie wir, um Menschen die Sohnschaft bei Gott vermitteln zu können, und er musste der Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz unterworfen werden, damit dasselbe sei-

nen Spruch Dtn 21 23 auf ihn erstrecken konnte. Nur so war die Loskaufung der dem Gesetze Unterworfenen durch seinen Kreuzestod möglich (3 13). Das Gesetz ist hier wie sonst trotz des fehlenden Artikels das mosaische, οἱ ὑπὸ νόμον sind die Juden. Erst mit dem zweiten Finalsatz, der dem ersten subordinirt, nicht coordinirt ist, wird als weiterer Zweck der Sendung Christi der Empfang der υἱοθεσία (adoptio in filios) durch alle Gläubigen ohne Unterschied (1. Pers. plur.) ausgedrückt. Die Verwirklichung dieser υἱοθεσία hat die Loskaufung der Juden von der Gesetzesherrschaft zur Voraussetzung (vgl. 3 13 und 14); ἀπολαμβάνειν heisst einfach empfangen (nicht: wieder empfangen, noch weniger: von Rechtwegen empfangen). **6** Zu den Gläubigen, welche die Einsetzung zur Sohnschaft empfangen haben, gehören auch die Gal, an welche jetzt P sich direct wendet. Kennzeichen ihrer adoptio aber ist die Mittheilung des πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, des das Wesen des Sohnes ausmachenden göttlichen πνεῦμα (s. zu 4), durch welche sie in Wesensgemeinschaft mit dem Sohne getreten und dadurch zugleich ihres Sohnesverhältnisses zum Vater vergewissert worden sind. Rm 8 15 ist die Geistesmittheilung selbst als die Einsetzung in das Sohnesverhältniss gedacht, sofern erst der Geist des Sohnes sie zu Söhnen macht. Hier ist die Vorstellung wegen des vorangegangenen Vergleiches 1 f vielmehr so gewendet, dass die nach göttlichem Rathschlusse schon an sich zu Söhnen Bestimmten zur gewollten Zeit auch den Geist des Sohnes erhalten, der ihnen ja auch nach Rm 8 15 f erst durch sein Zeugniss ihren Sohnesstand verbürgt. Aus der inneren Erfahrung des Geistbesitzes sollen sie also auf deren Ursache, den göttlichen Act der υἱοθεσία, zurückschliessen. Dieser Gedanke ist im Zusammenhange weder wirkungslos noch überflüssig (Ritschl, Rechtfertigung ²II, 355). Ὅτι ist also weil, wie auch sonst zuweilen bei P in Vordersätzen, vgl. I Kor 12 15 f Rm 9 7. Gezwungen ist die Annahme einer Breviloquenz (Mr): dass ihr aber Söhne seid, dafür habt ihr den Beweis, dass Gott u. s. w. Ἐξαπέστειλε wie 4: sandte von sich aus. Das πνεῦμα ist Gottes πνεῦμα und nimmt in den Gläubigen Wohnung als ein supernaturales, ein neues Ich und ein neues Selbstbewusstsein in ihnen erzeugendes Princip. Dieses πνεῦμα sandte Gott εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν in unsere (bemerke Uebergang zur 1. Pers. plur.) Herzen, d. h. in das Innere (nicht bloss in das Gefühlsleben) der Gläubigen. Dem πνεῦμα selbst wird das κράζειν (schreibe κρᾶζον, nicht κράζον, vgl. K. H. A. Lipsius, gramm. Untersuch. 33 f) zugeschrieben, weil es als das wirkende Subject, der von ihm erfüllte Gläubige nur als sein Werkzeug erscheint. Anders Rm 8 15 (ἐν ᾧ κράζομεν). Ueber das κράζειν des heiligen Geistes s. auch Rm 8 26, welche Stelle nach St hier benutzt sein soll. Ἀββᾶ (אַבָּא) der aramäische Ausdruck für Vater, in der ältesten Gemeinde formula solemnis der Gebetsanrede Gottes, und von da als bereits stehend gewordener Ausdruck zu den griechisch redenden Christen gekommen. Ὁ πατήρ nicht als griech. Uebersetzung für die des Aramäischen unkundigen Leser hinzugefügt, sondern mit ἀββᾶ zu einem Begriff verbunden (Crm findet in 4—6 einen Widerspruch zu dem Vorhergehenden und will die Verse daher streichen). **7** ὥστε daher, weil auch in dir (persönliche Anrede der Einzelnen) der Geist „Abba Vater" ruft. Οὐκέτι nicht mehr, wie in der früheren Zeit unter der Herrschaft der στοιχεῖα. Zur Sache vgl. Rm 8 17. Κληρονόμοι διὰ θεοῦ ist mit ℵ*ABC* f g vg cop zu lesen. Διά ist gebraucht wie 1 1, durch den Heilswillen des Vaters.

4 8—11. Anwendung des gewonnenen Ergebnisses auf das thatsächliche Verhalten der Galater und Nachweis des darin enthaltenen Widerspruchs. [8]*Aber damals, wo ihr Gott nicht kanntet, habt ihr den Göttern gedient, die dies von Natur nicht sind;* [9]*jetzt aber, da ihr Gott erkannt habt, oder vielmehr von ihm erkannt worden seid, wie könnt ihr euch wieder zurückwenden zu den ohnmächtigen und armen Elementarmächten, denen ihr von Neuem dienen wollt?* [10]*Tage beobachtet ihr und Monate und Festzeiten und Jahre.* [11]*Ich bin besorgt um euch, dass ich vergeblich an euch gearbeitet habe.* 8 Aber damals (τότε μέν und νῦν δέ stehen gegenüber), nämlich zu der durch οὐκέτι 7 angezeigten früheren Zeit, bevor sie Gläubige wurden, οὐκ εἰδότες θεόν nämlich da ihr noch Heiden waret. Auf frühere Juden passen die Worte schlechterdings nicht. Τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς (אABC*D, nicht τ. μὴ φύσει οὖσιν θ., wie übrigens auch Marcion gelesen zu haben scheint) den Göttern, die es von Natur nicht sind, d. h. den Wesen, die keine Götter sind, negirt nicht die Existenz, sondern nur die Gottheit der verehrten Wesen, vgl. I Kor 8 5. Diese werden aber gleich nachher mit den στοιχεῖα identificirt, woraus sich wieder ergibt, dass letztere als lebendige Wesen vorgestellt werden, denen von den Heiden göttliche Verehrung erwiesen wurde. 9 Damals war der Knechtsstand eurer religiösen Unwissenheit völlig entsprechend; jetzt aber, da ihr zur Erkenntniss des allein wahren Gottes gekommen seid, sollte es für euch eine sittlich-religiöse Unmöglichkeit sein, in den Dienst der στοιχεῖα zurückzusinken. Πῶς ἐπιστρέφετε führt also den Gal den Widerspruch ihres Verhaltens zu ihrem neuen Sohnesverhältnisse bei Gott nachdrücklich zu Gemüthe: wie ist's möglich, dass ihr u. s. w. Γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, nämlich als υἱοί. Dieses Erkanntwerden durch Gott geschieht vermittelst des ihr Inneres durchdringenden göttlichen πνεῦμα, vgl. I Kor 8 3 13 12. Der Fortschritt vom Knechtszustande zum Sohnesverhältnisse und die hierdurch gewonnene Gotteserkenntniss der Gal wird als Gottes Werk in ihnen, nicht als ihr eigenes Werk bezeichnet. Πάλιν ἄνωθεν wieder von Neuem; ἄνωθεν wie Lc 1 3 Act 26 5, bezeichnet die Hinwendung der Gal zur jüd. Festbeobachtung als einen Rückfall in den früheren Knechtszustand unter die στοιχεῖα, stellt also Judenthum und Heidenthum in dieser Beziehung auf gleiche Linie. Falsch ist die Auslegung Ritschl's, welcher (a. a. O. [2]II 251 Anm.) das πάλιν auf die Bekehrung zu Christo bezieht, der eine zweite Bekehrung in pejus gegenübergestellt werde. Ohnmächtig und arm sind diese στοιχεῖα, weil der ihnen erwiesene Dienst zum Heile nichts helfen kann. Θέλετε geneigt seid, willens seid. 10 Inwiefern die jüd. Festbeobachtung als Rückfall unter den Dienst der στοιχεῖα bezeichnet werden könne, s. zu 3. Der Vers beweist, dass der jüd. Festcultus bereits in Galatien eingeführt worden war. Ἡμέρας Festtage, besonders Sabbate, μῆνας wol Neumonde (nicht besonders heilige Monate), καιρούς Festzeiten aller Art, ἐνιαυτούς Jahresfeste wie Ostern, Pfingsten (schwerlich Sabbatjahre). Dass die einzelnen Bestimmungen einander nicht völlig ausschliessen, darf bei dgl. Aufzählungen nicht Wunder nehmen. Παρατηρεῖσθε das Wort im Sinne von religiose colere nur hier im NT, vgl. Jos. Ant. III 5 5. 11 φοβοῦμαι ὑμᾶς mir ist bange um euch; der Gegenstand, auf welchen die Furcht sich bezieht, wird als nähere Bestimmung mit μήποτε hinzugefügt. Der indic. praeteriti κεκοπίακα drückt wie Gal 2 2 die Befürchtung aus, das Gefürchtete möchte schon eingetreten sein. Vergeblich aber war die ganze

Kreuzespredigt des P, wenn die Gal zum Judaismus sich hinwandten. Εἰς ὑμᾶς in Bezug auf euch, Rm 16 6.

c. 4 12—20. Ermahnung an die Galater, bei der alten Liebe gegen seine Person und bei der Treue gegen sein Evangelium zu verharren. 12 *Werdet wie ich, denn auch ich bin geworden wie ihr; Brüder, ich bitte euch. Nichts habt ihr mir einst zu Leide gethan;* 13 *vielmehr wisset ihr, dass ich wegen Schwachheit des Fleisches das frühere Mal euch das Evangelium predigte:* 14 *und da habt ihr eure Versuchung in meinem Fleische nicht geringgeschätzt, noch davor ausgespieen, sondern habt mich wie einen Engel Gottes aufgenommen, wie den Christus Jesus.* 15 *Wo ist nun eure damalige Seligpreisung hingerathen? Denn ich bezeuge euch, dass ihr, wenn's möglich gewesen wäre, eure Augen ausgerissen und mir gegeben hättet.* 16 *So bin ich wol euer Feind geworden, weil ich euch die Wahrheit sage?* 17 *Sie eifern um euch nicht auf schöne Weise, sondern ausschliessen möchten sie euch, damit ihr um sie eifert.* 18 *Schön aber ist es im Schönen umeifert zu werden allezeit, und nicht bloss wenn ich bei euch anwesend bin,* 19 *meine Kinder, die ich mit Schmerzen von Neuem gebäre, bis dass Christus in euch eine Gestalt gewinne.* 20 *Ich möchte aber jetzt bei euch anwesend sein und meine Stimme verändern, denn ich bin in Verlegenheit um euch.* Die theoretische Erörterung, welche schon in den vorhergehenden Versen verlassen war, macht jetzt vollends einem Ergusse des schmerzlich bewegten Herzens des Apostels Luft. **12** Die Mahnung, werdet wie ich, d. h. folgt meinem Beispiel, kann sich dem Zusammenhange nach nur auf des Apostels Freiheit von der Gesetzesherrschaft beziehen (nach Crm: lasst meine Sache eure Sache sein, wie ich eure Sache meine Sache sein lasse, mit Berufung auf I Reg 22 4 II Chr 18 3 JSir 6 10f). Zu κἀγώ ist zu ergänzen ἐγενόμην (Sff). P, der geborene Jude, ist den Heiden gleich geworden, indem er sich vom mosaischen Gesetze lossagte (nicht etwa bloss sich an die Heiden anbequemte). Daher bittet er die dem Judaismus verfallenen Gal nun umgekehrt wieder, dass sie seinem Beispiele folgen möchten (Vlt sieht in den Worten ein Plagiat aus I Kor 4 16, in der 2. Vershälfte Benutzung von II Kor 7 2 und 12). Ἀδελφοί man bemerke die herzliche Anrede. Οὐδέν με ἠδικήσατε gehört mit 13 eng zusammen und bezieht sich auf das frühere Verhalten der Gal zum Apostel, bei dessen erstmaliger Anwesenheit in Galatien (Crm will οὐ statt οὐδέν lesen und nimmt den Satz als Frage). Die Aoriste ἠδικήσατε, ἐξουθενήσατε, ἐξεπτύσατε beziehen sich auf dieselbe Zeit. Hieran scheitern alle Auslegungen, welche ἠδικήσατε auf die Gegenwart beziehen, vgl. dagegen Sff (St sieht hier eine Nachbildung von I Kor 9 20 II Kor 7 12). **13** Mit οἴδατε δέ weist P auf einen Umstand hin, der die Gal damals sehr leicht hätte veranlassen können, sich unfreundlich von seiner Person abzuwenden. Zur Redensart vgl. Rm 2 3 3 19 8 28 15 29 Phl 4 15 u. ö. Δι᾽ ἀσθένειαν τῆς σαρκός kann nur den Anlass zu dem längeren Aufenthalte des P in Galatien angeben: während der Apostel ursprünglich beabsichtigt hatte, rasch weiter zu reisen, hielt ihn Krankheit dort länger zurück. Dieser Umstand führte die Gründung der galatischen Gemeinden herbei. Der Einwand, dass es unzart gewesen sei, den Gal zu schreiben, er habe ihnen nur darum gepredigt, weil er damals gerade krank bei ihnen liegen geblieben, trägt erst eine unbeabsichtigte Schärfe in den Gedanken ein. Die Auslegung „während einer Krankheit“ scheitert an dem festen Gebrauch von διά cum acc.

(die Bedeutung einen Raum entlang, eine Zeit hindurch vgl. II Pt 3 12 passt nicht auf den Begriff ἀσθένεια). Die Conjectur δι᾽ ἀσθενείας (van de Sande-Bakhuyzen, Blj, St, Crm) ist unnöthig. Wirklich waren ja auch die Gal die ersten rein heidenchristl. Gemeinden, welche P gegründet hat, und sehr wahrscheinlich hat er in der Krankheit, die ihn auf der Reise durch Galatien ergriff, eine göttliche Veranstaltung gesehen, kraft deren er den Gal predigen sollte. Τὸ πρότερον kann an sich (wie sonst meist πρότερον ohne Artikel) heissen in früherer Zeit, gegenüber der Gegenwart (Joh 6 62 9 8 I Tim 1 13), was aber hier, wo es sich um das εὐαγγελίζεσθαι des P handelt, nicht passt. Also wird die frühere Predigt des P in Galatien einer späteren, bei welcher die Aufnahme des Apostels keine so herzliche war, gegenübergestellt. (Vlt findet in 13 Nachbildung von II Kor 2 4). **14** καὶ τὸν μακαρισμὸν . . . σαρκί kann nicht von οἴδατε abhängig sein (Ln, Btm, Sff), sodass es dem Satze mit ὅτι coordinirt wäre, was einen guten Sinn, aber eine harte und dem P nicht geläufige Construction geben würde. Vielmehr sind die Worte οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε sachlich dem εὐηγγελισάμην coordinirt, nur dass wie oft die Rede vom abhängigen Satze in einen selbständigen übergegangen ist. Die Worte grammatisch noch von ὅτι abhängig zu machen (Mr) ist sprachlich möglich, aber schleppend. Τὸν πειρασμὸν ὑμῶν (so ℵABD*FG d f g vg cop, nicht μου) eure Versuchung, d. h. das, was euch die Versuchung bereitete, mich geringschätzig zu behandeln, ja mit Entsetzen euch abzuwenden, abstr. pro concreto (τὸν πειρασμόν μου D[bc]KLP, was Crm vorzieht, ist zu schlecht bezeugt. Wse will τ. π. ἡμῶν lesen). Dieser πειρασμός für die Gal war in der σάρξ des P gelegen, d. h. in einer derartigen Krankheit des Apostels, welche den Gal leicht Geringschätzung, ja Entsetzen einflössen konnte. Dies passt nicht auf ein Augenleiden, an welches Rck wegen 15 gedacht hat, sondern, zumal wenn man II Kor 12 7 vergleicht, am Ersten auf ein mit krampfartigen Anfällen verbundenes Nervenleiden (Hst). Gerade vor derartigen Kranken pflegte man auszuspeien, um sich selbst vor Ansteckung zu bewahren (Krenkel, ZwTh 1873, 238ff, welcher übrigens auch ein unheimliches Funkeln und Verdrehen der Augen mit der Krankheit in Verbindung bringt. Vlt sieht in den Worten ein Plagiat aus II Kor 12 7). Ἐκπτύειν wird immer nur im eigentlichen, nie im metaphorischen Sinne gebraucht. Das Verbum ist intransitivum; zu ergänzen ist nichts. Ὡς ἄγγελον θεοῦ als einen Engel Gottes, der ihnen frohe Botschaft brachte. Ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν steigernd: mit nicht geringerer Ehrfurcht, als wenn der Messias selbst zu euch gekommen wäre (Wse streicht die Worte). **15** ποῦ, nicht τίς ist die bestbezeugte LA. Zur Redensart vgl. I Kor 1 20 Rm 3 27. Μακαρισμόν die selige Freude, welcher die Gal damals über die frohe Botschaft des P Worte liehen (von einer Seligpreisung des P selbst [Crm] ist nicht die Rede). Μαρτυρῶ γὰρ κτλ., denn ihr prieset euch damals so glücklich über meine Einkehr bei euch, dass ich euch bezeugen muss. Τοὺς ὀφθαλμοὺς . . . ἐδώκατέ μοι sprichwörtliche Redensart für: eure Liebe war für mich zu dem grössten Opfer bereit. Εἰ δυνατόν steht nicht entgegen (Rck): unmöglich war zwar nicht das Ausreissen der Augen, wol aber das Hingeben derselben für P, um ihn von seinem Leiden zu befreien. Ἂν vor ἐδώκατε fehlt ℵ*ABCD* wie oft in der Vulgärgräcität. **16** ὥστε sonach, schliesst aus der veränderten Gesinnung der Gal gegen P auf deren etwaige Voraussetzung zurück. Der Participialsatz zeigt aber zugleich den Widersinn dieser Voraussetzung: wie

ist's möglich, dass P dadurch, dass er ihnen die Wahrheit sagte, d. h. die lautere Wahrheit des gesetzesfreien Evglms verkündete (2 5 14), ihr ἐχθρός geworden sei? Ἐχθρός wird auch passiv gebraucht = verhasst (vgl. Rm 5 10 11 28), steht aber in dieser Bedeutung meist mit dem Dativ. Also activ = Feind, Widersacher, sofern P nach judaistischer Verdächtigung den Heidenchristen den Segen der Beschneidung nicht gegönnt haben sollte. Γέγονα nämlich nach der ersten Anwesenheit des P, aber vor dem Briefe, also bei einem zweiten Besuche in Galatien. Das part. praes. ἀληθεύων steht imperfectisch (Vlt findet in den Worten eine Nachbildung von II Kor 2 1 13 2; ebenso sollen die folgenden Verse 17 und 18 aus II Kor 11 2; 19 aus I Kor 4 14f geschöpft sein). **17** Die Rede geht asyndetisch von dem eigenen Verhalten des P zu dem seiner judaistischen Gegner über, welche die Veränderung in der Gesinnung der Gal gegen ihn herbeigeführt haben. Das Subject zu ζηλοῦσιν ist nicht genannt und brauchte nicht genannt zu werden. Ζηλ. ὑμᾶς sie beeifern sich um euch (zu dieser Deutung passt allein das ἵνα αὐτ. ζηλοῦτε), οὐ καλῶς auf unschöne, unedle Weise, weil es ihnen nicht wie dem P um die Wahrheit zu thun ist. Vielmehr ist (nach dem Urtheile des Apostels) ihre Absicht die, die Gal a u s z u s c h l i e s s e n, nämlich aus der messianischen Gemeinschaft mit ihren Heilsgütern, dadurch dass sie dieselben zum Abfall von dem paul. Evglm verleiten. Dies hat aber wieder nach der Meinung des Apostels keinen anderen Zweck als ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε, damit ihr euch um sie beeifert, ihnen den Vorzug vor mir, Ehre und gute Verpflegung gewähren möget. Aus solch selbstsüchtigen Beweggründen leitet der Apostel das Verhalten seiner Gegner ab, weil es ihm unmöglich scheint, dass dieselben die Wahrheit seines Evglms nicht einsehen sollten. Nach Hst wollen die Gegner die Gal als Heidenchristen ausschliessen, damit sie bei ihnen Aufnahme ins Reich auf dem Wege jüd. Gesetzesgerechtigkeit finden sollten. Diese Deutung verkennt die persönliche Wendung der Polemik, vgl. 1 7 mit II Kor 11 12 20 13 7. Mich und Crm wollen ἐγκλεῖσαι lesen; Wse streicht den ganzen Vers. Θέλουσιν wie 1 7. Ζηλοῦτε der indicat. praes. ist hier wie I Kor 4 6 eine Incorrectheit der Vulgärsprache, die sich wol aus der äusseren Aehnlichkeit der Präsensformen der verba contracta mit denen des fut. atticum erklärt (Btm 202, vgl. K. H. A. Lipsius, de modorum usu in NT 55f). **18** ζηλοῦσθαι (der Artikel τό zu streichen mit [אB] AC) ist nicht Medium, sondern Passivum, aber nicht: dass geeifert werde (Mr, Hst), sondern: umeifert zu werden, was sich dem Zusammenhange nach nur auf die Gal beziehen kann (Sff). Καλόν sc. ἐστιν, es ist schön, d. h. heilsam (Crm will mit אB καλὸν ζηλοῦσθε lesen). Ἐν καλῷ in dem was zum Heile dient, bezeichnet das Gebiet, in welchem das ζηλοῦσθαι erfolgt. Es ist den Gal heilsam, dass sie von P, und zwar nicht bloss dann, wenn er persönlich bei ihnen anwesend ist, im Guten umeifert werden, d. h. dass er sich ernstlich um sie bemüht, um sie in der Wahrheit des Evglms zu erhalten. **19** τέκνα (mit א*BD*FG, die Form τεκνία ist unpaulinisch) μου herzliche Anrede, die eng an das Vorhergehende angeschlossen ist und damit die Mahnung um so eindringlicher macht (die Annahme eines Anakoluths Btm 331, Crm ist überflüssig). Dies ist nicht „schleppend". Die Verbindung mit 20 scheitert an dem δέ, welches im NT nie nach der Anrede gebraucht ist. Ὠδίνω: P vergleicht sich mit einer Mutter, die Geburtsschmerzen empfindet, sofern ja der von ihm in den Gal geweckte Glaube an das Evglm und damit ihr eigener Christenstand gewisser-

massen von Neuem geboren werden musste. Ἄχρις [ℵB μέχρις] οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν ist das Ziel der neuen Geburt: dieselbe ist nur dann vollendet, wenn Christus in ihnen eine solche Gestalt gewonnen hat, dass er als ein neues Ich in ihnen lebendig und lebenskräftig geworden ist. Vgl. den dem Apostel geläufigen Ausdruck Χριστὸς ἐν ὑμῖν und 3 27f. Μορφόω nur hier im NT (St findet in dem Bild von der Mutter eine ungeschickte Nachahmung von I Kor 4 15). **20** P wünscht, er könnte diese Mahnung persönlich an die Gal richten, damit sie den schmerzlich bewegten Ton seiner Stimme vernehmen könnten. Die Veränderung seines Tones bezieht sich nicht auf den harten Ton des bisherigen Briefes, den P jetzt ändern wolle (Hst), auch nicht auf den strengen Ton, den er bei seiner letzten Anwesenheit angeschlagen habe (Sff), sondern der schmerzliche Ton steht im Gegensatz zu der ruhigen, lehrhaften Rede (gerade umgekehrt Hfm). Eine Textänderung (ἀλλάξαι τῇ φωνῇ Crm) ist überflüssig. Ὅτι gibt den Grund des Wunsches an. Ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν (passivum) ich bin verlegen um euch d. h. „ich weiss nicht wie ich es bei euch angreifen muss" (Wzs), nämlich um den rechten Eingang zu euren Herzen zu finden. Die Deutung, ihr seid ungewiss, was ihr von mir halten sollt (Fr, Mr) ist gegen den nt. Sprachgebrauch und den Zusammenhang.

d. 4 21—31. Begründung der Freiheit der Gläubigen vom mosaischen Gesetz durch allegorische Deutung der at. Erzählung von den beiden Söhnen Abrahams, dem Sohne der Sklavin und dem Sohne der Freien. [21] ***Sagt mir doch, die ihr unter dem Gesetze sein wollt, hört ihr denn das Gesetz nicht?*** [22] ***Denn es steht geschrieben, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Magd und einen von der Freien.*** [23] ***Aber der von der Magd ist nach dem Fleische erzeugt worden, der aber von der Freien durch die Verheissung.*** [24] ***Dies ist allegorisch gesagt. Nämlich diese Frauen sind zwei Bündnisse: eines vom Berge Sinai, welches zur Knechtschaft gebiert, welches ist Hagar.*** [25] ***Denn Hagar ist der Berg [Sinai] in Arabien,*** dies ***entspricht aber dem jetzigen Jerusalem: denn dasselbe ist im Sklavenstande mit seinen Kindern.*** [26] ***Das obere Jerusalem aber ist eine Freie, welche ist unsere Mutter.*** [27] ***Denn es steht geschrieben: „Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst, frohlocke und juble, die du keine Geburtswehen hast, denn viele sind die Kinder der Einsamen, mehr als die*** Kinder ***derer, die den Mann hat."*** [28] ***Ihr aber, Brüder, seid nach Isaak Verheissungskinder.*** [29] ***Aber gleichwie damals der nach dem Fleische Geborne den nach dem Geiste*** Gebornen ***verfolgte, so auch jetzt.*** [30] ***Aber was sagt die Schrift? „Stosse aus die Magd und ihren Sohn, denn nicht soll erben der Sohn der Magd mit dem Sohne der Freien."*** [31] ***Also, Brüder, sind wir nicht Kinder einer Magd, sondern Kinder der Freien.*** Indem P nochmals zu dem Gedanken zurückkehrt, dass die an Christum Gläubigen Abrahams Söhne sind, vervollständigt er die frühere Beweisführung durch den Nachweis, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen Sohn der Sklavin und einen Sohn der Freien. Nicht jener, sondern allein dieser ist Erbe des Vaters. Indem der Apostel nun die Sklavin auf den alten, die Freie auf den neuen Bund deutet, findet er in dem Sohne der Sklavin einen Typus auf die Juden, in dem Sohne der Freien einen Typus auf die Gläubigen, und erweist so auch hierdurch die Freiheit der Gläubigen vom mosaischen Gesetz. Der Nachweis ist mit den Mitteln allegorischer oder typologischer Schriftauslegung geführt, wie sie damals in den jüd,

Schulen herkömmlich war. Die Voraussetzung dieser — nach unseren Begriffen allerdings willkürlichen — Auslegung war diese, dass durch dieselbe der geheime, vom heiligen Geiste unter der Hülle der Typen verborgene Sinn der Schriftworte ans Licht gestellt werde. 21 Ohne jeden Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergegangenen beginnt die Erörterung von Neuem mit einer Anrede an die heidenchristl. Leser. Sie sind's ja, welche Lust haben (θέλοντες), sich dem Gesetze, d. h. den Bestimmungen des mosaischen Ceremonialgesetzes zu unterwerfen. Hört ihr das Gesetz nicht, d. h. vernehmt ihr nicht, was die at. Offenbarungsurkunde sagt? Νόμος ist also doppelsinnig wie Rm 3 19. Ἀκούειν bezieht sich nicht auf das sabbatliche Vorlesen des Gesetzes in den Synagogen (Sff, Crm), sondern bedeutet, namentlich wo es sich um pneumatische Deutung handelt, soviel als den Sinn des Gehörten verstehen (Hst) I Kor 14 2, vgl. Gen 11 7 Dtn 28 49 LXX. 22 erläutert nun näher, was denn das Gesetz wirklich sage. Der Nachdruck liegt darauf, dass Abraham zwei Söhne von verschiedener Abkunft und Lebenslage hatte. Der eine ist Ismael, der Sohn der Hagar Gen 16 15, der andere Isaak, der Sohn der Sara Gen 21 2f. Παιδίσκη ist im NT immer Magd, Sklavin. 23 ἀλλά stellt der gleichen Abkunft beider Söhne von Abraham ihre entgegengesetzte Entstehungsweise gegenüber. Der Eine ist κατὰ σάρκα auf dem gewöhnlichen Wege natürlich fleischlicher Geburt, der Andere διὰ τῆς ἐπαγγελίας geboren, sofern diese die wirkende Ursache war, da ja die hochbetagte Sara auf dem natürlichen Wege keine Nachkommenschaft erwarten durfte, vgl. Rm 4 19—21. Ausgeführt aber wurde diese Verheissung nach 29 durch die Kraft des göttlichen πνεῦμα. 24 Ἅτινα dies nun, d. h. die Erzählung von den beiden Söhnen Abrahams, ist ἀλληγορούμενα allegorisch, d. h. im Gleichniss oder Typus gesagt. Das Wort ἀλληγορεύειν (von ἄλλο und ἀγορεύειν) etwas Anderes sagen, als der Wortlaut ausdrückt, im pass. einen anderen Sinn haben, als der Wortlaut besagt, nur hier im NT. Αὗται diese Frauen, die Magd und die Freie, εἰσιν δύο διαθῆκαι sind zwei Bündnisse. Εἰσίν oder ἐστίν steht bei Typen oder symbolischen Handlungen ganz gewöhnlich, um anzuzeigen, dass das eigentlich Gemeinte eben nicht der Typus oder das Symbol, sondern das dadurch Abgebildete sei, vgl. I Kor 10 4 16 und dazu Mt 26 26 28 und Par. Μία sc. διαθήκη (nicht γυνή) ἐστίν, μέν ohne entsprechendes δέ. Ἀπὸ ὄρους Σινᾶ vom Berge Sinai herstammend, d. h. die durch Moses auf Sinai geschlossene παλαιὰ διαθήκη (II Kor 3 14). Εἰς δουλείαν γεννῶσα als welche zur Knechtschaft gebiert, d. h. die diesem Bunde Angehörigen (die Kinder dieses Bundes nach hebr. Ausdrucksweise) in den Knechtsstand versetzt. Ἥτις ἐστιν Ἁγαρ als welche (im Typus) die Hagar ist. 25 Zu lesen ist τὸ δέ (ABD cop), nicht τὸ γάρ, ferner Ἁγαρ vor Σινᾶ (ABDKLP pesch cop). Σινᾶ fehlt übrigens bei d e Ambrosiast (wie es scheint) und könnte Glossem sein (Hgf). Nach Hst wären die Worte τὸ δὲ Ἁγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ doppeltes Glossem (?). Sicher ist, dass Ἁγαρ nicht entbehrt werden kann. Mit δέ wird einfach zu einer weiteren Erläuterung übergeleitet. Τὸ Ἁγαρ das Wort Ἁγαρ ist (nach der bezeugtesten LA) der Berg Sinai in Arabien. Dass der Sinai im Arabischen diesen Namen geführt habe, ist nicht nachzuweisen. Wohl aber bedeutet im Arabischen hadjar Fels, Stein, und mit Weglassung von Σινᾶ würde der Sinn sein: Hagar ist ein Fels in Arabien und kann insofern dem Sinai gleichgesetzt werden. Die Einschiebung von Σινᾶ würde als scheinbar nothwendige Erläuterung sich leicht erklären. Dann wird also Ἁγαρ ὄρος ἐν τῇ Ἀραβίᾳ gleichgesetzt mit

ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ. Aber inwiefern „gleichgesetzt“? Die Bedeutung von συστοιχεῖ „steht in gleicher Reihe“, „ist von der nämlichen Art“, gibt keinen verständigen Sinn. Aber wie σύστοιχος bei den Grammatikern von den mit demselben Organ ausgesprochenen Buchstaben steht (Eustath. Od. 1766 8 vgl. Aristot. rhet. I 7 2 Polyb. XIII 8 1), so kann συστοιχεῖν auch heissen die gleichen στοιχεῖα (Buchstaben), d. h. den gleichen Zahlenwerth der Buchstaben haben. Dann haben wir hier ein Beispiel der in den jüd. Schulen üblichen Zahlensymbolik oder Gamatria, wie die bekannte Zahl 666 in der Apk (נרון קסר). So zuerst Grossmann in seinen Vorlesungen über den Galaterbrief. Δουλεύει γάρ würde dann anzeigen, inwiefern diese Gleichsetzung sachlich möglich ist. Wie Hagar eine Magd und Mutter von Knechten ist, so ist auch das gegenwärtige Jerusalem eine Magd und Mutter von Knechten. 26 Nun sollte es weitergehen: die andere (διαθήκη) aber ist eine Freie, nämlich Sara, die Mutter von Freien, und diese ist gleichgesetzt unserer (der Gläubigen) Mutter, dem oberen (himmlischen oder künftigen) Jerusalem. Statt dessen knüpft P gleich an τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ an und stellt das obere Jerusalem gegenüber. Letzteres bezeichnet also im Gegensatze zum jetzigen Jerusalem die messianische Gemeinde, als deren Mittelpunkt das obere Jerusalem (Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος) gilt, dessen Herabkunft beim Anbruch des messianischen Reiches vom Himmel her erwartet wurde (Apk 3 12 21 2). Dieses obere Jerusalem ist im Typus eine Freie, nämlich Sara, welche wieder typisch der Gläubigen Mutter ist. Ἥτις knüpft an ἐλευθέρα an, welche Freie Mutter von uns ist (μήτηρ ohne Artikel bezeichnet die Qualität). Die Lösung des Zahlenräthsels hat Grossmann noch nicht gefunden. Folgende Deutung möge wenigstens versuchsweise mitgetheilt werden. Gegenüberstehen das gegenwärtige und das künftige Jerusalem, יְרוּשָׁלֶם הַזֹּאת und יְרוּשָׁלֶם הַהִיא. Ersteres gibt die Ziffer 999, letzteres 607. Nun ist aber „die Mutter vom Berge Sinai, die zur Knechtschaft gebiert“ = אם היא מהר סיני יולדת לעבודה = 41 + 16 + 245 + 130 + 450 + 117 = 999 und ebenso lässt sich „Agar ist ein Berg in Arabien“ wiedergeben הגר הר הוא שבערב = 208 + 205 + 12 + 300 (das Relativum שֶׁ) + 274 = 999. Ebenso lässt sich weiter „Sara unsere Mutter“ wiedergeben שרי אמנו = 510 + 97 = 607, entsprechend der Ziffer von ירושלם ההיא. 27 gibt eine weitere Begründung aus der Schrift für 26, d. h. dafür, dass unter der Freien, die unsere Mutter ist, (der Sara) wirklich das obere Jerusalem gemeint sei. Das Citat ist aus Jes 54 1 wörtlich nach LXX. Es bezieht sich dort auf die Rückkehr aus dem Exil und auf die zahlreiche Wiederbevölkerung des israelitischen Landes. Israel selbst ist das Weib, welches jetzt unfruchtbar ist und nicht gebiert, weil ihr Gatte sie wegen ihrer Sünden verstossen hat, darnach aber wieder zu Gnaden angenommen werden soll, sodass die Verlassene, aber nun wieder Angenommene, mehr Kinder gebären soll, als die, welche den Gatten hatte (Israel vor seiner Verstossung). Die Unfruchtbare und die Gebärende sind also Eine Person. P dagegen bezieht die Unfruchtbare auf die Sara, die Gebärende auf die Hagar; die grosse Nachkommenschaft, welche jener verheissen ist, auf die pneumatischen Kinder der Sara, oder auf die, welche κατὰ Ἰσαὰκ τέκνα ἐπαγγελίας sind. Ῥῆξον καὶ βόησον nämlich vor Freude. Zu ῥῆξον ergänze φωνήν, was jedenfalls einfacher ist als εὐφροσύνην. Πολλὰ . . . μᾶλλον ἤ zahlreich — im höheren Grade als. Τῆς ἐρήμου im Sinne des P: die vom Manne verlassen war (wegen ihrer Unfruchtbarkeit); τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα, die mit dem Manne Umgang hatte. Der Mann ist nach der Deutung des P Abraham

(Wse, Prins, van de Sande-Bakhuyzen, Blj, Crm, Vlt streichen 24—27; Marcion, dem Man folgt, scheint hier einen stark abweichenden Text zu haben). **28** folgt nun die Anwendung der Allegorie auf das Verhältniss der Messiasgläubigen zu den Juden und ihrem Gesetze. Ὑμεῖς . . . ἐστέ B*DFG d f g sah. Nun seid ihr aber κατὰ Ἰσαάκ nach der Weise Isaaks Verheissungskinder (vgl. 23), d. h. Kinder, die διὰ τῆς ἐπαγγελίας geboren sind, ihre Kindschaft der ἐπαγγελία verdanken (3 14 22 29), folglich seid auch ihr Kinder der Freien (Crm will 28, als aus Rm 9 7f entlehnt, streichen und 31 vor 29 setzen). **29** führt nun aus, dass auch das Verhalten der nach dem Fleische geborenen Abrahamssöhne (der Juden) zu den nach dem Geiste Geborenen (den Gläubigen) dasselbe sei, wie das des Ismael zu Isaak. Ἐδίωκε: Gen 21 9 heisst es: Sara sah den Sohn der Hagar מְצַחֵק spotten (παίζοντα LXX). Aber die jüd. Tradition berichtete, Ismael habe den Isaak, unter dem Vorwande mit ihm zu scherzen, mit Pfeilen geschossen (Bereschith Rabba 53 15). Nach Grossmann beruht auch diese Deutung auf der Gamatria (מצחק = להרג = 238). Ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς ist im Typus Ismael, in der Ausdeutung das jüd. Volk; ὁ κατὰ πνεῦμα (s. zu 23) im Typus Isaak, in der Ausdeutung schwerlich Christus selbst, sondern die Gläubigen, welche ja ἐπαγγελίας τέκνα sind. Das ἐδίωκε in der Deutung bezieht sich auf die Verfolgungen, welche P selbst und die Gläubigen von den Juden zu leiden hatten (nicht von den Judaisten). **30** ἀλλά führt im scharfen Contrast zu dem ἐδίωκεν die Worte Gen 21 10 als Schriftbeweis für die Verwerfung der ungläubigen Juden und für die alleinige Zusicherung des messianischen Erbes an die Gläubigen ein. Τί λέγει ἡ γραφή; siegesgewisse Frage, vgl. Rm 4 3 10 8 11 2 4. Das Citat ist nach LXX mit geringen Abweichungen, nur ist statt τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ absichtlich geschrieben τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας, um den typischen Gegensatz schärfer hervortreten zu lassen. Im at. Texte beziehen sich die Worte auf die Austreibung der Hagar und ihres Sohnes Ismael aus dem Hause Abrahams, und sind von Sara gesprochen (Wse wirft 30 aus). **31** fasst die Schlussfolgerung aus dem Bisherigen zusammen. Die Worte sind Abschluss des Bisherigen, nicht Anfang der folgenden Ermahnung. Διό (ABD*) desshalb, wie nämlich aus der ganzen bisherigen Ausführung 21—30 erhellt. Οὐκ ἐσμέν beachte die Wortstellung: nicht sind wir einer Sklavin (ohne Artikel, zur Bezeichnung der allgemeinen Qualität) Kinder, sondern der Freien (der bestimmten Freien, d. h. des ἄνω Ἱερουσαλήμ).

e. 5 1—6. Ermahnung, sich nicht wieder ins Gesetzesjoch fangen zu lassen, sondern in der christl. Freiheit zu bestehen, da der Rückfall in die Gesetzesreligion das gewonnene Heil in Christo verscherze. [1] ***Für die Freiheit hat uns Christus befreit: stehet also fest und lasst euch nicht abermals in einem Knechtschaftsjoch gefangen halten.*** [2] ***Siehe, ich Paulus sage euch: wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen.*** [3] ***Abermals aber bezeuge ich einem jeden Menschen, der sich beschneiden lässt, dass er schuldig ist, das ganze Gesetz zu thun.*** [4] ***Losgekommen seid ihr von Christo, so viele ihr im Gesetze gerechtfertigt werdet: aus der Gnade seid ihr herausgefallen.*** [5] ***Denn wir erwarten im Geiste aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit.*** [6] ***Denn in Christo Jesu vermag weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern nur Glaube wirksam durch Liebe.*** **1** Die LA schwankt hier sehr. Doch ist ᾗ nach ἐλευθερίᾳ mit ℵABCD* P sah cop arm zu streichen und οὖν hinter στήκετε mit ℵBCFGP cop go

(pesch) einzufügen. Τῇ ἐλευθερίᾳ ist dativus commodi, nicht instrum. Der Zweck des Befreiungswerks Christi ist die Freiheit von den στοιχεῖα τοῦ κόσμου 4 3. Τῇ ἐλευθ. ἡμ. Χρ. ἠλευθ. scheinen bei Marcion zu fehlen und werden von Man und Crm gestrichen. Στήκετε (spätgriech. Präsens von ἕστηκα gebildet Rm 14 4 I Kor 16 13 Phl 1 27 4 1 I Th 3 8 u. ö. Btm 41) steht hier wie II Th 2 15 absolut. Abermals würden sie sich von einem Knechtschaftsjoch (δουλείας gen. qualit.) gefangen halten lassen, wenn sie sich dem mosaischen Gesetze unterwerfen würden: auch als Heiden schon standen sie ja in einem Knechtsverhältniss. Vgl. auch 4 9. Ἐνέχεσθαι eigentlich festgehalten werden (mit dem dativ: in etwas). 2 Mit einem gewissen Trotz stellt P seine Autorität der seiner Gegner gegenüber. Ἐὰν περιτέμνησθε setzt voraus, dass die Gal (wenigstens in ihrer grossen Mehrheit) die Beschneidung noch nicht auf sich genommen haben, aber in Gefahr stehen, es zu thun. Die Gegner bezeichnen dieselbe als heilsnothwendig; ganz im Gegentheil behauptet dagegen P, dass die Gal durch Uebernahme derselben dem Gesetzesjoch unterworfen, also zur Gesetzesreligion geführt werden, welche die Heilsvermittelung durch Christum ausschliesst. Vgl. 2 21. Dies wird nun im Folgenden näher erläutert. 3 πάλιν kann sich nicht auf das unmittelbar Vorhergehende (in welchem das hier Gesagte gar nicht enthalten ist) beziehen, sondern nur auf eine frühere μαρτυρία bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien zurückweisen. Die mediale Form μαρτύρεσθαι statt des classischen μαρτυρεῖν auch sonst in der nt. Gräcität Eph 4 17 Act 20 26. Das was P bezeugt, gilt ausnahmslos für jeden Menschen, der die Beschneidung auf sich nimmt (wörtlich: beschnitten wird), also nicht bloss für die Heiden. Das Gesetz ist ein untrennbares Ganze: die Beschneidung schliesst daher die Verpflichtung ein (macht jeden Beschnittenen zu einem Schuldner), das ganze Gesetz in allen seinen Bestimmungen zu halten. Dies ist schwerlich gegenüber gewissen Einschränkungen gesagt, welche die Judenchristen in der Gesetzespflicht machten, sondern soll den Gal einfach die Unmöglichkeit klar machen, der durch die Beschneidung zu übernehmenden Verpflichtung zu genügen vgl. 3 10. Die Uebernahme der Beschneidung hat den Zweck, die Gerechtigkeit aus dem Gesetz zu erlangen. Dieses muss also ganz erfüllt werden. (Wse streicht 3, ebenso Crm, doch mit Ausnahme von μαρτύρομαι πάλιν; Man gibt wieder nach Marcion einen ganz anderen Text). Hieraus folgt aber 4 dass der Gesetzesweg die Heilsvermittelung durch Christum ausschliesst. Eine Ergänzung der mangelnden Gesetzesgerechtigkeit durch die Gnade in Christo, wie die Judenchristen meinten, ist nicht möglich: hier gilt nur ein Entweder-Oder. Καταργεῖσθαι eigentlich kraftlos, unwirksam werden, seine Geltung verlieren; von Personen loskommen von jeder Beziehung zu etwas, daher mit ἀπό wie Rm 7 2 6. Beachte den Aorist κατηργήθητε; das καταργεῖσθαι ist eingetreten, wenn das δικαιοῦσθε eintritt. Οἵτινες so viele ihr; δικαιοῦσθε, nämlich eurer subjectiven Meinung nach (nicht soviel wie ζητεῖτε δικαιοῦσθαι, auch nicht: euch für gerecht erklären lasset, nämlich von den judaistischen Lehrern). Τῆς χάριτος nämlich der durch Christum vermittelten Rechtfertigungsgnade (Wse streicht τῆς χάριτος ἐξεπέσατε). 5 begründet das ausgesprochene Urtheil, indem dem Gesetzeswege der einzig mögliche Weg gegenübergestellt wird, auf welchem Christus uns etwas helfen kann. Ἡμεῖς wir Gläubigen, im Gegensatze zu den οἵτινες. Πνεύματι und ἐκ πίστεως sind nicht in dem Sinne zusammenzufassen, dass das πνεῦμα aus der πίστις hervorgehe, sondern beide Begriffe sind coordinirt und

gleicherweise mit ἀπεκδεχόμεθα zu verbinden. Πνεύματι steht dem σαρκί (vgl. 3 3), ἐκ πίστεως dem ἐξ ἔργων νόμου gegenüber: πνεῦμα ist das objectiv-göttliche Lebensprincip in den Gläubigen. Ἐλπίδα kann wegen des ἀπεκδεχόμεθα nicht die Hoffnung im subjectiven Sinne, sondern nur das Object der Hoffnung bezeichnen vgl. Rm 8 24 Kol 1 5 Hbr 6 18, welches durch den Genetiv δικαιοσύνης näher bestimmt wird. Aber die grammatisch nächstliegende Deutung von δικαιοσύνης als gen. obj., Hoffnung, die in der δικαιοσύνη besteht (vgl. Rm 5 2 I Th 5 8 Kol 1 27 u. ö.), scheint zwar durch die Parallele mit δικαιοῦσθε 4 empfohlen zu werden, scheitert jedoch an der Erwägung, dass nach P die δικαιοσύνη für die Gläubigen stets ein bereits gegenwärtiger Besitz, niemals ein erst von der Zukunft erwartetes Gut ist. Also ist ἐλπὶς δικαιοσύνης das Gut, welches der Besitz der Gerechtigkeit erhoffen lässt, nämlich die ζωὴ αἰώνιος (vgl. ἐλπὶς τῆς κλήσεως Eph 1 18 4 4, ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου Kol 1 23). Im Unterschiede von denen, welche ihrer Meinung nach ἐν νόμῳ gerechtfertigt werden, sind die Gläubigen wirklich im Besitze der δικαιοσύνη und berechtigt, die ζωὴ zu erwarten (Sff). An die subjective Lebensgerechtigkeit (Hst, Ritschl) ist schon darum nicht zu denken, weil diese ebensowenig Gegenstand des ἀπεκδέχεσθαι, wie eine Bürgschaft der Erlangung der künftigen ζωή sein kann. Ἀπεκδέχεσθαι beharrlich erwarten vgl. Rm 8 19 23 25 I Kor 1 7 Phl 3 20 I Pt 3 20. Nun folgt **6** die Begründung dafür, dass wir die ἐλπὶς δικαιοσύνης nur πνεύματι ἐκ πίστεως erwarten können. Denn wir Gläubigen sind ja ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ fehlt B cop Marc[tert] und ist vielleicht zu streichen) und nicht ὑπὸ νόμον, in der Gemeinschaft mit Christo aber vermag die Beschneidung ebensowenig etwas wie die Vorhaut zur Erlangung des Heils, sondern allein Glaube, sofern sich solcher durch Liebe wirksam erweist (ἐνεργουμένη ist Medium wie öfters im NT, Rm 7 5 II Kor 1 6 4 12 I Th 2 13 II Th 2 7 Eph 3 20 Kol 1 29 Jak 5 16), vermag etwas. Das heisst nicht, dass die Rechtfertigung von der Liebe abhängig wäre (wie die Römischen auslegen), sondern der Glaube der Gerechtfertigten muss sich als subjectiv-sittliches Lebensprincip in denen, die in Christi Gemeinschaft stehen, durch die Liebe, aus welcher ja alle andern Gebote fliessen 5 14 (Rm 13 8f), wirksam erweisen, wenn anders er ein ächter, zur ζωὴ αἰώνιος führender Glaube sein soll. Vgl. weiter unten 22. Dass der Glaube mittelst der Kraft des Gottesgeistes die subjective Lebensgerechtigkeit wirken soll (Hst), ist nicht gesagt, sondern einfach, dass er durch die Liebe die Erfüllung der göttlichen Gebote bewirkt. (Crm streicht 3 und 6 und betrachtet 6 als eingedrungen aus I Kor 7 19).

f. 5 7—12. Anwendung des Gesagten auf das Verhalten der Gal. [7] *Ihr liefet gut; wer hat euch also verhindert, der Wahrheit zu gehorchen?* [8] *Die Ueberredung kommt nicht von dem, der euch beruft.* [9] *Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig.* [10] *Ich vertraue zu euch im Herrn, dass ihr keine andere Gesinnung hegen werdet: wer euch aber verwirrt, wird das Strafgericht davontragen, wer immer er auch sei.* [11] *Ich aber, Brüder, wenn ich wirklich noch die Beschneidung verkündige, warum werde ich da noch verfolgt? Dann ist ja das Aergerniss des Kreuzes beseitigt.* [12] *Möchten sich doch die, welche euch aufwiegeln, auch verschneiden lassen!* **7** Asyndetisch kehrt der Apostel in lebendiger Rede von dem gegebenen Nachweise zu dem Verhalten der Gal zurück. Ἐτρέχετε καλῶς ihr waret im schönen Lauf, auf dem rechten Weg dem Ziele zu. Dasselbe Bild 2 2. Τίς ὑμᾶς ἐνέκοψε wer hielt euch

im Laufe auf? eigentlich wer schnitt euch den weiteren Lauf ab? (vgl. Rm 15 22 I Th 2 18 I Pt 3 7). Wer dies war, weiss P ebenso gut, wie die Gal; die Frage soll ihnen aber zu Gemüthe führen, wie Unrecht sie thaten, sich durch die judaistischen Lehrer im guten Laufe hemmen zu lassen. Μή wie gewöhnlich nach den Verbis des Hinderns Win 561. Ἀληθείᾳ ohne Artikel א*AB. Gemeint kann doch nur die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου sein (vgl. II Th 2 13 u. ö. in den Pastoralbriefen), obwol sonst in dieser Bedeutung meist der Artikel steht. Ἀλ. μὴ πείθ. hält Hst ohne zwingenden Grund für ein Glossem; Crm will nur τῇ ἀλ. streichen und dann μηδενὶ πείθεσθαι lesen (im imperativen Sinn). **8** ἡ πεισμονή nur hier im NT, nicht Folgsamkeit, sondern Ueberredung, d. h. wol der Inhalt der Ueberredung, das was die judaistischen Lehrer im Unterschied von der von mir gelehrten Wahrheit euch glauben machen wollen (daher der Artikel ἡ πεισμονή). Dieses stammt nicht von Gott, von dem eure Berufung ausgeht, d. h. eurem Berufer; das part. praes. steht hier und I Th 5 24 substantivisch, wie in Ἰωάννης ὁ βαπτίζων, Win 331 f. (Wse streicht den Vers; Vlt hält 7 und 8 für Nachbildung von II Kor 11 3). **9** Dasselbe Bild I Kor 5 6. Der Inhalt des πείθειν der Gegner, die Lehren, welche sie die Gal glauben machen wollen (nicht die Personen der Gegner), wird nach dem Zusammenhang als Sauerteig bezeichnet (sensu malo wie Mt 16 6 Mc 8 15). Nicht auf die geringe Zahl der Gegner kommt es an, welche die ganze Masse der Gemeinde verderbe (Sff), sondern darauf, dass schon die Annahme eines geringen Theils ihrer Lehre genüge, um den ganzen Glauben der Gal hinfällig zu machen (Wse und Crm streichen den Vers; nach letzterem wäre er Nachbildung von I Kor 5 6; statt ζυμοῖ liest D* mit Marcion δολοῖ). **10** begründet die Zuversicht des Apostels, dass die Gal seinen Warnungen Gehör schenken werden. Ἐγώ im Gegensatze zu jenen judaistischen Lehrern; ἐν κυρίῳ deutet den Grund an, auf welchem sein Vertrauen ruht. Ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε, dass ihr keine andere Gesinnung hegen werdet, geht zurück auf das unmittelbar Vorhergehende; P drückt also die Zuversicht aus, dass die Gal selbst einsehen werden, dass die judaistische Verlockung sie um das ganze ἐν κυρίῳ gewonnene Heil zu betrügen droht. Haben sie dies einmal eingesehen, so werden sie schon von selbst beflissen sein, den eingedrungenen Sauerteig wieder hinauszuschaffen. Ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς könnte an sich die allgemeine Qualität des Verstörers bezeichnen, weist aber hier wegen des ὅστις ἂν ᾖ auf eine bestimmte einzelne Persönlichkeit hin, welche P für das ταράσσειν verantwortlich macht (Hst). Dass das Petrus gewesen sei, ist sehr unwahrscheinlich; eher liesse an Jakobus (als indirecten Urheber) sich denken. Jedenfalls ist ein Mann in angesehener Stellung gemeint. Βαστάσει τὸ κρίμα wird hinwegtragen, davontragen, das göttliche Strafurtheil. **11** Mit ἐγὼ δέ stellt P seine Person der des ταράσσων scharf gegenüber. Die Worte εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω können an sich bedeuten, dass die Gegner dem Apostel vorgeworfen haben, er predige ja die Beschneidung selbst noch (Mr, Hgf u. A.). Aber dieser Vorwurf ist sachlich unmöglich und auch aus 4 16 nicht herzuleiten. Also können sie nur besagen wollen, dass P grade darum verfolgt wird, weil er die Beschneidung nicht mehr verkündigt. Wie bei der ersteren Fassung, so hätte auch bei der letzteren stehen können εἰ περιτομὴν ἔτι ἐκήρυσσον, οὐκέτι ἂν ἐδιωκόμην. Die Form der Frage mit εἰ und dem Indicativ setzt aber die logische Nothwendigkeit des Verhältnisses von Bedingung und Folge voraus, sodass aus der Unwirklichkeit der Folge die Unwirklichkeit der

Bedingung erhellt (Hst). Unmöglich kann man aber in den Worten den Sinn finden: wenn ich im Gegensatze zu meinem bisherigen Verhalten die Beschneidung verkündigen wollte (Sff). Das erste ἔτι kann nur einer früheren Zeit im Leben des P, aber nicht der Anfangszeit seiner Apostelthätigkeit, sondern nur der Zeit vor seiner Bekehrung gegenüberstehen, in welcher ihm die Beschneidung noch als Grundvoraussetzung des Heils galt. Das zweite ἔτι muss logisch stehen („in diesem Falle"); es ebenfalls zeitlich zu nehmen (Mr, Sff), ist dadurch ausgeschlossen, dass P in seiner Pharisäerzeit ja noch keine Verfolgungen zu leiden hatte. Als letzten Grund bezeichnet der Apostel τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, das Aergerniss, welches die paul. Predigt vom Kreuzestode Christi den Juden gibt (I Kor 1 23). Würde er statt des Kreuzes Christi vielmehr die Beschneidung als Grund des Heils verkündigen, so wäre ja dann (ἄρα, folglich) dieses σκ. τ. στ. abgethan, also auch kein Grund mehr vorhanden, ihn zu verfolgen. Dieses Aergerniss decken die Judaisten zu, indem sie durch eifrige Predigt der Beschneidung die ungläubigen Juden mit der anstössigen Thatsache der Kreuzigung Christi soweit zu versöhnen suchen, dass sie selbst desswegen von keiner Verfolgung betroffen werden (6 12); P aber fordert durch seine Lehre von der Abschaffung des Gesetzes durch Christi Kreuzestod die Juden gerade erst recht heraus, an dem Kreuze Christi Aergerniss zu nehmen. Von einer persönlichen Verfolgung des Apostels durch die Judaisten (Hst) ist trotz des scharf zugespitzten Gegensatzes im ganzen Briefe keine Rede, vgl. auch 4 29. (Crm will τί διώκομαι vor εἰ περιτ. ἔτι κηρ. stellen. Wse streicht wieder den ganzen Vers, Vlt erkennt auf Abhängigkeit von I Kor 1 23). Im bittern Unmuthe fügt dann P 12 die rasch hingeworfenen Worte hinzu: Mögen sich doch die Gegner, wenn ihnen die Beschneidung als ganz unentbehrlich zum Heile dünkt, lieber auch noch verschneiden (entmannen) lassen — vielleicht hilft das noch kräftiger zum Heil! (nicht: möchten sie ausgetilgt werden aus der Mitte des Volkes Crm). Ὄφελον cum indic. fut. nur hier im NT, um einen Wunsch auszudrücken, dessen Erfüllung möglich ist (anders I Kor 4 8 II Kor 11 1). Καί auch noch dazu. Ἀναστατεῖν (spätgriech. Wort) aufwiegeln vgl. Act 17 6 21 38.

III. Paränetischer Apostheil (5 13—6 10). Die christliche Freiheit ist Freiheit im göttlichen Geiste, welcher jeden Missbrauch dieser Freiheit unmöglich macht und die Werke des Fleisches in den Gläubigen ertödtet, während gerade die Gesetzeseiferer es sind, welche diesen Wandel im Geiste vermissen lassen. 5 13—24. Die Freiheit vom Gesetze ist keine Freiheit zur Sünde. [13]*Ihr seid ja zur Freiheit berufen, Brüder; nur* brauchet *die Freiheit nicht zu einem Anlasse für das Fleisch, sondern dienet einander durch die Liebe.* [14]*Denn das ganze Gesetz wird in Einem Worte erfüllt, in dem* Wort: *Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst.* [15]*Wenn ihr aber einander beisset und fresset, so sehet zu, dass ihr nicht von einander verzehret werdet.* [16]*Ich sage aber: im Geiste wandelt und Fleischesbegierde werdet ihr nicht vollbringen.* [17]*Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, den Geist aber wider das Fleisch: diese sind wider einander, damit ihr nicht das thut was ihr wollt.* [18]*Wenn ihr aber vom Geiste getrieben werdet, so seid ihr nicht unter dem Gesetz.* [19]*Offenbar aber sind die Werke des Fleisches, welche sind Unzucht, Unreinigkeit, Ausschweifung,* [20]*Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Zornausbrüche,*

Parteitreiben, Spaltungen, Absonderungen, [21]*Neid, Trinkgelage, Nachtschwelgereien und dergleichen: wovon ich euch vorhersage, wie ich schon vorhergesagt habe, dass die, welche solches thun, das Reich Gottes nicht ererben werden.* [22]*Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Milde, Güte, Treue,* [23]*Sanftmuth, Enthaltsamkeit: wider solche ist das Gesetz nicht.* [24]*Die aber Christo Jesu angehören, die haben das Fleisch gekreuzigt samt seinen Leidenschaften und Lüsten.* **13** Die folgenden Mahnungen haben ihren Anlass nicht in einem Missbrauche der paulinischen Lehre von der Freiheit vom Gesetz, sondern umgekehrt in der Nothwendigkeit, gegnerischer Missdeutung dieser Lehre entgegenzutreten und gerade den judaisirenden Gal begreiflich zu machen, dass sie es bei allem ihrem Gesetzeseifer an der wahren Gesetzeserfüllung, dem Wandel im Geist und in der Bruderliebe, fehlen lassen. Die Rede kehrt von der concreten Anwendung 7—12 wieder zu dem Hauptgedanken 1—6 zurück, schliesst sich aber eng an das unmittelbar Vorhergehende an, indem den ἀναστατοῦντες ὑμᾶς die ὑμεῖς, von denen der Apostel Besseres erwartet, gegenübergestellt werden. Ἐπ' ἐλευθερίᾳ zur Freiheit hin: die Freiheit ist das Ziel eurer Berufung (1). Μόνον schränkt die Behauptung auf ihren richtigen Sinn ein, vgl. 2 10 I Kor 7 39: nur dass ihr eure Freiheit nicht brauchen sollt u. s. w. Zu μή ergänze ἔχητε, was aber fehlen kann, Win 554f. Der Gedanke wird zunächst negativ, dann (ἀλλὰ διὰ τ. ἀ.) positiv gewendet. Ἀφορμὴν τῇ σαρκί zu einem Anlasse für die σάρξ, nämlich den Begierden zu fröhnen, vgl. Rm 7 8 11. Σάρξ im ethischen Sinne, personificirt wie öfters, und gleich nachher 16. Mit ἀλλὰ ... δουλεύετε wird dem falschen Freiheitsgebrauche der wahre gegenübergestellt, der auch ein δουλεύειν kennt, nämlich eine freiwillige Dienstbarkeit durch die Liebe, vgl. Lth's „Freiheit eines Christenmenschen". (Wse will μόνον μὴ ... τῇ σαρκί streichen, Crm hält die Worte ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης ... ἀναλωθῆτε 15 für ein Einschiebsel; Vlt betrachtet den ganzen Abschnitt 5 13—6 11 als jüngere Zuthat). **14** Denn diese dienstwillige Bruderliebe und nicht der knechtische Dienst des Ceremonialgesetzes ist die rechte Gesetzeserfüllung; wo sie fehlt, wie bei den Gesetzeseiferern in Galatien, ist also alle äussere Gesetzesgerechtigkeit ohne Werth. Ὁ πᾶς νόμος das ganze Gesetz; πεπλήρωται (perf., ℵABC) ist erfüllt Rm 13 8, ἐν ἑνὶ λόγῳ in Einem Worte, Gebote; also wenn ihr nur das Eine Gebot der Liebe erfüllt, so bedarf es keiner anderweiten Gesetzeserfüllung. Für alle sittlichen Verhältnisse zu dem Nächsten gilt die Eine Grundforderung, dass die Liebe das Princip unseres Verhaltens sein soll. Die LA ἐν ὑμῖν vor ἐν ἑνί λόγῳ D*FG d e g go Ambrosiast (während Marcion nur ἐν ὑμῖν hat) würde noch bestimmter darauf hinweisen, dass den Gal eine weitere Gesetzesbeobachtung nicht zugemuthet werden dürfe. Das Gebot ist aus Lev 19 18 LXX. Der N ä c h s t e ist zunächst der christl. Bruder. (Nach St, Crm wären die Worte Nachbildung von Rm 13 8f). **15** Das Beissen und Fressen, Bild der gehässigen Parteileidenschaft, ging offenbar gerade von den Gesetzeseiferern aus. Ἀναλωθῆτε aufgezehrt werdet, d. h. dass nicht vor lauter Parteigeist alles christlich-sittliche Leben unter euch zu Grunde gehe. (Crm findet zwischen κατεσθίειν und ἀναλίσκειν keinen Unterschied). **16** führt die Mahnung zur Bruderliebe auf die Mahnung zum Wandel im Geist zurück. Zu der Redensart λέγω δέ vgl. 3 17 4 1. Der Dativ πνεύματι bei περιπατεῖν (wie weiter unten στοιχεῖν 5 25, aber auch ζῆν, πορεύεσθαι) bezeichnet im Unterschiede von der Verbindung mit ἐν wol nicht die Norm, nach welcher (wie περιπατεῖν κατά), son-

dern die Kraft, in welcher der Wandel geschieht (Hfm). Πνεῦμα der objectiv-
göttliche Geist steht als übernatürliches Princip des sittlichen Lebens der σάρξ
als dem natürlich-sinnlichen Ich des Menschen gegenüber: der Artikel fehlt
ebenso wie bei ἐπιθυμία σαρκός, um die Qualität der entgegengesetzten Mächte
hervorzuheben. Gerade dieser Hinweis auf das göttliche πνεῦμα als Princip des
sittlichen Handelns ist zugleich die beste Entkräftung der judaistischen Be-
fürchtung, als ob die von P verkündigte ἐλευθερία zu einem Wandel in Fleisches-
lust führe. Οὐ μὴ τελέσητε steht im futurischen Sinne Win 471 f. — Die
Begründung des Satzes, dass in denen, welche im Geiste wandeln, Fleisches-
begierde nicht zur Vollendung kommt, erfolgt **17** durch den Hinweis auf die
entgegengesetzte Wirksamkeit von Fleisch und Geist, die selbst wieder durch
die entgegengesetzte Wesensbeschaffenheit beider Mächte begründet wird. Denn
als objective Mächte, die über den Menschen herrschen, kommen σάρξ und πνεῦμα
in Betracht. Eine jede von beiden sucht den Menschen in ihre Gewalt zu be-
kommen. Der Ausdruck ἐπιθυμεῖ passt streng genommen nur auf die σάρξ, doch
muss dasselbe Verbum zu τὸ δὲ πνεῦμα ergänzt werden. Κατά bezeichnet die feind-
liche Richtung. Ταῦτα γὰρ (אBDFG it vg cop, statt δέ) ἀλλήλοις ἀντίκειται, denn
diese beiden Mächte sind entgegengesetzten Wesens vgl. I Tim 1 9. Der Gegen-
satz derselben ist aber dem Apostel ein objectiv gottgeordneter, damit man nicht
vollbringen soll, was man wol möchte (Hst): die von der σάρξ Beherrschten sollen
nicht im Stande sein das Gute, die vom πνεῦμα Getriebenen sollen nicht im Stande
sein, das Böse zu vollbringen. Ersteres schreibt Gotte nicht eine unsittliche Ab-
sicht zu (Mr, Sff), sondern ist zu beurtheilen wie 3 22 Rm 11 32. Zum Gedanken
vgl. noch Rm 7 19—24, wo aber nur die eine Seite, das Geknechtetsein des Willens
unter die σάρξ hervorgehoben ist. Von einem Widerstreit zwischen Geist und
Fleisch in den Gläubigen (Sff) ist zunächst nicht die Rede, vielmehr herrscht in
den Nichtwiedergeborenen die σάρξ, in den (wahrhaft) Gläubigen das πνεῦμα. Nun
wird **18** der zweite Fall ins Auge gefasst, das Getriebenwerden vom πνεῦμα
vgl. Rm 8 14. Wenn die Gal (wirklich) vom πνεῦμα getrieben werden, so stehen
sie nicht mehr unter dem Gesetze, sind ebensowenig der Rechtsverbindlichkeit
gegen das Gesetz, als dem Richterspruche desselben unterworfen (beides lässt
sich nicht trennen). Νόμος ist auch hier das mosaische Gesetz (Crm streicht 17
und 18, Wse die Worte 17 τὸ δὲ πνεῦμα . . . ἀντίκειται und 18 ganz). Von **19** an
werden nun τὰ ἔργα τῆς σαρκός und ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος gegenübergestellt. Wo
die σάρξ herrscht, da walten alle Laster; wo das πνεῦμα herrscht, da werden alle
Tugenden geübt. Der Zweck der Gegenüberstellung ist ausgesprochen 23 κατὰ
τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος. Unter den offen am Tage liegenden Werken des
Fleisches werden zuerst die Unzuchtssünden aufgezählt. Μοιχεία vor πορνεία ist mit
א*ABCP vg cop pesch aeth KVV zu streichen. Ἀκαθαρσία Unreinigkeit, beson-
ders unnatürliche Wollust Rm 1 24 II Kor 12 21 Eph 4 19. Ἀσέλγεια Ausschwei-
fung, schamlose Wollust Rm 13 13 II Kor 12 21 Eph 4 19 u. ö. Dieselbe Zusammen-
stellung mit πορνεία II Kor 12 21. Auf die Wollustsünden folgen **20** Ab-
götterei und die verwandte Sünde der φαρμακεία, d. h. nicht Giftmischerei,
sondern Bereitung von Zaubertränken Apk 9 21 18 23 u. ö. Πορνεία und εἰδωλο-
λατρεία gelten den Juden als die Hauptsünden der Heiden. Die weiteren Sünden
sind alle Verletzungen der ἀγάπη, wie sie ebenfalls besonders den Heiden vor-
geworfen werden. Ἔχθραι ist nicht das Allgemeine zu den folgenden besonderen

Sünden, sondern steht unter den einzelnen Sünden dieser Gruppe voran. Ἔρις Zwist und ζῆλος Eifersucht (besser bezeugt als ἔρεις und ζῆλοι), beides ebenso zusammengestellt Rm 13 13 I Kor 3 3 II Kor 12 20; ἐριθεῖαι Rm 2 8 II Kor 12 20 Phl 1 17 2 3, von ἐριθεύω handwerkern, daher eigentlich Lohnarbeit, dann ränkesüchtiges Wesen, besonders von dem Parteitreiben der Demagogen (Fr zu Rm 2 8). Doch scheinen die nt. Schriftsteller und LXX in der That ἐριθεία mit ἐρεθίζειν verbunden zu haben. Διχοστασίαι I Kor 3 3 Rm 16 17. Αἱρέσεις Absonderungen I Kor 11 19. Als αἵρεσις werden die Messiasgläubigen von den Juden in Jerusalem bezeichnet Act 24 5 14. Der Ausdruck in dieser Bedeutung spätgriechisch. Aus den Worten geht hervor, dass durch das Auftreten der Judaisten in den galatischen Gemeinden selbst Spaltungen hervorgerufen worden waren (Crm will ἔχθραι... φθόνοι streichen, um nur heidnische Sünden übrig zu lassen). 21 Φθόνοι Rm 1 29 (φόνοι nach φθόνοι ist mit ℵB 17 33 f* Marcion zu streichen). Κῶμοι commissationes Rm 13 13. Προλέγω im Hinblick auf das künftige Gericht. Προεῖπον bezieht sich auf mündliche Erklärungen (das καί vor προεῖπ. streiche mit ℵBFGf vg pesch). Βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι ebenso I Kor 6 9 10 15 50 (St sieht in den Worten eine Nachbildung von I Kor 6 9f); βασ. θεοῦ ohne Artikel wie meist bei P, als allgemeiner Begriff; anders Rm 14 17 I Kor 4 20. 22 Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος die durch das πνεῦμα hergestellte sittlich-religiöse Gemüthsverfassung (Sff). Ἀγάπη (vgl. 13) die christl. Haupttugend, aus der alle anderen fliessen, steht nachdrucksvoll voran. Χαρά Freude, die durch das πνεῦμα ἅγιον gewirkte Gewissheit der messianischen Seligkeit Rm 14 17 I Th 1 6. Εἰρήνη nicht der Gottesfriede selbst, sondern der aus demselben fliessende Friede der Gemeindegenossen untereinander, auch Rm 14 17 mit χαρά verbunden. Die εἰρήνη steht den ἔχθραι gegenüber. Μακροθυμία II Kor 6 6, Gegensatz θυμοί, χρηστότης Freundlichkeit II Kor 6 6, Gegensatz ἔρις und ζῆλος, ἀγαθωσύνη Gütigkeit, Gegensatz φθόνος (vgl. Rm 15 14); πίστις Treue, Wahrhaftigkeit Rm 3 3 (Crm streicht 22 und 23). 23 πραΰτης (ℵABC, die beglaubigte Form im NT, ebenso wie πραΰς Win 44) Sanftmuth, Milde, gegenüber den ἐριθεῖαι. Ἐγκράτεια Enthaltsamkeit, gegenüber den μέθαι und κῶμοι. Κατὰ τῶν τοιούτων wol nicht neutr.: gegen dergleichen Dinge (Hst, Sff), sondern vermöge einer in solchen paränetischen Abschnitten häufigen Nachlässigkeit des Ausdrucks masc., soviel wie κατὰ τῶν τὰ τοιαῦτα πραττόντων. Hierauf führt schon der Gegensatz zu 22, aber auch das οὐκ ἔστι νόμος, was nicht heissen kann, „gegen sie hat das Gesetz nichts einzuwenden" (!), sondern nur: gegen solche kann das Gesetz keine Anklage erheben (Rck, Hfm). 24 Nun haben aber die, welche Christo Jesu (Ἰησοῦ mit ℵABCNP sah cop) angehören (vermöge des πνεῦμα), ihr Fleisch gekreuzigt; sie stehen also nicht mehr ὑπὸ νόμον. Der Aorist ἐσταύρωσαν steht, um das durch Glauben und Taufe vollzogene Factum anzuzeigen (2 19 6 14 vgl. Rm 6 2—8). Damit ist der judaistische Einwand zurückgewiesen, dass die Freiheit vom Gesetz eine Freiheit zur Sünde sei. Παθήματα Leidenschaften Rm 7 5. Dieselben haben ebenso wie die ἐπιθυμίαι in der σάρξ ihren Sitz.

5 25—6 10. Anwendung auf die besonderen Gemeindeverhältnisse in Galatien. 5 25—6 5. Das Leben im Geiste muss sich bewähren in rechter brüderlicher Gesinnung der Gläubigen unter einander, vor Allem in der Fernhaltung von eitler Ehrbegier, Selbstüberhebung und Parteisucht, in gegenseitiger Nachsicht und Milde. [25] *Wenn wir*

im Geiste leben, lasset uns auch im Geiste wandeln. [26]*Lasst uns nicht nach eitler Ehre geizen, einander nicht herausfordern, einander nicht beneiden.* [1]*Brüder, wenn auch ein Mensch von einer Verfehlung überrascht wird, so bringet ihr die vom Geiste Getriebenen den Betreffenden wieder zurecht in Sanftmuthsgeist: und achte nur auf dich selbst, dass nicht auch du verführt werdest.* [2]*Traget Einer des Andern Last, und so werdet ihr das Gesetz des Christus erfüllen.* [3]*Denn wenn jemand meint, er sei etwas, da er doch nichts ist, so täuscht er sich selbst.* [4]*Sein eigenes Werk aber prüfe ein Jeder, und dann wird er seinen Ruhm für sich selbst allein haben und nicht in Bezug auf Andere.* [5]*Denn ein Jeder wird sein eigenes Bündel zu tragen haben.* Die folgenden Ermahnungen lassen uns einen Blick in die galatischen Gemeindeverhältnisse thun. 25 bildet nicht den Abschluss des Vorhergehenden, sondern stellt den allgemeinen Grundsatz auf, der dann in den besonderen Mahnungen ausgeführt wird. Leben wir (wirklich) im Geiste (dies ist das Objective, in den Gläubigen Eingetretene), dann müssen wir auch (subjectiv) im Geiste einhergehen; στοιχεῖν eigentlich in einer Reihe gehen; στοιχῶμεν ist conjunct. 26 beginnen die speciellen Mahnungen zunächst noch in der 1. Pers. plur. κενόδοξοι (vgl. κενοδοξία Phl 2 3) sind Leute, welche nach eitlem (leerem, inhaltslosem) Ruhme geizen. Das war bei denen der Fall, die sich ihrer vermeintlichen Gesetzesgerechtigkeit rühmten. Προκαλοῦντες herausfordernd zum Streit, sei es durchs Wort, sei es durch die That; φθονοῦντες von denen gesagt, die aus eitler Ruhmgier Andern die verdiente Ehre nicht gönnen. Die Warnung vor κενοδοξία wird sofort angewendet auf einen besonderen Fall (Crm betrachtet 26 ebenso wie 6 1—6 9 10 15 als Interpolation). 1 προληµφθῇ unvermuthet überrascht (nicht von Andern ertappt) wird, ἔν τινι παραπτώµατι in einem Fehltritte begriffen, d. h. ehe er sich selbst es versieht (Mich, ThT 1886, 480 will καταληµφθῇ lesen). Gerade in solchen Fällen scheinen die Judaisten die betreffende Verfehlung für ihren Satz ausgebeutet zu haben, dass die Freiheit vom mosaischen Gesetze zur Sünde führe. Demgegenüber gibt P zu bedenken, dass der Besitz des göttlichen πνεῦµα in denen, welche sich etwa berufen fühlen, über Andere zu richten, sich dadurch bewähren müsse, dass es sich als ein πνεῦµα πραΰτητος (nicht subjectiv als sanftmüthige Gesinnung, sondern objectiv) als ein πνεῦµα, welches zur Sanftmuth und Milde treibt, in ihnen erweise. Ob die angeredeten ὑµεῖς wirklich alle πνευµατικοί (Gegensatz: σαρκικοί) waren, lässt P dahin gestellt: ein jeder Leser mochte dies mit seinem eigenen Gewissen ausmachen. Καταρτίζετε (von ἄρτιος in der rechten Verfassung) vgl. II Kor 13 11. Τὸν τοιοῦτον den Betreffenden I Kor 5 5 11 II Kor 2 6 f 11 13 12 2 f 5 Rm 16 18. Anders Phl 2 29. Σκοπῶν σεαυτόν schneller Uebergang zur 2. Pers. singul., als persönliche Anrede an jeden Einzelnen, der sich etwa zum Richten aufgelegt findet. Das partic. hat erklärende Bedeutung: indem du nämlich (Laurent nimmt die Worte unnöthigerweise als Randglosse). 2 Statt also hochmüthig über Gefallene sich zu erheben, sollen die Gal im Bewusstsein der eigenen Schwachheit Milde üben gegen fremde Verfehlungen. Βάρη Lasten, d. h. Fehler, Schwachheiten, die den Andern bedrücken. Das Tragen der Lasten des Andern zeigt sich aber in dem sanftmüthigen Zurechthelfen des Verirrten. Καὶ οὕτως und so, auf diese Weise, ἀναπληρώσετε (futur. BFG d f g vg pesch cop aeth, nicht ἀναπληρώσατε) werdet ihr, wenn auch nicht die Bestimmungen des mosaischen Ceremonialgesetzes, so doch τὸν νόµον τοῦ Χριστοῦ,

das (im Gebote der Bruderliebe zusammengefasste) Gesetz des Messias erfüllen (das Compositum ἀναπληρ. nur hier in diesem Sinne bei P). Von einem νόμος im Christenthum zu reden, sieht sich P also durch den Gegensatz veranlasst, vgl. Rm 3 27 8 2. Die ausgesprochene Mahnung wird nun 3 durch den Hinweis darauf begründet, dass diejenigen, welche sich ohne Grund besser als Andere und darum zum Richten berechtigt dünken, sich selbst in ihrem Urtheile täuschen (φρεναπατᾷ vgl. φρεναπάτης Tit 1 10). Gemeint sind wieder solche, die während sie das Gesetz Christi unerfüllt lassen, sich ihrer jüd. Gesetzesgerechtigkeit rühmen. Diese dünken sich etwas (nämlich in sittlicher Hinsicht) zu sein, obwol sie doch nichts sind (δοκεῖν εἶναί τι steht also anders als 2 6). Vielmehr soll 4 ein jeder sein eigenes Werk (seine eigene Handlungsweise) prüfen, eine denen gegenüber, die immer auf die Werke drangen, besonders angebrachte Mahnung. Καὶ τότε wenn er in der Selbstprüfung wirklich bewährt erfunden ist, εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει nicht: und wird (oder soll) sein Rühmen für sich behalten und den Andern in Ruhe lassen (Wzs), denn καύχημα ist Ruhm (Rühmen heisst καύχησις), und ἔχειν heisst haben und nicht behalten; sondern: dann wird er in Bezug auf sich allein, ohne sich mit Andern zu vergleichen, eine Ursache zum Rühmen haben, d. h. eben in Betreff der bestimmten guten Handlung im gegebenen Fall, wobei der Gedanke naheliegt, dass er in anderer Hinsicht keine Ursache zum Rühmen in sich findet (Hfm). Nur so schliesst das Folgende richtig an. 5 Denn Jeder wird bei ernstlicher Selbstprüfung finden, dass wenn er auch vielleicht nicht in dem Stücke fehlt, wo der Andere gefehlt hat, doch dafür andere sittliche Schwächen hat, die ihn nöthigen, vielmehr auf sich selbst zu achten, statt sich mit Andern zu vergleichen. Φορτίον Bündel, das Jemand zu tragen hat, übertragen auf die sittliche Bürde, mit der sein persönliches Selbstbewusstsein beschwert ist. Die Worte stehen also richtig verstanden nicht in Widerspruch mit 2 (Crm denkt an eine sprichwörtliche Redensart. Wse streicht 3—5).

6 6—10. Mahnung, mit den Lehrern, welche das Wort verkünden, Gemeinschaft zu halten, auf den Geist zu vertrauen und allezeit sich des Guten zu befleissigen. [6] *Es halte aber Gemeinschaft der unterrichtet wird im Wort mit dem, der ihn unterrichtet, in allem Guten.* [7] *Irret euch nicht: Gott lässt sich nicht spotten. Denn was ein Mensch säet, das wird er auch ernten.* [8] *Denn wer auf sein Fleisch säet, wird von dem Fleische Verwesung ernten; wer aber auf den Geist säet, wird vom Geiste ewiges Leben ernten.* [9] *Das Schöne aber zu thun lasst uns nicht müde werden: denn zur rechten Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht nachlassen.* [10] *Also denn, da wir Zeit haben, lasset uns das Gute wirken an Allen, zumeist aber an den Hausgenossen des Glaubens.* 6 Gewöhnlich findet man hier eine Mahnung, den Lehrern des Evglms den verdienten Unterhalt zu gewähren (so auch Hst, Wzs). Aber dann würde der Vers nach vorwärts und rückwärts abgerissen dastehen; ferner würde, da κοινωνεῖν nicht heissen kann „Jemanden theilnehmen lassen", sondern nur „Gemeinschaft halten", hier geradezu Gütergemeinschaft mit den Lehrern gefordert werden; endlich steht ἀγαθόν weiter unten 10 und überall sonst bei P (Rm 5 7 7 13 8 28 10 15 14 16) ebenso wie ἀγαθά (Rm 3 8 10 15) nur im geistlichen Sinne, von dem sittlich Guten, oder von dem was zum Heile dient. Also die Lernenden sollen mit den Lehrern Gemeinschaft halten (κοινωνεῖν mit dem dativ. personae Phl 4 15)

in Allem, was zum Heile dient, also in Allem, was ihr Heil zu befördern vermag; sie sollen den Worten ihrer Lehrer ein williges Gehör schenken und sich nicht verführen lassen (Lps, JpTh 1876, 188ff; Sff). Τὸν λόγον d. h. das Evglm I Th 1 6 Phl 1 14. Der accus. wie Act 18 25 (Crm streicht den Vers). Mit μὴ πλανᾶσθε 7 weist P auf das Vorhergehende zurück, um die ausgesprochene Mahnung (bzw. Lehre) durch ein neues Moment zu verstärken vgl. I Kor 6 9 15 33. Die Gal sollen nicht meinen, es sei gleichgiltig, ob sie mit den Lehrern, die ihnen das Wort der Wahrheit verkünden, oder mit den Irrlehrern, welche ihnen das jüd. Ceremonialgesetz aufhalsen wollen, Gemeinschaft halten. Θεὸς οὐ μυκτηρίζεται Gott wird nicht verspottet (μυκτηρίζειν eigentlich die Nase rümpfen Job 22 19 Prv 1 30 12 8 I Mak 7 34). Eine Verspottung Gottes würde stattfinden, wenn die Menschen straflos die am Kreuze Christi offenbarte Gnade Gottes für nichts achten, ihr Vertrauen statt auf das göttliche πνεῦμα vielmehr auf die σάρξ setzen dürften. Ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ κτλ. begründet nur das ausgesprochene Urtheil durch den Hinweis auf den dem Verhalten der Menschen nothwendig entsprechenden Erfolg. Das bekannte Bild vom Säen und Ernten auch II Kor 9 6. Worin dieser Erfolg besteht, wird 8 noch näher erläutert. Ὅτι ist denn, wie oft bei P. Unter dem Säen auf das Fleisch versteht man gewöhnlich die Hingabe an fleischliche Lüste, unter dem Säen auf den Geist einen sittlich guten Lebenswandel, unter der φθορά und der ζωὴ αἰώνιος die positive göttliche Vergeltung für unsittliches und sittliches Thun. Aber der Zusammenhang und die gewählten Ausdrücke fordern eine speciellere Beziehung. Unter dem Säen auf das eigene Fleisch ist (vgl. 3 3) das Vertrauen auf eine vermeintlich σαρκί zu gewinnende Gerechtigkeit, das Streben, durch Beschneidung des Fleisches und andere äussere Dinge das Heil zu gewinnen, unter dem Säen auf den (göttlichen) Geist das Vertrauen auf die lebenspendende Macht des den Gläubigen verliehenen πνεῦμα ἅγιον gemeint. Der verschiedenen Aussaat entspricht der verschiedene Samenboden; beiden wieder entspricht die verschiedene Ernte. Vom Fleische kann der Mensch nur ernten, was dem Wesen des Fleisches entspricht, die φθορά, die Vergänglichkeit, Verwesung; vom Geiste dagegen kann er nur ernten, was dem Wesen des πνεῦμα entspricht, die ζωὴ αἰώνιος oder ἀφθαρσία (vgl. I Kor 15 42 50—54). Mit 9 geht P zu einer neuen Mahnung über. Dieselbe ist allgemein sittlicher Art und der Mahnung 6 coordinirt. Angeknüpft wird sie an das Bild vom Säen und Ernten, welches hier allerdings in dem weiteren moralischen Sinne verwerthet ist, den man bereits 7 und 8 zu finden pflegt. Das καλὸν ποιεῖν ist also nicht mit dem σπείρειν εἰς τὸ πνεῦμα identisch, sondern führt ein Weiteres ein. Τὸ καλὸν das Sittlich-Schöne. Ἐνκακῶμεν (diese Form bzw. ἐγκακ. [אABCD*], nicht ἐκκακ., ist die im guten Griechisch und auch im NT bezeugtere) vgl. II Kor 4 1 16. Καιρῷ ἰδίῳ zu der von Gott für das Ernten bestimmten Zeit. Θερίσομεν nämlich ἀγαθόν, Gutes, Heil im Messiasreich. Μὴ ἐκλυόμενοι wenn wir nicht nachlassen, nämlich im ποιεῖν des καλόν (falsch Lth „ohne Aufhören“, nämlich zu ernten. 10 Folgt nun die Schlussfolgerung aus καιρῷ ἰδίῳ θερίσ. κτλ. Der Nachdruck liegt auf den vorangestellten Worten ὡς καιρὸν ἔχομεν (אB* irrig ἔχωμεν), so lange wir Zeit haben (ὡς wol im temporellen Sinne wie Joh 12 35 II Clem 9 [Crm] nicht = καθώς, quemadmodum; auch nicht causal). Τὸ ἀγαθόν in demselben Sinne wie vorher τὸ καλόν, das sittlich Gute, hier wol nicht speciell von der Arbeit an Anderer Heilsleben (ihrer οἰκοδομή), obwol dies wesentlich mit

eingeschlossen ist, sondern allgemein von der Bethätigung brüderlicher Liebe überhaupt (nicht auf die Wohlthätigkeit zu beschränken). Οἰκεῖοι Hausgenossen, τῆς πίστεως genetiv. der Beziehung: also die welche in Hinsicht auf den Glauben unsere Hausgenossen sind (Crm streicht 9 und 10, Wse 10).

6 11—18. Eigenhändiger Schluss. Nochmalige scharfe Entgegensetzung des äusseren, fleischlichen Beweggründen entsprungenen Gesetzesstandpunktes der Gegner und des paulinischen Evangeliums vom Kreuz. [11] *Seht, mit was für grossen Buchstaben ich euch geschrieben habe mit meiner eignen Hand.* [12] *So viele ihrer ein schönes Ansehen haben wollen im Fleisch, diese zwingen euch, euch beschneiden zu lassen, nur damit sie wegen des Kreuzes des Christus keine Verfolgung leiden.* [13] *Denn auch die sich beschneiden lassen, halten das Gesetz nicht. Aber von euch wollen sie, dass ihr beschnitten werdet, damit sie eures Fleisches sich rühmen mögen.* [14] *Mir aber widerfahre es nicht, mich zu rühmen, ausser allein des Kreuzes unsres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist, und ich der Welt.* [15] *Denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern eine neue Schöpfung.* [16] *Und so viele nach dieser Regel wandeln, Friede sei über sie und Erbarmen, und über das Israel Gottes.* [17] *Hinfort bereite mir niemand Beschwerden: denn ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe.* [18] *Die Gnade unsres Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste, Brüder, Amen.* **11** Das Folgende wird als Nachtrag kenntlich gemacht. P pflegte seine Briefe zu dictiren (Rm 16 22); der Hinweis auf die eigenhändigen Schriftzüge (γράμματα) geht nicht (ausnahmsweise) auf den ganzen Brief, wogegen schon die Stellung des Verses entscheidet, sondern auf das Folgende (ἔγραψα im Briefstil vom Standpunkt des Empfängers aus gesagt wie Phm 19). Πηλίκοις kann nur die Grösse der eigenhändigen Buchstaben im Unterschiede von den vorhergehenden Schriftzügen des Schreibers hervorheben, aber nicht um dadurch die grössere Wichtigkeit des Folgenden kenntlich zu machen (Mr, Sff), sondern lediglich um auf die Eigenthümlichkeit seiner Handschrift hinzuweisen. Als Merkmal der Aechtheit des Briefes (vgl. II Th 3 17) ist aber dieser Hinweis sicher nicht gemeint. Nach Crm hätte P den ganzen Brief eigenhändig, 7 und 8 aber mit grösseren Buchstaben geschrieben, und hierauf bezöge sich die Bemerkung 11 (τῇ ἐμῇ χειρί soll Interpolation sein). **12** lenkt zurück auf den Hauptgegenstand des ganzen Briefes. Ὅσοι . . . οὗτοι bezeichnet die judaistischen Gegner. Εὐπροσωπῆσαι ein gutes Ansehen, einen guten äusseren Schein haben (das Wort nur hier); ἐν σαρκί am Fleische, nicht bei den Menschen, auch nicht in der Welt des sinnlichen Scheins (Hst), sondern einfach im Gebiete des leiblichen Lebens und der äusseren sinnenfälligen Erscheinung, sofern die betreffenden Leute nämlich die Beschneidung und andere äussere leibliche Dinge als Bedingung der messianischen Seligkeit hinstellen. Μόνον ἵνα in keiner anderen Absicht als u. s. w. P glaubt von seinem Standpunkte aus den Gesetzeseifer der Gegner nicht anders erklären zu können. Τῷ σταυρῷ . . . διώκωνται nicht: damit sie nicht mit dem Kreuze Christi (d. h. mit ähnlichen Leiden wie Christus, Win), auch nicht: damit sie nicht mit dem qualvollen Gedanken an das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (Hst) verfolgt würden, sondern einfach: damit sie nicht durch das Kreuz (dativ. instrum), d. h. wegen der Predigt von einem gekreuzigten Messias (von den Juden) verfolgt würden, vgl. 5 11. Diese Furcht betrachtet P als den Beweggrund, aus

welchem sie sich vor den Augen der Juden als gewaltige Eiferer um die Beschneidung hervorzuthun suchen. **13** Denn um das Gesetz als solches kann es ihnen ja schon desswegen nicht zu thun sein, da ja diejenigen, welche sich beschneiden lassen (οἱ περιτεμνόμενοι ℵACDKLP Marcion, woraus οἱ περιτετμημένοι BC[FG] erst corrigirt ist), das Gesetz selbst nicht halten. Dieses Urtheil gilt ganz allgemein von Allen, welche die Beschneidung auf sich nehmen, nicht bloss von den Juden (Hfm), aber auch nicht bloss von den Judaisten, welche vorher und nachher Subject zu θέλουσιν sind (Hgf, Hst, Sff, Crm), sondern ebenso auch von denen, welche in Folge der Bemühungen der Letzteren beschnitten werden (aber nicht von diesen allein, Wzs). Die Thatsache, dass Keiner, der sich beschneiden lässt, das Gesetz wirklich hält, steht dem P fest, vgl. 5 3 3 10. Nach διώκωνται und nach φυλάσσουσι sind Kola zu setzen; mit ἀλλὰ θέλουσιν kehrt P von der allgemeinen Kategorie der περιτεμνόμενοι zu den galatischen Gegnern zurück. Ἵνα καυχήσωνται: dies allein, nicht die wirkliche Gesetzeserfüllung durch die von ihnen Beschnittenen, ist ihre Absicht. Rühmen wollen sie sich (καυχᾶσθαι ἔν τινι wie immer den Gegenstand des Rühmens bezeichnend, vgl. Rm 2 17 5 3 I Kor 1 31 II Kor 10 15 11 12 12 5 9 Jak 1 9 Jer 9 23 LXX) eures Fleisches, d. h. eures beschnittenen Fleisches, nicht aus nationaler Eitelkeit (Hst, Sff), sondern um durch die gemachten Proselyten vor den Juden als besondere Gesetzeseiferer zu glänzen (Wse streicht 12 und 13). Diesem eiteln Rühmen stellt P nun **14** den einzigen Gegenstand, dessen er sich selbst rühmen will, gegenüber. Ἐμοὶ μὴ γένοιτο cum. infin. hebraisirend (חָלִילָה לִּי מִן) mir widerfahre es nicht, mir bleibe es ferne vgl. Gen 44 7 17 Jos 22 29 24 16 LXX. Er rühmt sich nur des Kreuzes, sofern er in diesem allein das Heil gefunden hat, welches die Juden durch Gesetzeswerke vergeblich suchten. Δι᾽ οὗ auf σταυροῦ (Hfm, Hst, Sff), nicht auf Ἰησ. Χρ. zu beziehen. Durch den Kreuzestod Christi nämlich ist alles, was einen Gegenstand des Ruhmes in der Welt zu bilden vermöchte, für ihn todt: die Welt ist für ihn, und er für die Welt ans Kreuz geschlagen; allen weltlichen Gedanken, Bestrebungen und Sorgen hat er ein für allemal abgesagt. Bemerkung verdient, dass hier die Beschneidung sammt der ganzen äusseren Gesetzeserfüllung wie vorher in die Sphäre der σάρξ, so jetzt in die Sphäre des κόσμος versetzt wird. Κόσμος ohne Artikel Win 117. **15** Denn alles, was in der Welt von äusseren Dingen, sei es förderlich, sei es hinderlich für das Heil erachtet wird, sowol die Beschneidung als das Nichtbeschnittensein, gilt nichts, kommt für den Gläubigen gar nicht mehr in Betracht. Nur Eins gilt: καινὴ κτίσις, eine neue Schöpfung (vgl. II Kor 5 17), die schöpferische Einpflanzung eines neuen Ich, das in Christo, und in dem Christus lebt vgl. 2 20 3 27 f (Crm und Wse streichen 15, letzterer auch 16). **16** Segenswunsch über Alle die nach dieser Richtschnur (τῷ κανόνι τούτῳ) wandeln werden (στοιχήσουσιν ℵBC²KLP f vg). Dieselbe Redensart Phl 3 16. Unter der Richtschnur ist die soeben ausgesprochene Wahrheit gemeint. Ὅσοι ... εἰρήνη (sc. εἴη) ἐπ᾽ αὐτούς ist anakoluthisch; εἰρήνη der Gottesfriede (s. zu 1 3) den P auf sie herabwünscht; ἔλεος göttliches Erbarmen, auch I Tim 1 2 II Tim 1 2 II Joh 3 Jud 2 mit εἰρήνη zusammengestellt. Καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ nicht erklärend, sondern zur besonderen Hervorhebung hinzugefügt. Gemeint sind nicht die Judenchristen, im Unterschied von den Heidenchristen (Rck, Hfm), noch weniger das leibliche Israel überhaupt (Zimmer, Crm), sondern τὸ Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα (vgl. Rm 9 6 I Kor 10 18). Die Gesammtheit des wahren Gottesvolks

d. h. die Messiasgemeinde wird also noch neben den einzelnen Gläubigen genannt (nach VLT wäre der Ausdruck nach Rm 9 6 gebildet). 17 τοῦ λοιποῦ adverb., nur hier im NT wie sonst τὸ λοιπόν, hinfort (SFF). Κόπους Mühen und Beschwerden, die P auf sich nehmen musste, um seine apostolische Würde und die göttliche Wahrheit seines Evglms zu vertheidigen. Τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (ABC* 17 f vg ohne weiteren Zusatz) die Malzeichen, die ihn als Diener Jesu kenntlich machen. Dergleichen Malzeichen wurden den Sclaven aufgebrannt, um sie dadurch als Eigenthum ihres Herrn zu bezeichnen. Unter den Malzeichen Jesu, die P an seinem Leibe trug, sind die Wundmale und Narben zu verstehen, die er in den Verfolgungen um Jesu willen davongetragen hatte, vgl. 5 11 II Kor 4 10 11 23—25 (nach VLT wären hier die beiden letztgenannten Stellen benützt). Mit ἐγὼ γάρ gibt P den Grund an, warum man ihm fortan keine Beschwerden mehr bereiten soll: nicht etwa weil er ruhebedürftig ist und Noth genug mit seinem eigenen Körperleid hat (dies wäre ganz gegen des Apostels Sinn), sondern weil er, der mit dem Malzeichen Jesu gezeichnete Diener seines Herrn, nicht erst nöthig haben sollte, sich mit der Bekämpfung seiner judaistischen Gegner und ihres Anhangs zu quälen. 18 Schlussgruss. Ἡ χάρις s. zu 1 6. Zu ergänzen ist εἴη. Μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν steht ohne besondere Absichtlichkeit für μεθ᾿ ὑμῶν wie Phm 25. Gemeint ist aber auch hier nicht schlechthin das subjectivmenschliche πνεῦμα (καρδία, νοῦς), sondern das durch Gottes Geist erneuerte menschliche Ich. Ἀδελφοί: mit dieser herzlichen Anrede (vgl. 4 12 5 11 6 1) schliesst der so herb begonnene Brief.

Der Brief an die Römer.

Einleitung.

I. Die Leser. 1. Ueber die Gründung der römischen Gemeinde ist mit Sicherheit nur soviel zu sagen, dass sie zur Zeit, als Paulus seinen Brief an sie richtete, bereits einige Zeit bestand, und dass sie keine paulinische Stiftung ist. Gleichwol hält es Paulus für seine Pflicht, auch den Römern das Evangelium zu verkündigen und ihnen eine „geistliche Gabe“ zu bringen (1 8—16 15 14—16). Dagegen gibt uns der Brief selbst ein schwieriges Problem auf durch die aus ihm selbst im entgegengesetzten Sinne beantwortete Frage, ob die Leser Heidenchristen oder Judenchristen waren. Ersteres ist die traditionelle, letzteres die nach dem Vorgange von Koppe (NT perpetua annotatione illustratum [3]IV 1824, 13), durch die Forschungen Baur's (ThZ 1836, 114ff; Paulus [1]332ff; [2]I, 343ff; ThJ 1857, 60ff) begründete und eine Zeit lang fast allgemein anerkannte Annahme, bis durch Wzs (JdTh 1876, 248ff; apZt [1]415) zuerst die ältere Auffassung wieder aufgenommen, und seitdem nicht bloss von den Apologeten, sondern auch von der Mehrzahl der Kritiker vertreten worden ist, doch mit der Modification, dass einer heidenchristlichen Mehrheit eine judenchristliche Minderheit gegenüberstehen sollte. Lediglich auf das quantitative Ueberwiegen des einen oder anderen Theiles der Gemeinde gestellt, ist die Frage ziemlich gleichgiltig. Ihre Wichtigkeit erhellt aber sofort, wenn man nicht bloss nach der jüdischen oder heidnischen Geburt, sondern vor Allem nach dem religiösen Bildungsgange und der Richtung der Leser fragt. Hier waren verschiedene vermittelnde Meinungen möglich, welche die Leser entweder als Heidenchristen, aber als jüdisch gebildete und gerichtete (oder noch bestimmter als Proselyten des Thores) betrachteten (so Beyschlag, StK 1867, 627ff; H. Schultz, JdTh 1876, 105), oder ihnen einen in den Gegensätzen der Zeit neutralen Standpunkt zuschrieben. Da die Frage mit dem ganzen geschichtlichen Verständnisse des Briefes, vor Allem mit dem Urtheile über dessen Veranlassung und Zweck auf's Engste zusammenhängt, so hat ihre Lösung ein mehr als historisches Interesse. 2. a) In der Adresse (1 5f) rechnet Paulus die Römer einfach zu den ἔθνη, d. h. zu den Heiden, und bringt diese Anrede in Verbindung mit seinem Berufe als Heidenapostel (ἐλάβομεν . . . ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰ. Χρ.). Die Auskunft, ἔθνη hier mit „Völker“ zu übersetzen, unter denen die Juden eingerechnet sind, ist ebenso gegen den paulinischen Sprachgebrauch, wie der Versuch, ἐν οἷς ἐστε in geographischem Sinne (von Juden inmitten der Heidenwelt) zu nehmen, gegen den Zusammenhang wie gegen den Wortlaut

verstösst (s. zu 1 5f). b) Wo Paulus den Römern von seiner Absicht redet, auch ihnen das Evangelium zu predigen (1 13—15), begründet er dieselbe mit seinem Wunsche, auch unter ihnen wie unter den übrigen Heiden (καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν) eine Frucht zu gewinnen, da er sowol den Hellenen als den Barbaren verpflichtet sei (Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις . . . ὀφειλέτης εἰμί). In ganz ähnlicher Weise begründet er c) die an die Römer gerichtete Mahnung zur Eintracht (15 15f) damit, dass er vermöge der ihm verliehenen Gnade ein Opferpriester Jesu Christi für die Heiden sei, der das Evangelium Gottes priesterlich verwalte, um die Heiden Gott als eine wohlgefällige Opfergabe darzubringen (εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος). d) Da wo Paulus ausführt, dass die Verwerfung der Juden nur eine zeitweilige sei, richtet er eine ausdrückliche Mahnung an die Heidenchristen (ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν), sich nicht über die Juden zu erheben (11 13—32), ja diese Mahnung scheint (11 25—32) an die ganze Gemeinde sich zu richten, während Paulus von seinen Volksgenossen in der dritten Person redet 9 1—5 11 23 28 31. Auf Grund dieses Thatbestandes hat man e) nicht bloss angenommen, dass die 11 13—32 angeredeten Heidenchristen die grosse Majorität der Gemeinde gebildet haben, sondern hat auch noch andere Stellen des Briefes zum Beweise für den heidenchristlichen Charakter der Gemeinde geltend machen wollen: so 6 17f ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, womit die Leser als ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν vgl. Gal 2 15 bezeichnet würden; 12—14, wo vor den Hauptsünden des Heidenthums gewarnt werden solle; endlich die Mahnung an die Starken im Glauben 14, welche sich auf Heidenchristen beziehen müsse, da unter den Schwachen daselbst jedenfalls ehemalige Juden gemeint seien. Auch die Worte 6 17 (εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς) hat man auf das paulinische Heidenchristenthum beziehen wollen, in welchem die Leser unterrichtet worden seien. Aber diese letzteren Beweise sind in Abzug zu bringen. Dass die Leser vor ihrer Bekehrung Knechte der Sünde gewesen seien, bezieht sich nach den anderweiten Ausführungen des Apostels (vgl. 2 1—29 3 5—7 9—20 5 20f 11 32) ebenso sehr auf ehemalige Juden. Die Mahnungen 12—14 haben keineswegs bloss heidnische Laster im Auge, im Gegentheil richtet sich die Mahnung zur Eintracht und die Warnung vor Selbstüberhebung (12 4—10 16) an beide Theile der Gemeinde in gleicher Weise; die Einschärfung des Gehorsams gegen die Obrigkeit (13 1—7) ist gerade nur ehemaligen Juden gegenüber verständlich; die Schwachen im Glauben 14 sind keineswegs mit den Judenchristen überhaupt identisch, sondern bilden eine asketischen Grundsätzen huldigende Minorität, welche die Strenge jüdischer Gesetzesbeobachtung durch die Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss noch weit überbot; mithin ist auch unerweislich, dass die „Starken“ eine heidenchristliche Majorität darstellen. Der τύπος διδαχῆς (6 17) ferner ist keineswegs das paulinische Heidenchristenthum speciell, sondern nach dem ganzen Zusammenhang das Evangelium von Christo überhaupt. Dass endlich 11 25—32 die ganze Gemeinde und nicht bloss der heidenchristliche Theil angeredet sei, ist nicht erweislich, die Volksgenossen aber, von denen Paulus an den angeführten Stellen in der dritten Person redet, sind die ungläubigen Juden. Sonach bleibt als Thatsache nur dieses Doppelte bestehen 1) dass Paulus seine Verpflichtung den Römern zu predigen mit seinem Heidenapostolate rechtfertigt, folglich die Römer im Allgemeinen unter die ἔθνη

rechnet; 2) dass ein jedenfalls nicht unbedeutender Bruchtheil der römischen Gemeinde aus Heidenchristen bestand, daneben aber auch eine grössere oder geringere Anzahl Judenchristen vorhanden waren. 3. Dagegen führt a) der Totaleindruck des Briefes darauf, dass die ganze Beweisführung des Apostels von Anfang bis zu Ende für Judenchristen berechnet ist. Für sie ist die Beweisführung bestimmt, dass das Gesetz, die Beschneidung, die den Vätern gegebenen Verheissungen keinen Vorzug der Juden im Messiasreiche begründen können. Um den jüdischen Stolz zu dämpfen, wird gezeigt, wie zwischen Juden und Heiden kein Unterschied sei, wie vielmehr die Einen ebenso wie die Anderen unter der Herrschaft der Sünde stehen, daher auch die Gnade keinen Unterschied mache zwischen Juden und Heiden. Auch die in ähnlicher Weise schon Gal 3 6—9 betonte Vorbildlichkeit der Glaubensgerechtigkeit Abraham's gewinnt in dem Zusammenhang, in welchem sie h i e r steht, besonders durch die Zurückweisung der Behauptung seiner angeblichen Gesetzesgerechtigkeit, und weil jede Beziehung auf judaistische in die römische Gemeinde eingedrungene Agitatoren fehlt, ihr Verständniss nur durch die Rücksicht auf judenchristliche Leser. Dasselbe gilt von dem Nachweise, dass die objective Uebertragung der Gerechtigkeit und des Lebens von Christus auf die Gläubigen durchaus der für die Leser feststehenden objectiven Uebertragung der Sünde und des Todes von Adam auf seine Nachkommen entspreche, und von dem Hinweise auf die vergleichungsweise untergeordnete, nur eine Zwischenperiode ausfüllende Stellung, welche dem mosaischen Gesetze in der religiösen Geschichte der Menschheit angewiesen sei. Auch diese Ausführungen, an und für sich auch einer von judaistischer Agitation bedrohten Heidengemeinde gegenüber begreiflich, gewinnen in dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, und durch die Art ihrer Einführung eine deutliche Beziehung auf ein judenchristliches Bewusstsein. Judenchristlichen Einwendungen soll weiter die Darlegung begegnen, dass die Aufhebung der Gesetzesreligion darum doch keineswegs zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit führe, dass vielmehr gerade den auf Christi Tod Getauften auch der Geist des Auferstandenen verliehen werde, welcher ihnen Kraft gebe, die unter der Gesetzesherrschaft unerfüllbaren sittlichen Anforderungen des Gesetzes jetzt erst wirklich zu erfüllen. Und ebenso sind es endlich judenchristliche Bedenken, welche der Apostel beschwichtigen will, wenn er zeigt, dass Israel kein Recht habe, sich über den unbeschränkten Eintritt der Heiden in die Messiasgemeinde zu beklagen, ja dass vielmehr umgekehrt die Heidenmission in Gottes Händen das Mittel sei, um auch die Juden zum Glauben zu führen. In diesem Zusammenhang gewinnt auch das, was speciell den Heidenchristen zur Erwägung gegeben wird, seine bestimmte Beziehung auf den Zweck der Beruhigung judenchristlicher Leser. Wir haben in diesen Ausführungen nicht sowol eine Darlegung der paulinischen Theologie überhaupt, als vielmehr ihres Gegensatzes gegen die im mosaischen Gesetzeswesen befangene Auffassung des Christenthums. Diesem Totaleindruck entspricht b) vollständig die dialektische Form, in welcher der Apostel judaistische Einwendungen gegen sein Evangelium einführt und widerlegt; vgl. 3 1 τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; und die folgende Erörterung 3—8, welche geradezu in Rede und Gegenrede verläuft, bes. 3 μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; 5 τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεός; und die Begründung dieser Frage 7. Ferner 3 31 νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ

τῆς πίστεως; 4 1 τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν; 6 1 τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; 6 15 τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλ' ὑπὸ χάριν; 7 7 τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; 7 13 τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; 9 14 τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; 9 19 ἐρεῖς οὖν μοι· τί οὖν ἔτι μέμφεται; 9 30 τί οὖν ἐροῦμεν; 11 1 λέγω οὖν· μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; 11 11 λέγω οὖν· μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι; Diese meist mit μὴ γένοιτο zurückgewiesenen Einreden haben ihre einzige Parallele in der Stelle Gal 2 17, wo Paulus mit Petrus disputirt. Sie lediglich als rhetorische Figur zu nehmen, verbieten c) die Stellen, an welchen Paulus sich mit den Lesern in der ersten Person plur. zusammenfasst, nicht bloss aus seinem eigenen jüdisch-nationalen Bewusstsein heraus (wie Gal 3 13 23 24 25) in der ersten Pers. plur. redet: 3 9 τί οὖν; προεχόμεθα; haben wir Juden etwas vorzuschützen? 4 1 Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα (was an sich ähnlich wie I Kor 10 1 aus des Apostels eigenem persönlichen Bewusstsein heraus auch zu den Heiden gesagt sein könnte, hier aber eine judenchristliche Einwendung einführt); hiernach ist 4 12 zu beurtheilen (aber anders 4 16—18); 7 5 ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, 7 6 νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου (wo schon der Vergleich mit 7 4 καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ zeigt, dass Paulus hier nicht bloss aus seinem eigenen, sondern zugleich aus dem Bewusstsein judenchristlicher Leser herausredet); 9 10 Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν (wo Paulus ebenfalls die jüdische und judenchristliche Auffassung des göttlichen Erwählungsrathschlusses bekämpft). d) Hierzu kommen Stellen, in welchen die Leser ausdrücklich als solche bezeichnet werden, die früher dem Gesetze unterthan waren. Dahin gehört die ganze Erörterung 7 1—5, durch welche auch das richtige Verständniss der Worte 1 γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ gesichert wird, welche die Befreiung der gläubigen Juden vom mosaischen Gesetz durch ein Beispiel aus dem mosaischen (nicht etwa dem römischen!) Eherechte beleuchten, vgl. auch noch 6, wo der frühere Zustand als παλαιότης γράμματος bezeichnet wird. Ferner die Ausführung 7 7—25, welche die Erfahrungen nicht des Menschen überhaupt, sondern des Menschen unter dem Gesetze schildert. e) Ferner die offenbar zur Beschwichtigung des judenchristlichen Bewusstseins bestimmten Versicherungen seines herzlichen Mitgefühls mit seinem Volke 9 1—5 10 1 vgl. 11 1 und 2, wobei die von diesem Volke gewählte dritte Person (so auch 9 6f) deutlich auf die nichtgläubigen Juden sich bezieht (wie umgekehrt auch die Apostrophe 2 17 εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ ebenfalls zunächst den nichtgläubigen Juden im Auge hat). f) Die Mahnungen 13 1—7, die nur an ehemalige Juden, nicht an ehemalige Heiden gerichtet sein können, weil nur ersteren gegenüber die Einschärfung des Gehorsams gegen die römische Obrigkeit nothwendig war. Mindere Beweiskraft hat dagegen g) was aus der Form des Briefes zum Beweise für judenchristliche Leser beigebracht wird. Wenigstens dürfen die Argumente aus dem Gesetze und die durchaus in den Denkformen des jüdischen Geistes sich bewegenden Deductionen des Apostels hierfür nicht angeführt werden, da dieselben sich ganz ähnlich auch im Galaterbriefe finden. Wichtiger dagegen ist die Beobachtung, dass Paulus dort, wo er ex concessis argumentirt, sich an das jüdisch-christliche Bewusstsein wendet (vgl. 2 2f 3 2—8 19 29f 4 1—3 6 16—20 u. ö.), und dass er wiederholt sich gegen persönliche Vorwürfe verwahrt, die ihm von judenchristlicher Seite gemacht worden sind (3 8 vgl.

6 1). 4. Die Lösung des Problems kann nicht in der Annahme gefunden werden, dass die römische Heidengemeinde ähnlich wie die Gemeinden Galatiens und Korinths durch eine von aussen her eingedrungene judaistische Agitation bedroht gewesen sei (Wzs). Denn abgesehen davon, dass diese Annahme nur einen kleinen Theil der unter 2 aufgeführten Erscheinungen wirklich erklärt, so findet dieselbe im Briefe selbst durchaus keinen positiven Halt. Während Paulus in den Briefen an die Galater und Korinther die Agitatoren nicht nur ausdrücklich erwähnt, sondern auch mit bestimmter Unterscheidung zwischen ihnen und den verführten Gemeinden bekämpft, ist im Römerbriefe weder das Eine noch das Andere der Fall. Die Stellen 3 8 6 1 15 beweisen hierfür nichts: denn jene τινές sind vielleicht gar nicht in Rom zu suchen, und gesetzt auch, römische Gegner des Paulus hätten dort die anderwärts gegen ihn erhobenen Vorwürfe wiederholt, so folgt doch daraus noch nicht, dass sie in der römischen Gemeinde Fremdlinge waren. Diese Gemeinde war jedenfalls keine paulinisch gerichtete, was man ganz vergeblich aus 6 17 hat folgern wollen. Hat die eingehende Darlegung des paulinischen Evangeliums im Römerbriefe überhaupt einen verständigen Zweck, so müssen die inneren Verhältnisse der römischen Gemeinde sie erfordert haben. Derselbe Grund spricht gegen die Annahme, der Brief bezwecke, die heidenchristliche Majorität zur Duldsamkeit gegen eine judenchristliche Minderheit zu ermahnen (Pfl). Ganz abgesehen davon, dass hierfür auch durch die speciellen Ermahnungen 11 13—24 14 10—23 kein Beweis zu erbringen ist, so würde damit der ganze Brief zum Räthsel werden. Am wenigsten wird man von einer gegen die Gegensätze des Judenchristenthums und Heidenchristenthums „neutralen" Gemeinde, um welche beide Theile sich bemüht hätten, reden dürfen. Denn eine solche Neutralität ist ein Unding. Man mag eine Mannichfaltigkeit von judenchristlichen ebenso wie von heidenchristlichen Richtungen unterscheiden; zwischen jüdischer und heidnischer Abkunft gibt es ebensowenig ein Drittes, wie zwischen principieller Gesetzesfreiheit und principieller Gebundenheit an das mosaische Gesetz. Wohl aber fehlt es im NT nicht an Spuren einer von Paulus unabhängigen Heidenmission, welche bei aller Anerkennung des christlichen Universalismus und der Freiheit der Heidenchristen von der Beschneidung doch den Vorzug Israels in der Messiasgemeinde und seine Gesetzespflicht unangetastet liess. Auch trat das Judenchristenthum nicht überall mit der gleichen Schroffheit dem paulinischen Evangelium gegenüber, wie in Galatien. Wie es in Jerusalem selbst eine mildere und eine strengere Richtung gab, so wird vielfach in der Diaspora die freie Haltung der jüdischen Hellenisten gegenüber dem Ceremonialgesetz auch von den Judenchristen beobachtet worden sein. Mit einem solchen milden Judenchristenthum konnte auch Paulus eine Verständigung versuchen. 5. Auf eine Verständigung aber hat es der Römerbrief abgesehen, wie der im Vergleiche mit dem Galaterbrief ungleich mildere Ton gegenüber dem Judenchristenthume beweist. Der ganze Brief ist weit mehr apologetisch als polemisch; er begnügt sich Missverständnisse und Missdeutungen des paulinischen Evangeliums zu zerstreuen, falsche Consequenzen zu entkräften, persönliche Anklagen zurückzuweisen. Dabei verdient Beachtung, dass Paulus doch nirgends seine apostolische Würde vertheidigt, nirgends wider die Forderung der Beschneidung und der vollen Gesetzesbeobachtung der Heidenchristen zu streiten hat. Die Frage

nach der Gesetzesgerechtigkeit wird nach ihrer ethischen, nicht wie im Galaterbrief nach ihrer ceremoniellen Seite erörtert. Will man also nicht auf jede Hoffnung einer Lösung des Problemes verzichten (Htzm), so wird man annehmen müssen, dass Paulus die Verhältnisse der römischen Gemeinde gekannt und darauf sein Schreiben berechnet hat. Mag die Gemeinde in ihrer Mehrheit aus ehemaligen Heiden oder aus ehemaligen Juden bestanden haben, jedenfalls stand sie unter dem geistigen Einflusse eines immerhin milden und gegenüber dem starren Ceremonialwesen freier gerichteten Judenchristenthums, mit welchem Paulus eine Verständigung ebenso für nöthig als für möglich hält. Nicht ohne Vorbedacht bezeichnet er gleich im Eingange das Volk der Römer als Heidenvolk, und wendet sich an die römischen Christen in seiner Eigenschaft als Heidenapostel, obwol er recht wohl weiss, dass die Gemeinde aus Heiden und Juden gemischt ist. Er sagt es allen Christen zu Rom (1 7 πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ), dass sie zu den ἔθνη gehören, denen seine apostolische Sendung gilt, obwol man daraus unmöglich folgern kann, dass es dort keine Judenchristen gegeben habe. Die Hauptstadt des Weltreichs ist heidnisches Gebiet, das Recht und die Pflicht des Heidenapostels, den dortigen Christen zu predigen, unbestreitbar. Mag der ursprüngliche Stamm der Gemeinde aus ehemaligen Juden bestanden haben, mag die ursprüngliche Form des in Rom den Heiden gepredigten Evangeliums nicht der paulinischen, sondern der urapostolischen Lehrweise entsprochen haben: in der Heidenstadt und im Heidenland beruht die Zukunft der Gemeinde auf ihrer immer weiteren Verbreitung im Heidenvolk, und so ist es des Apostels Anliegen, dem Heidenevangelium, wie er es predigt, die Gegenwart der Gemeinde zu gewinnen. Die Anrede des Paulus versteht sich vollkommen nur dann, wenn schon damals die Zahl der römischen Heidenchristen eine sehr beträchtliche, ja die überwiegende war; aber sie will zugleich eine völlige Beschlagnahme dieser Gemeinde für die judenchristliche Form des Evangeliums als unvereinbar mit ihrer Gegenwart und Zukunft erweisen. Daher der Schwerpunkt der Darlegung in die Auseinandersetzung mit einem zur Zeit noch tonangebenden Judenchristenthum fällt, wobei die Rede zeitweilig den heidenchristlichen Theil der Gemeinde ganz aus dem Auge zu verlieren scheint, jetzt wieder gerade dort, wo es die Beschwichtigung judenchristlicher Bedenken gilt, direct an denselben sich wendet. Hiernach ist sofort

II. Zweck und Veranlassung des Briefes erklärt. Der Apostel steht auf dem Punkte, seinen längstgehegten Vorsatz auszuführen und die römische Gemeinde zu besuchen (1 9—13 15 24—32). Nur in der Hauptstadt des römischen Weltreichs kann er dem Werke seines Lebens, seiner gesetzesfreien Heidenpredigt, die Krone aufsetzen. Er beabsichtigt den römischen Lesern, obwol sie schon dem Messiasglauben gewonnen sind, ein χάρισμα πνευματικόν zu bringen (1 11), d. h. eben das Verständniss seines Heidenevangeliums. Der Brief soll seiner Ankunft die Wege bereiten, soll ihm eine freundliche Aufnahme sichern, indem er die judenchristlichen Bedenken gegen sein Evangelium zerstreut und zugleich die bisher unter judenchristlichem Einflusse herangewachsene Heidengemeinde diesem seinem Evangelium gewinnt. Hiermit ist die wesentlich apologetische Haltung des Briefes, ebenso der milde, versöhnliche Ton desselben erklärt. Zu dieser versöhnlichen Haltung wirken auch, abgesehen von den besonderen Verhältnissen der römischen Gemeinde, in welcher er nur Freunde

und Anhänger zu gewinnen, keine leidenschaftlichen Gegner zu bekämpfen hat, die eigenen Lebenserfahrungen des Apostels und die Zeitumstände mit. Er sehnt sich nach den erbitterten Kämpfen der letzten Jahre nach Frieden, und eben jetzt ist er im Begriff, bevor er nach Rom kommt, den jüdischen Christen in Jerusalem den thatsächlichen Beweis seiner Anhänglichkeit an sein Volk und seiner trotz allen Anfeindungen unveränderlichen brüderlichen Gesinnung in Gestalt der grossen in seinen Heidengemeinden gesammelten Liebesgabe zu überbringen (15 25—29). Er ist nicht ohne Sorge darüber, welche Aufnahme seine Gabe bei den Judenchristen Jerusalems finden wird, und welches Schicksal ihm von Seiten der fanatischen ungläubigen Juden bevorsteht (15 30—32). So findet er doppelte Ursache, seiner versöhnlichen Stimmung Ausdruck zu geben, und nicht bloss die Fürbitte der Römer zu erbitten, sondern zugleich ihnen das Verständniss für das Werk seines Lebens zu eröffnen. Die Mahnung zur Eintracht, nicht bloss der Starken und Schwachen im Glauben (14 1—23), sondern auch der Heidenchristen und Judenchristen überhaupt (12 3 16 15 5—13), schliesst sich an diesen Zweck ganz von selbst, schon als Ausfluss der eigenen damaligen Stimmung des Apostels an, ganz abgesehen von etwaigen Zwistigkeiten beider Theile, von denen auch die römische Gemeinde schon berührt worden zu sein scheint. Immerhin bleibt es dabei, dass die römischen Heidenchristen noch nicht für einen Judaismus, wie er in Galatien und Korinth sich durchzusetzen versuchte, gewonnen waren, die römischen Judenchristen aber vermöge ihrer freieren hellenistischen Lebenssitte dem paulinischen Evangelium nicht schlechthin feindselig gegenüberstanden. Auf diese Sachlage gründet der Apostel die Hoffnung, die Römer für sein Evangelium zu gewinnen, noch bevor er persönlich den Boden der Welthauptstadt betritt. Die ausführliche und planmässige Darlegung der paulinischen Predigt hat seit der Reformationszeit vielfach den Eindruck gemacht, als sei der Römerbrief nur nach seiner äusseren Einkleidung ein Brief, in Wirklichkeit aber eine für die Christenheit aller Zeiten bestimmte dogmatische Abhandlung. Nach dem Vorgange von Th. Schott und Hofmann findet Weiss die Veranlassung des Briefes „nicht sowol in Bedürfnissen der römischen Gemeinde, als vielmehr in einem Bedürfnisse des Paulus selbst". Aber mit dieser Zweckbestimmung fiele der Brief nicht nur aus dem Rahmen der paulinischen Sendschreiben völlig heraus, sondern auch seine Adresse speciell an die Römer liesse sich nur als ein äusserer Zufall erklären.

III. Zeit und Ort der Abfassung unseres Briefes sind durch die geplante Reise nach Jerusalem (15 25—32) und durch die vom Apostel bestellten Grüsse (16 21—23) bestimmt. Der Apostel wohnte damals bei Gajus (I Kor 1 14) in Korinth und bereitete die Ueberbringung der Collecte vor; Timotheus und Sosipatros, welche nachher als seine Reisegefährten erscheinen (Act 20 4), befinden sich schon bei ihm. Die Reise selbst wurde im Frühjahr, nach der wahrscheinlichsten Zeitrechnung des Jahres 59, von Makedonien aus angetreten (Act 20 3—6 16). Darnach ist der Brief im Winter 58—59 von Korinth aus geschrieben.

IV. Die Gründungsgeschichte der römischen Gemeinde kann nach dem Gewonnenen etwas genauer als oben I geschehen bestimmt werden. Die Gemeinde ist auch indirect keine paulinische Stiftung, etwa hervorgegangen aus der Missionsarbeit eines Schülers des Paulus (Kneucker hat den Titus genannt). Ebensowenig ist sie von einem der Urapostel persönlich gestiftet. Wenn die

spätere Sage den Petrus zum Stifter und ersten Bischof dieser Gemeinde macht, so wird dies schon durch das Schweigen des Römerbriefs über Petrus widerlegt. Derselbe kann vor der Abfassung des Briefes unmöglich in Rom gewesen sein, ja er hat die Welthauptstadt überhaupt niemals gesehen (vgl. Lps, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, 1887). Wahrscheinlich haben römische Hellenisten, die mit der Messiasgemeinde in Jerusalem in Berührung kamen, oder reisende Volksgenossen, welche Rom besuchten, und die Botschaft von dem erschienenen Messias in den römischen Synagogen verkündigten, die ersten Samenkörner des Evangeliums in der Welthauptstadt ausgestreut. Die römische Judenschaft, die ein eigenes Stadtviertel jenseits des Tiber bewohnte, war sehr zahlreich: wie es scheint, war ihr Verkehr mit Jerusalem so lebhaft, dass sie dort eine eigene Synagoge, die „Synagoge der Libertiner“ besassen (Act 6 9). Die bekannte Notiz Sueton's (Claudius 25), Kaiser Claudius habe die Juden „impulsore Chresto assidue tumultuantes“ aus Rom vertrieben, weist nach wahrscheinlichster Deutung auf die gewaltige Aufregung hin, welche die Botschaft von Christus unter den römischen Juden hervorgebracht hat: denn die Annahme eines beliebigen Unruhestifters Namens Chrestus hat wenig für sich, die Verwechselung der Namen Chrestus und Christus ist eine so häufige, dass sie den Christen späterhin selbst zu einem naheliegenden Wortspiele Veranlassung gab. Da die Judenaustreibung unter Claudius wenig Erfolg hatte, so schwebt die auf sie gegründete Annahme einer völligen Zersprengung der jüdisch-christlichen Gemeinde und einer späteren Neugründung unter den Heiden völlig in der Luft. Die ersten Heidenchristen werden aus den Proselyten (des Thores) gesammelt worden sein, deren es in Rom eine grosse Zahl gab (Bschl, Wzs); an sie schlossen dann die weiteren Heidenbekehrungen sich an. Damit ergab sich von selbst eine Lockerung des Verhältnisses zur jüdischen Synagoge, aber auch die Möglichkeit einer Erhaltung der Gemeinde auch nach der ohnehin nur vorübergehenden Austreibung der Juden. Ob und inwieweit letztere übrigens auch auf die Proselyten sich erstreckt habe, wissen wir nicht. Es steht zu vermuthen, dass die zahlreicher werdende Gemeinde bald ähnlich wie anderwärts eigene Versammlungsorte in Privathäusern bedurfte; doch lässt sich hierüber, wenn 16 1—20 nicht nach Rom, sondern nach Ephesos gerichtet ist, nichts Genaueres feststellen. Zur Zeit, als Paulus den Römerbrief schrieb, werden die Heidenchristen an Zahl die Judenchristen übertroffen haben, ohne dass darum der die Gemeinde beseelende Geist eine wesentliche Aenderung erfuhr. Die thatsächliche Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Ceremonialgesetz mochte von den römischen Judenchristen bei ihrer freieren hellenistischen Lebensführung anstandslos hingenommen werden; ein Ueberwiegen des judenchristlichen Einflusses ist hierdurch ebensowenig ausgeschlossen, wie allerlei Zwist und Eifersucht, an der es schon damals zwischen den verschiedenen Bestandtheilen der Gemeinde nicht fehlte. Bei der Ankunft des Paulus in Rom sollen nach der Darstellung der Act die römischen Juden sich in völliger Unkenntniss über die Person des Apostels befunden und vom Christenthum nichts weiter gewusst haben, als dass „dieser Secte“ überall widersprochen werde (Act 28 21 f). Die Zuverlässigkeit dieser Angabe unterliegt indessen gewichtigen Zweifeln. Mindestens eine völlige Trennung der römischen Judenchristen von der Synagoge erscheint als undenkbar, die anderweite Annahme aber, dass die

Judenchristen und Heidenchristen völlig von einander geschieden waren, wird durch den Brief in keiner Weise gestützt und durch die wahrscheinliche Gründungsgeschichte der Gemeinde ausgeschlossen. Auch nachmals wusste wenigstens die römische Obrigkeit zwischen Juden und Christen lange Zeit nicht mit Sicherheit zu unterscheiden (Dio Cass. 67 14) vgl. OVERBECK, Studien zur Gesch. der alten Kirche 1875, 100). Gleichwol scheint die römische Wirksamkeit des Paulus den Erfolg gehabt zu haben, welchen er wünschte. Wenigstens bietet der Brief der römischen Gemeinde an die Korinther, der dem Clemens Romanus beigelegt wird, das Bild einer nicht nur wesentlich heidenchristlichen, sondern auch das Andenken des Paulus in hohen Ehren haltenden Gemeinde (vgl. LPS, de Clementis Rom. epist. ad Corinth. priore p. 126 sqq.). Alles bisher Gesagte würde freilich in der Luft schweben, wenn die in abendländischen Handschriften verbreitete Textüberlieferung im Rechte wäre, welche 1 5 τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ und 1 15 τοῖς ἐν Ῥώμῃ streicht. Hiernach hätte Paulus überhaupt gar nicht an die Römer geschrieben! Nach MICHELSEN wäre eben dieses die ursprüngliche abendländische Textgestalt, in welcher überdies 15 ganz, also auch das, was P dort über seine Romreise schreibt, gefehlt haben soll. Doch s. u. VII 3.

V. Inhalt des Briefes. Derselbe zerfällt in drei Haupttheile: I. dogmatische Darlegung des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit im Gegensatze zu der angeblichen Gerechtigkeit aus dem Gesetz (1—8). II. Rechtfertigung des thatsächlichen Erfolges des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit gegenüber der judenchristlichen Besorgniss, dass dadurch die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen Gottes hinfällig würden (9—11). III. paränetischer Theil: verschiedene durch die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde veranlasste Ermahnungen (12—15 13). Hieran fügt sich als Schluss eine Rechtfertigung des an die Römer gerichteten Schreibens und Persönliches (15 14—16 27). Der erste Theil zerfällt in zwei Untertheile. Auf die Einleitung (1 1—15) und die Aufstellung des Themas (1 16 17) folgt 1. Die Begründung und Entwickelung der Gottesgerechtigkeit für das religiöse Bewusstsein der Judenchristen 1 18—5 21. a) Nachweis der Unmöglichkeit einer Gerechtigkeit aus dem Gesetze durch die Thatsache der gleichen Ungerechtigkeit von Heiden und Juden und durch das gleiche Walten des göttlichen Zornes über die Einen wie über die Andern 1 18—3 20. b) Positive Darlegung der Gerechtigkeit Gottes als des neuen Heilswegs 3 21—5 11. α. Begründung der Gerechtigkeit Gottes durch die in Christi Blut aufgerichtete, im Glauben angeeignete Sühne 3 21—26. β. Folgerung aus dem neuen Heilsprincip: die endgiltige Zurückweisung des Anspruchs der Juden auf Bevorzugung vor den Heiden 3 27—30. γ. Nachweis, dass diese für Juden und Heiden gleiche Gerechtigkeit aus dem Glauben auch mit dem at. Schriftwort übereinstimmt (Vorbildlichkeit des Abrahamsglaubens für den christlichen Glauben) 3 31—4 25. δ. Darlegung der Folgen der Gottesgerechtigkeit: der Friede mit Gott, die Errettung vom Zorne und die Hoffnung auf das ewige Leben 5 1—11. c) Schlussbetrachtung 5 12—21. α. Geschichtlicher Vergleich der objectiven Uebertragung der Gerechtigkeit und des Lebens von dem Einen Christus auf die vielen Gläubigen mit der objectiven Uebertragung der Sünde und des Todes von dem Einen Adam auf dessen viele Nachkommen (5 12—19). β. Ergebniss für die religiöse Bedeutung des mosaischen Gesetzes (5 20 21). 2. Rechtfertigung des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit für das

sittliche Bewusstsein des Judenchristen Cp 6—8. a) Die Gläubigen sind durch die Gnade in Christo von der Macht der Sünde befreit 6 1—7 6. α. Durch die Taufe auf Christi Tod ist die Macht der Sünde gebrochen, und in der Gemeinschaft des Auferstandenen ist ein neues Leben der thatsächlichen Gerechtigkeit ermöglicht worden 6 1—14. β. Dieses neue Leben in der thatsächlichen Gerechtigkeit und seine Folge, das ewige Leben, ist in den Gläubigen dadurch ermöglicht worden, dass sie nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen 6 15—23. γ. Schriftbeweis, dass die Gläubigen von der Herrschaft des Gesetzes befreit und in den Dienst des Auferstandenen getreten sind 7 1—6. b) Nachweis, dass der Mensch, so lange er unter der Herrschaft des Gesetzes steht, auch unter der Herrschaft der Sünde steht 7 7—25. α. Der Mensch unter dem Gesetze steht unter der Herrschaft der Sünde 7 7—13. β. Diese Macht der Sünde trotz unseres besseren Wissens und Wollens erklärt sich aus unserer fleischlichen Natur 7 14—23. γ. Aus diesem unglücklichen Zustande gibt es keine Erlösung ausser durch Christum 7 24 25. c) In denen, die in der Gemeinschaft Christi stehen, erweist sich der ihnen mitgetheilte Geist Christi als die neue Lebensmacht, die ihnen ihre künftige Auferstehung verbürgt 8 1—39. α. Die in der Gemeinschaft Christi stehen, sind von jeder Verdammlichkeit frei, weil der Geist Christi sie von der Herrschaft der Sünde und des Todes befreit 8 1—13. β. Die Hoffnung auf die Auferstehung gründet sich auf die vom Geiste Gottes den Gläubigen bezeugte Kindschaft bei Gott 8 14—30. γ. Die Gläubigen als Erwählte Gottes unterliegen keinem Verdammungsspruch und können durch keine Macht der Welt von der Liebesgemeinschaft Gottes geschieden werden 8 31—39. Der zweite Theil beginnt mit einer Einleitung, welche die unwandelbare Liebe des Paulus zu seinem Volke bezeugt 9 1—5, und zerfällt wieder in drei Untertheile. 1. Zurückweisung der jüdischen Auffassung der göttlichen Verheissung 9 6—29. a) Nachweis, dass die Verheissung Gottes nicht an die leibliche Abkunft von Israel gebunden ist, sondern lediglich den nach Gottes freiem Willen Erwählten gilt 9 6—13. b) Rechtfertigung dieses eine Auswahl anordnenden Rathschlusses Gottes aus dem freien göttlichen Allmachtswillen, mit welchem der Mensch nicht hadern darf 9 14—21. c) Anwendung auf die unter den Juden getroffene Auswahl und auf die Berufung der Heiden 9 22—29. 2. Erklärung der Thatsache, dass die Juden ausgeschlossen und die Heiden berufen sind, aus dem Wesen des göttlichen Heilswillens, welcher die Gerechtigkeit an den Glauben und nicht an die Werke knüpft 9 30—11 10. a) Die Thatsache, dass Israel die Gerechtigkeit, die es erstrebte, nicht erlangt hat, erklärt sich aus seiner mangelnden Einsicht in den göttlichen Heilswillen 9 30—10 3. b) In Christus ist nämlich die Glaubensgerechtigkeit an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit getreten 10 4—10. c) Die Glaubensgerechtigkeit soll jedem Glaubenden, Juden wie Heiden, zu Theil werden und ist darum auch Allen gepredigt worden 10 11—15. d) Der Grund, warum Israel das Heil nicht erlangt hat, liegt nicht in seiner Unkenntniss, sondern in seinem Unglauben 10 16—21. e) Trotz des Unglaubens des Volkes hat Gott seine Verheissung erfüllt, aber in der seinem Heilswillen allein entsprechenden Weise; er hat sich einen Rest des Volkes, die wahren Kinder der Verheissung aus Israel erwählt, die Uebrigen aber sind im Unglauben verstockt worden 11 1—10. 3. Lösung des Räthsels der göttlichen Heilsökonomie 11 11—36. a) Der Unglaube der Juden und ihr dadurch verschuldeter Ausschluss aus der

Messiasgemeinde soll nur ein zeitweiliger sein, um die Heiden zum Heile zu führen und dadurch die Juden zur Nachfolge zu reizen 11 11 und 12. b) Warnung an die Heidenchristen vor Selbstüberhebung 11 13—24. c) Die theilweise Verstockung Israels und die Berufung der Heiden soll schliesslich Alle zum Heile führen und so den Endzweck der göttlichen Führungen offenbaren, dass Alle, Juden wie Heiden, lediglich der erbarmenden Gnade ihre Rettung verdanken 11 25—32. d) Abschluss: Preis der wunderbaren Wege der göttlichen Weisheit (11 33—36). Der dritte paränetische Theil beginnt wieder mit einer allgemeinen Einleitung, welche die Leser zu einem heiligen Wandel mahnt 12 1 und 2. Dann folgen 1. Allgemeine Mahnungen an sämmtliche Gemeindeglieder 12 3—13 14. a) Warnung vor Selbstüberhebung und Mahnung nach dem Maasse der Jedem verliehenen Gabe dem Ganzen zu dienen 12 3—8. b) Mahnung zur Bruderliebe, zur Eintracht und zur Versöhnlichkeit 12 9—21. c) Warnung vor Unbotmässigkeit gegen die weltliche Obrigkeit 13 1—7. d) Einschärfung der Liebe als der rechten Erfüllung des Gesetzes 13 8—10. e) Begründung dieser Ermahnung durch den Hinweis auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi 13 11—14. 2. Besondere Mahnungen in Betreff der in der Gemeinde bestehenden Parteiungen 14 1—15 13. a) Anwendung der Ermahnung zu gegenseitiger Liebe und Verträglichkeit auf das Verhältniss der Starken und der Schwachen im Glauben 14 1—23. b) Nochmalige Mahnung zur gegenseitigen Verträglichkeit und Eintracht 15 1—6. c) Anwendung der Ermahnung auf das Verhältniss von Judenchristen und Heidenchristen 15 7—13. Schluss: 1. Rechtfertigung des an die Römer gerichteten Schreibens 15 14—22. 2. Mittheilung der Reisepläne des Apostels und Ankündigung seines Besuches in Rom 15 23—33. [Empfehlungsschreiben für die Phöbe nach Ephesos 16 1—20]. 3. Grüsse und Segenswunsch 16 21—24. [Schlussdoxologie 16 25—27].

VI. Bedeutung des Briefes. Entsprechend dem Zwecke des Briefes, den Römern das Verständniss des paulinischen Evangeliums zu erschliessen, und hierdurch der Ankunft des Apostels in Rom die Wege zu bereiten, gibt derselbe eine umfassende Darlegung des eigentlichen Kernpunktes dieses Evangeliums, der Gerechtigkeit aus Gnaden mittelst des Glaubens im Gegensatze zu der vermeintlichen eigenen Gerechtigkeit des Menschen aus Werken des Gesetzes. Er behandelt daher gerade diejenige Grundlehre des Christenthums, welche dasselbe als die vollkommene Erlösungsreligion kennen lehrt und dadurch ein für allemal von allem jüdischen Wesen unterscheidet. Als daher die Reformation im Gegensatze zu der römischen Entartung der christlichen Religion zu einem neuen Gesetzeswesen jene paulinische Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zur Losung nahm, musste ihr der Römerbrief als die eigentliche Haupturkunde der evangelischen Heilswahrheit, als „das rechte Hauptstück des NT und das allerlauterste Evangelium", wie Luther sagt, gelten, und die erste wissenschaftliche Darstellung der evangelischen Lehre, Melanchthon's loci communes (1521), sind aus Vorlesungen über den Brief hervorgegangen. Diese grundlegende Bedeutung hat er auch in der Folgezeit für die evangelische Theologie behauptet, trotz der neugewonnenen Erkenntniss, dass er seiner ursprünglichen Bestimmung nach nicht sowol ein theologisches Lehrbuch für alle Zeiten, als vielmehr ein wirklicher, durch bestimmte Zeit- und Ortsverhältnisse veranlasster Brief ist. Denn es gilt auch von ihm, dass er eine für alle Zeiten

giltige Urkunde christlicher Wahrheit geworden ist aus eigener Kraft, vermöge des ihn durchwaltenden Geistes, der eine normgebende Bedeutung hat für das christliche Glaubensleben aller Zeiten. Die geschichtliche Betrachtung aber erkennt in ihm die reifste Frucht des paulinischen Geistes. Er stellt die eigenthümliche Lehre des Apostels zwar in einer versöhnlichen, den Ueberzeugungen des Judenchristenthums möglichst entgegenkommenden Form, darum aber doch keineswegs etwa in getrübter oder gar gebrochener Gestalt, sondern auf dem Höhepunkte ihrer Entwickelung dar. Die Darstellung der paulinischen Lehre im Römerbrief unterscheidet sich von der Erörterung im Galaterbrief nicht bloss durch das Zurücktreten der persönlichen Beziehungen, sondern vor Allem durch die eingehende Entwickelung von Gedankenreihen, die in den früheren Schriften des Apostels erst im Keime angelegt sind. In den fünf ersten Capiteln des Briefes nimmt der Apostel seinen Standpunkt noch ganz im jüdischen Bewusstsein, um dieses mittelst seiner eigenen Denkformen über sich selbst hinauszuführen. So schneidend auch die Zurückweisung aller Ansprüche des jüdischen Volkes auf Bevorzugung vor den Heiden bei dem künftigen Strafgerichte Gottes klingt, so schroff auch die Entgegensetzung der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes dem jüdischen Denken gegenübertritt, die Beweismittel, deren sich der Apostel bedient, sind durchaus der jüdischen Theologie entlehnt. Dass der Besitz des Gesetzes, der Beschneidung, der Verheissungen Gottes für sich allein dem Volke nichts hilft, muss auch der Judenchrist anerkennen, ebenso wie er die Thatsache einräumen muss, dass Keiner das Gesetz wirklich erfüllt, der Besitz des Gesetzes also die Uebertreter ihrer Schuld und Straffälligkeit vor Gott überführt. Auch die Begriffe der zugerechneten Gerechtigkeit, der sündenvergebenden Gnade, des Sühnopfers, welches Gott zum Erweise seiner Gerechtigkeit aufgestellt hat, der objectiven Uebertragung von dem Einen auf die Vielen — alles das sind Gedanken, die auf dem Boden des jüdischen Denkens gewachsen waren. Nur die Folgerungen, welche der Apostel hier zieht: die Rechtfertigung aus dem Glauben, ohne Gesetzes Werk, die Gleichberechtigung der Heiden und Juden, der Beweis, dass Abraham noch als Unbeschnittener gerechtfertigt worden, die scharfe Gegenüberstellung von Gesetz und Verheissung, die Herabsetzung des Gesetzes, welches nur Zorn bewirken, nicht das messianische Erbe vermitteln kann — nur diese Folgerungen treten zu dem jüdisch-christlichen Bewusstsein in Widerspruch. Die bisher entwickelten Gedanken sind wesentlich dieselben, die uns auch im Galaterbriefe begegnen, nur dass das mosaische Gesetz hier mehr nach seiner allgemeinen moralischen Seite, als äusserlich gebietende Gesetzesnorm überhaupt gefasst, die Heilsbedeutung des Todes Christi nicht speciell aus der Todesart — dem Tode am Kreuz —, sondern aus dem Opferwerth seines vergossenen Blutes begründet wird. Aber erst nachdem Paulus den Begriff der Glaubensgerechtigkeit aufgestellt hat, geht er dazu fort, das Tiefste und Eigenthümlichste seines Evangeliums zu entwickeln. Die Folgerungen, die er aus allgemein in der Christengemeinde anerkannten Sätzen zieht, führen ihn weiter. Die thatsächliche Nichterfüllung des Gesetzes wird ihm zur Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, die Thatsache, dass das Gesetz die Uebertreter zur Erkenntniss ihrer Verschuldung führt, zur göttlichen Absicht, durch das Gesetz die verborgene Sünde ans Licht zu bringen (der letztere Gedanke schon Gal 3 19—22). Die Unmöglichkeit der Ge-

setzeserfüllung aber begründet er auf die fleischliche Natur des Menschen und auf die Herrschaft, welche die Sünde nothwendig über das Fleisch ausübt. Das Böse wird zu einer Herrschermacht über den fleischlichen Menschen, das Gesetz zu einem Stachel der Sünde, welcher durch sein Verbot die Lust zur Uebertretung weckt, und trotz des Widerstandes unseres inwendigen Menschen nimmt die Sünde immer wieder Anlass vom Gesetz, um den Menschen unter ihre Herrschaft zu knechten. Auf diesem Standpunkte kann und soll das Gesetz vom fleischlichen Menschen nicht erfüllt werden, und hört eben damit auf, der unverbrüchliche Ausdruck des göttlichen Heilswillens zu sein. Vielmehr hat es nur eine vorübergehende, die Wirksamkeit der Gnade vorbereitende Bedeutung. Von hier aus gewinnt nun auch der Tod Christi erst sein volles Verständniss. Wenn ihn der gemeinchristliche Glaube als ein von Gott selbst gestiftetes Sühnopfer begreift, so legt sich dem Apostel in den Gedanken einer objectiven Uebertragung der sühnenden Kraft des Blutes Christi auf die Gläubigen alsbald die weitere Anschauung hinein, dass diese Uebertragung nicht eine bloss äussere Stellvertretung im juridischen Sinn, sondern eine durch die mystische Gemeinschaft, welche die Taufe auf Christi Tod zwischen ihm und den Gläubigen knüpft, vermittelte ist. In dieser Gemeinschaft aber werden die Gläubigen nicht bloss von der Schuld der Sünde und von der Verdammlichkeit vor dem Gesetz, sondern zugleich von der Herrschaft der Sünde in ihrem Fleische und damit von der äusseren Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz befreit und zu einem neuen seligen Leben befähigt. Dieses neue Leben vermittelt sich ebenso durch die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, wie der Tod für die Sünde durch die Gemeinschaft mit dem getödteten Christus vermittelt ist: denn in den Gläubigen wohnt der Auferstandene ja selbst mit seinem Geist; die auf ihn Getauften sind zugleich mit dem Geiste des Sohnes Gottes begabt und damit zur Theilnahme an seiner Sohnschaft und seinem Sohneserbe berufen. So gestaltet sich der schon im Galaterbrief (5 17) berührte Gegensatz von Geist und Fleisch zu dem Gegensatze zweier grosser Perioden in der Menschheitsgeschichte: in der ersten, der adamitischen, herrscht das Fleisch, die Sünde und der Tod; in der zweiten, die ihren Ursprung von Christo hat, ist das Fleisch und die Sünde todt, und damit dem Gesetze Genüge geschehen; dafür herrscht der Geist, die Gerechtigkeit und das Leben, welches als neues seliges Leben beginnt und im Auferstehungsleben seine Vollendung findet. Mit dieser Gedankenreihe ist eine neue Weltanschauung begründet. An die Stelle der Gesetzesreligion ist die Religion des Geistes Gottes getreten. Der grosse Gegensatz von Fleisch und Geist drängt die jüdischen Begriffe einen nach dem andern zurück, ohne dass man darum doch ein Recht hätte, von einer Verdrängung hebräischer durch hellenische Anschauungen zu reden. Wo Paulus über den at. Vorstellungskreis hinausgeht, thut er dies auf Grund tieferer ethischer Erfassung des ursprünglich hebräischen Gegensatzes von Geist und Fleisch, nicht durch Entlehnung griechischer Begriffe. Noch weniger lässt sich von zwei ganz verschiedenen Gedankenreihen, einer jüdischen und einer hellenischen reden, die einander ausschlössen. Gleichwol ist die eingetretene Umbildung der jüdischen Weltanschauung eine sehr bedeutende. An die Stelle der auf dem Gesetzesstandpunkte selbstverständlichen Wahlfreiheit jedes Einzelnen tritt die Herrschaft einer objectiven Macht des Bösen über den natürlichen Menschen, die erst im geistlichen Menschen durch

die Kraft des göttlichen Geistes gebrochen ist. Die Befriedigung des Gesetzes durch Christi Tod ist zugleich Aufhebung der ganzen Gesetzesreligion, der Sühntod des Messias zugleich die Vernichtung der Sündenmacht, die gnadenweise zugerechnete Rechtfertigung zugleich die Einpflanzung in die Todes- und Lebensgemeinschaft des Erlösers. Unwillkürlich geht die eine Betrachtungsweise in die andere über, bis die Betrachtung den freien und weiten Standort gewonnen hat, der die gesetzliche, äusserliche und particularistische Anschauungsweise des Judenthums weit hinter sich lässt. So enthält der Römerbrief die abgeklärte und durchgebildete Gestalt der paulinischen Theologie, ein festgefügtes, wohlgegliedertes Ganzes, dessen Verständniss nur darum so schwierig ist, weil man die Entstehung und Weiterbildung der darin niedergelegten Gedankenwelt nur selten bis auf die letzten Wurzeln zurückverfolgt.

VII. Aechtheit und Integrität. 1. Das Vorhandensein unseres Briefes ist zuerst durch Marcion c. 140 n. Chr. ausdrücklich bezeugt, welcher ihn (mit Ausnahme von Cp 15 und 16) in seine Sammlung paulinischer Briefe aufgenommen hat. Doch verräth schon der wol unter Domitian schreibende Verfasser des Hebräerbriefes Bekanntschaft mit ihm, vgl. Hbr 11 11 f 19 mit Rm 4 17—21 und die von LXX abweichende Form des Citates Hbr 10 30 vgl. Rm 12 19. Benutzt ist er ferner im Briefe des Jakobus (vgl. Jak 1 3 mit Rm 5 3 f; Jak 1 6 mit Rm 4 20 f; Jak 1 21 mit Rm 13 12; Jak 1 22 mit Rm 2 13; Jak 2 21 mit Rm 4 1 f; Jak 4 11 mit Rm 2 1. Hierzu überhaupt die Polemik Jak 2 14—26) und im ersten Petrusbrief (vgl. I Pt 2 2 5 mit Rm 12 1; I Pt 1 14 mit Rm 12 2; I Pt 4 7—11 mit Rm 12 3—8; I Pt 1 22 mit Rm 12 9; I Pt 2 17 mit Rm 12 10 13 7; I Pt 3 8 mit Rm 12 16; I Pt 3 9 mit Rm 12 17; I Pt 3 11 mit Rm 12 18; I Pt 2 13—15 mit Rm 13 1—4; I Pt 2 19 mit Rm 13 5; I Pt 2 17 mit Rm 13 7; I Pt 4 7 mit Rm 13 11—14; I Pt 2 6—8 mit Rm 9 32 f; I Pt 2 10 mit Rm 9 25); ferner in dem (um 95 geschriebenen) Briefe des römischen Clemens an die Korinther (35 5 vgl. Rm 1 29—32; 32 2 vgl. Rm 9 5; 61 1 vgl. Rm 13 1), bei dem Märtyrer Justin (Dial. c. Tryph 23 vgl. Rm 4 9—11; Dial. 47 vgl. Rm 2 4), Athenagoras (Legat. pro Christ. 13 vgl. Rm 12 1; 34 vgl. Rm 1 27) und im Briefe des Polykarp (6 2 vgl. Rm 14 10 12). Später sind die Benutzungen in den gnostischen Fragmenten: so bei den Naassenern Pseudorig. Philos. V 7 p. 99 (Rm 1 20—26), 100 (Rm 1 27), 104 (Rm 10 18), den jüngeren Basilidianern ibid. VII 25 p. 238 (Rm 8 19 22 5 13 f) und Valentinianern ibid. VI 35 p. 195 (Rm 8 11), Iren. haer. I 3 4 (Rm 11 36), I 8 3 (Rm 11 16), excerpt. ex script. Theodoti 49 (Rm 8 20; aber nicht von Theodot, sondern von einem Valentinianer der italischen Schule citirt); 67 (Rm 7 5 in einem gnostischen Fragmente unbekannter Herkunft). Gegen Ende des 2. Jahrh. ist der Brief im allgemeinen Gebrauch, bei Theophilos, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus u. s. w. Auch das muratorische Fragment führt ihn auf. 2. Zweifel an der Aechtheit hat nach dem Vorgange von Evanson (1792) zuerst Bruno Bauer (Kritik der paul. Briefe III, 1852; Christus und die Cäsaren 372) ausgesprochen (Galbr. Einl. V 2), welcher sämmtliche paulinischen Briefe für unächt erklärt. Ihm folgten im Zusammenhang mit ihrer eigenthümlichen Geschichtsauffassung Loman, Quaestiones Paulinae (ThT 1882 1883 1886) und Steck, der Galaterbrief nach seiner Aechtheit untersucht (1888). Der Römerbrief sollte hiernach der älteste der vier paulinischen Hauptbriefe, aber erst gegen Mitte des 2. Jahrh. entstanden sein. Vgl. über den ganzen Streit Galbr. Einl. V 2. Für Loman traten unter den

Holländern namentlich MEIJBOOM, MATTHES und VAN MANEN (Paulus II. De brief aan de Romeinen, Leiden 1891), gegen ihn SCHOLTEN (historisch critische bijdragen, Leiden 1882) und PRINS auf. Die Verisimilia von PIERSON und NABER (s. zu Gal Einl. V 2) erstreckten ihre Annahme einer Ueberarbeitung jüdischer Niederschriften durch Paulus Episcopus auch auf den Römerbrief. Am Eingehendsten hat bisher VAN MANEN die Aechtheit des Briefes zu bestreiten unternommen. Sein Hauptgrund ist wieder der Evolutionstheorie entlehnt: ein so hoch entwickelter, in so scharfem Gegensatze zum Judenthum stehender Lehrbegriff soll nur aus einer späteren Zeit (aus der 1. Hälfte des 2. Jahrh.) herrühren können. Weiter werden die geschichtlichen Schwierigkeiten, den Brief zu verstehen, die angebliche Verwandtschaft seiner Gedankenwelt mit dem Gnosticismus, Spuren von Gemeindezuständen einer späteren Zeit, von Christenverfolgungen, von der Zerstreuung Israels, endlich die Benutzung der Apostelgeschichte und schriftlicher Evangelien geltend gemacht: lauter Behauptungen, welche theils einer thatsächlichen Grundlage, theils der Beweiskraft entbehren. 3. Bedeutsamer als die bisherigen Angriffe auf die Aechtheit des Briefes waren die von verschiedenen Seiten erhobenen Bedenken gegen seine Integrität. a) Von Marcion wissen wir, dass er die beiden letzten Capitel nicht anerkannte (Orig. comm. ad Rom. 16 25 und hierzu HGF, ZhTh 1855, 438; dagegen NITZSCH, ebendas. 1860, 285ff, der nur Theile beider Capitel weggeschnitten sein lässt). Sein Brief schloss mit 14 23. Hier fügen cod. L und zahlreiche Minuskeln, auch verschiedene codd. bei Orig. die Doxologie ein. Dieser Umstand und die Beobachtung verschiedener Briefschlüsse (15 13 (?) 33 16 20 24 27) führte schon seit SEMLER zu der Annahme verschiedener Zuthaten zu dem ursprünglichen Brief. SEMLER (paraphrasis ep. ad Rom. 1769) nahm daher an, 15 sei ein besonderes Schreiben an die Lehrer, welche Phöbe auf ihrer Reise besuchen sollte, 16 ein Verzeichniss der Namen, für die jenes Schreiben bestimmt sei. Auch Dr. PAULUS, GRIESBACH, dem FLATT beistimmte, und EICHHORN sehen in 15 einen Nebenbrief; ersterer erblickte wie SEMLER in 16 ein besonderes Blatt für die Ueberbringerin, letztere nahmen mehrere nach Abschluss des Briefes hinzugefügte Blätter und Blättchen an. Ernstere Bedenken machte BAUR gegen die zwei letzten Capitel geltend. (ThZ 1836, 114ff; ThJ 1857, 60ff; Paulus ²I, 343ff). Ausser den bereits von Anderen hervorgehobenen Punkten führte er namentlich Folgendes an. 1. Der Abschnitt 15 1—13 scheint zwar das bisherige Thema von den Starken und Schwachen fortzuführen, lenkt aber bald auf den allgemeinen Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen über, worüber der Zusammenhang im Einzelnen leidet; das Citat in 3 ist unverständlich in seiner Beziehung, die Citate 9—12 enthalten eine dem Paulus fremde Häufung von Schriftstellen und dienen überdies nicht zur Begründung der Gleichberechtigung von Heiden und Juden, sondern der Heidenbekehrung überhaupt. 2. Der ganze Abschnitt dient dem Zwecke, den Judenchristen mehr, als Paulus sonst für recht hält, entgegenzukommen: so die Bezeichnung Christi als διάκονος περιτομῆς 15 8 und die Geltung der Verheissungen nur für die Juden, die Auffassung der Collecte als einer Gegengabe der Heidenchristen für die geistlichen Gaben der Judenchristen 15 27 u. a. 3. In dem Abschnitte 15 14—28 ist II Kor 10 12—18 nachgebildet, besonders II Kor 10 15 in Rm 15 20; auch sonst fehlt es nicht an Reminiscenzen an die Korintherbriefe. 4. Die Ankündigung des Besuches in Rom und die Absicht

des Paulus, den Römern ein χάρισμα πνευματικόν zu bringen 1 9—15, wird 15 14—24 (29) in einer Weise wieder aufgenommen, welche dem dort Gesagten widerspricht; nicht nur dass Paulus sich den Römern gegenüber darüber entschuldigen muss, überhaupt an sie geschrieben zu haben, so hebt 15 16—24 noch ausdrücklich hervor, dass Rom für ihn fremdes Gebiet sei, dass er daher die Römer nur auf der Durchreise nach Spanien besuchen, nicht aber ihnen das Evangelium predigen wolle. 5. Die Angabe, dass Paulus das Evangelium von Jerusalem bis Illyricum gepredigt habe, ist unhistorisch: die Predigt in Jerusalem und Umgebung wird zwar in der Apostelgeschichte berichtet, aber durch den Galaterbrief ausgeschlossen; die Predigt in Illyricum ist in der beglaubigten Geschichte nicht unterzubringen. Ebenso wenig weiss diese etwas von einer Missionsreise nach Spanien. 6. Manches weist auf spätere Zeitverhältnisse: so das Amt einer Diakonissin 16 1 (erst I Tim 3 11 vgl. 5 9f bezeugt), der Ausdruck λειτουργός 15 16, der später term. techn. für Priester wurde. 7. Die Grussliste 16 3—15 weist zwar nach Rom, wie eine Reihe in der römischen Gemeinde wirklich vorkommender Namen beweist, aber die lange Reihe von persönlichen Bekannten, die hier gegrüsst werden, ist undenkbar in einer Gemeinde, in welcher Paulus noch gar nicht gewesen ist. 8. Die Warnung vor Irrlehrern 16 17—20 passt nicht in den Römerbrief, ja überhaupt nicht in die apostolische Zeit, da hier schon auf gnostische Meinungen Bezug genommen scheint. Ebenso trägt die Doxologie 16 24—27, die in manchen Handschriften hinter 14 23 gestellt wird oder ganz fehlt, antignostischen Charakter, und berührt sich mit dem Sprachgebrauche des Epheserbriefes. 9. Hierzu kommen schliesslich eine Reihe unpaulinischer oder doch in unpaulinischem Sinne verwendeter Ausdrücke (δυνατοί und ἀδύνατοι, ἀσθενήματα, διδασκαλία, ὁμοθυμαδόν, ἀγαθωσύνη, λειτουργός, ἱερουργεῖν, προσφορά, ἐπιποθία u. a.). Die Einwürfe Baur's gegen die Aechtheit von 15 und 16 wurden getheilt von Schwegler (nachapost. Zeitalter II, 123 ff), Holsten (zum Evglm des Paulus und Petrus 411; Lit. Centralbl. 1875, 763; PKZ 1885, 195f), Straatman (ThT 1868), der wenigstens 15 8 15 16 25—29 für ächt erklärt, Scholten (ThT 1876, 1 ff), der den ächten Schluss auf 16 1 2 21—24 reducirt, Volkmar (Römerbrief 55f 69f 129f), der dieselben Stücke für ächt hält, aber zwei verschiedene Redactionen des Briefes, eine römische und eine orientalische nachweisen will, u. A. Am Eingehendsten hat Lucht (über die beiden letzten Capitel des Römerbriefes 1871) die Baur'sche Ansicht zu begründen gesucht. Doch nimmt auch er einige Reste als ächt an; abgesehen von 16 1—20 (s. u.), namentlich 15 25 26 30—33 16 21—24. Gegen diese ganze oder theilweise Verwerfung der beiden Schlusscapitel haben sich auch von unbefangenen Forschern Mangold (Römerbrief 1884, 1 ff), Hgf (ZwTh 1872, 469 ff; Einl. ins NT, 320 ff), Seyerlen, Pfleiderer, Weizsäcker u. a. erklärt, die beiden Erstgenannten mit eingehender Bestreitung der Baur'schen Gründe. Eine nähere Prüfung zeigt, dass zunächst die Bedenken gegen 15 sich zum grossen Theile erledigen lassen. 15 1—13 ist bei genauerer Exegese durchaus unbedenklich; dasselbe gilt von dem bei weitem grössten Theil des übrigen Capitels (s. d. Ausl.). Gleichwol bleiben einige Schwierigkeiten zurück. Gegen 19 und 20 erhebt sich das Bedenken, dass einestheils das bisherige Missionsgebiet des Paulus in einer geschichtlich nicht zu rechtfertigenden Weise umschrieben, andererntheils Rom in Widerspruch mit 1 11—15 als fremdes Missionsgebiet bezeichnet wird. Hiermit hängt zusammen, dass Paulus 23 und 24 erklärt, Rom nur auf der Durchreise nach

Spanien besuchen und von den Römern nur empfangen, nicht als Prediger des Evangeliums unter ihnen auftreten zu wollen. Hiermit wird auch die Ankündigung der Reise nach Spanien 28 kritisch bedenklich, zumal von ihr in den späteren Briefen des Apostels, auch da wo er auf seine Freilassung aus der Gefangenschaft hofft, nirgends wieder die Rede ist (Phl 1 26 2 24 Phm 22), wie denn auch die nachpaulinischen Pastoralbriefe von ihr nichts wissen. Hierzu kommt die auch stilistisch auffällige Wiederaufnahme von 23 in 25 und die kritische Unsicherheit des doch für den Abschluss des Gedankens nicht entbehrlichen ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς 24, was auf eine nachträgliche Correctur hinzudeuten scheint. Die Worte ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλήμ 19 bis zum Schlusse des Verses und 20 οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός bis zu dem die Verbindung mit dem zunächst Vorhergehenden herstellenden ἀλλά 21 lassen sich ebenso wie 23 und 24 ohne jede Schwierigkeit aus dem Zusammenhang lösen; 28 hat wol ursprünglich das 24 bedenkliche ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς statt ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν gestanden. Die ausgeschiedenen Worte stehen und fallen mit einander; sie dienen demselben Zwecke, Rom als Missionsgebiet eines Anderen bezeichnen zu sollen und setzen vermuthlich bereits die später aufgekommene römische Petrussage voraus. Nach Abzug dieser Interpolation ist das ganze Cp 15 als ächt paulinisch aufrecht zu halten. In 16 haben 1—20 auch solchen Kritikern, welche 15 unverkürzt für paulinisch halten, Bedenken erregt. Die lange Grussliste passt nicht nach Rom, wol aber weisen eine Reihe von Namen nach Ephesos, wo wir Aquila und Prisca (vgl. I Kor 16 19 mit Act 18 18 26 II Tim 4 19), ebenso wie den Epänetos, die ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας, zu suchen haben. Dort konnte Paulus in Folge seiner langen Wirksamkeit so zahlreiche Bekannte haben, wie die Grussliste voraussetzt. Die einigen hier aufgeführten Namen (Aristobulos, Narcissus, Rufus, Hermes, Nereus) entnommenen Gegengründe lassen sich leicht widerlegen. In einem Briefe nach Ephesos erklärt sich auch die im Römerbriefe völlig unverständliche Warnung vor Irrlehrern 16 17—20. Auch die Empfehlung der Phöbe durch Paulus (16 1 2) versteht sich leichter, wenn diese nach Ephesos, als wenn sie nach Rom reiste. Ebenso weisen nach Ephesos, mindestens nach einer Gemeinde, in welcher Paulus persönlich gewirkt, die Mitgefangenen (16 7) und Mitarbeiter (16 7 9), die persönlichen Jünger und Jüngerinnen des Paulus (16 5 8 9 12 s. zu den Stellen). Daher haben denn eine Reihe von Forschern mit Recht in diesem Stücke ein Schreiben oder das Bruchstück eines Schreibens nach Ephesos gesehen. So zuerst DAVID SCHULZ (StK 1829, 609f), darnach EWALD (Sendschreiben des Apostels Paulus, 428ff), MANGOLD (Römerbrief 147ff), LAURENT (Neutest. Studien 32ff), HITZIG, REUSS, RITSCHL, LUCHT, HOLSTEN, LIPSIUS (Protestantenbibel), KRENKEL, KNEUCKER, WEISS, zuletzt WEIZSÄCKER (Apost. Zeitalter 340ff). Und zwar ist das ganze Stück einschliesslich der Empfehlung der Phöbe (16 1 2) und der Warnung vor Irrlehrern (16 17—20ᵃ) sammt der abschliessenden Grussformel (16 20ᵇ) diesem Briefe nach Ephesos zuzuweisen, nicht aber die Verse 16 21—24, welche, wie schon ihre Stellung und die wiederholte Grussformel (über deren Stellung die Handschriften schwanken) beweist, den ursprünglichen Schluss des Römerbriefes gebildet haben müssen. Dagegen liegt durchaus kein Grund vor, diesem Briefe auch noch 9—11 (WEISSE, Beitr. zur Kritik der paul. Briefe 46f) oder 12—14 (STRAATMAN, ThT 1868, 24f 55f) bzw. 12—15 7 (H. SCHULTZ, JdTh 1876, 104ff) hinzuzufügen, von anderweiten noch künstlicheren Hypothesen völlig

zu schweigen. Grossen Schwierigkeiten unterliegt endlich auch die Schlussdoxologie (16 25—27), welche auch von Reiche (comm. crit.), Krehl, Mangold, Hilgenfeld, H. Schultz, Pfleiderer, Holtzmann verworfen wird, und wahrscheinlich spätere Zuthat ist aus einer Zeit, in welcher der Brief seine letzte Redaction erfuhr. Wie das Schreiben nach Ephesos in den Römerbrief hineingekommen ist, wird sich nur vermuthungsweise erklären lassen. Vielleicht ging die Phöbe wirklich über Ephesos nach Rom, und erhielt ausser dem Empfehlungsschreiben an die ephesinische Gemeinde zugleich den Römerbrief mit (Weiss); vielleicht war aber auch in dem Exemplar des Römerbriefes, aus dem die ältesten Abschriften geflossen sind (natürlich nicht in der Originalhandschrift), der ursprüngliche Schluss 16 21—24 auf ein neues Blatt geschrieben, welches auf der Vorderseite wenige Zeilen füllte, während die Rückseite benutzt wurde, um darauf den Brief nach Ephesos zu schreiben. Dass Marcion nicht bloss 15 und 16, sondern auch eine Reihe anderer Stücke unseres Briefes als spätere Zuthaten beseitigt hat, wurde schon bemerkt. Zu letzteren gehörte besonders ein grosser Theil von 9—11. Doch ist bei den ungenügenden Nachrichten das Einzelne schwer zu ermitteln, vgl. Hilgenfeld, ZhTh 1855, 453ff. Unter den Neuern nahm namentlich Weisse (a. a. O.), auch abgesehen von der Abtrennung von 9—11 16 1—20, noch zahlreiche Interpolationen aus Gründen der Stilkritik an; das Stück 15 14—33 strich er ganz. Anderweite Interpolationshypothesen stellten der Holländer Michelsen (Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van „Paulus“ brief aan de Romeinen ThT 1886, 372ff 473ff; 1887, 163ff), Voelter (Ein Votum zur Frage nach der Echtheit, Integrität und Composition der vier paulinischen Hauptbriefe ThT 1889, 265ff; Die Composition der paulinischen Hauptbriefe I. Der Römer- und Galaterbrief 1890) und van Manen Paulus II 34ff) auf; der Letztgenannte erklärte aber auch die angebliche Grundschrift für unächt. Michelsen scheidet nach einer sorgfältigen Untersuchung der ältesten Textüberlieferung ähnlich wie Volkmar eine abendländische und eine morgenländische Textgestalt (jene 1—14 15 16 1—24; diese 1—14 16 25—27), zu denen als dritter noch der marcionitische Text (1—14) komme. Alle drei sollen auf einen bereits vielfach interpolirten älteren Text zurückgehen. Die Ausscheidung der angeblichen Interpolationen beruht auf ähnlichen subjectiven Motiven wie bei Weisse. Voelter beseitigt kurzweg alle Abschnitte, in denen das Gesetz auch für die Juden für aufgehoben erklärt wird und will nur ein wesentlich kürzeres, ausschliesslich an Heidenchristen gerichtetes Schreiben als paulinisch gelten lassen, das er gegenwärtig aus folgenden Stücken zusammensetzt: 1 1a 7 5 6 8—17 5 1—12 15—19 21 6 1—13 16—23 12 13 15 14—33 16 21—23. Das Uebrige soll von fünf verschiedenen Interpolatoren herrühren, zu deren Zuthaten schliesslich noch die Anhängsel 16 1—20 24 25—27 kommen. Nach van Manen soll die Grundlage des kanonischen Briefes ein älterer pseudopaulinischer Brief sein, welcher 1—8 15 14—33 umfasst haben soll, und späterhin von den verschiedensten Händen durch Zusätze (9—11 12—13 14 15 1—13 16 1—24 25—27) vermehrt oder sonst verändert wurde. Aber auch schon die Grundschrift sei kein einheitliches Werk gewesen, sondern sei theils durch erweiternde Ausführungen, theils durch Verbindung ursprünglich verschiedenartiger Stücke oder Abhandlungen zu einem leidlich zusammenhängenden Ganzen entstanden. Dass 9—11 nicht ursprünglich mit 1—8 zusammengehöre, behaupteten ausser Weisse und van Manen

auch Bruno Bauer (a. O.), Voelter (ThT 1889, 274; Die Composition etc. 31) und Steck (a. O. 361f). Pierson und Naber (Verisimilia 153) erblickten darin ebenso wie van Manen eine eigene Quellenschrift. 12—14 trennen auch Bruno Bauer, Pierson und Naber (Verisimilia 168), Michelsen (ThT 1887, 197) und Steck (a. a. O. 362) von dem Vorhergehenden ab. Vgl. auch die in der Einleitung zu Gal V 3 angeführten Schriften von Harting, van de Sande-Bakhuyzen, Baljon und Naber. Gegen Voelter schrieb: Offerhaus, De eenheid van Rom. I—VIII Geloof en Vrijheid, 6, 558—593. Eine Parodie auf die neueste Kritik ist die pseudonyme Schrift von Carl Hesedamm [Charles M. Mead], Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt, 1891, auch in englischer Bearbeitung unter dem Titel E. D. Mc. Realsham, Romans dissected, Edinburgh 1891. Im Commentar sind nur die Marcion'schen, Weisse'schen und Michelsen'schen Auswerfungen vollständig, die übrigen nur auswahlsweise verzeichnet. Abgesehen von 15 $_{19^b}$ $_{20^b}$ $_{23}$ $_{24}$ 16 $_{25-27}$ sind nur die Citate 11 $_{9}$ $_{10}$ und vielleicht die Worte 5 $_{7}$ als spätere Zuthat zu beseitigen. Die für die Textkritik wichtige Unterscheidung einer abendländischen und einer morgenländischen Textgestalt hat für die innere Kritik schwerlich die ihr neuerdings beigelegte Bedeutung; jedenfalls sind die von Volkmar und Michelsen hieraus gezogenen Schlüsse für die ursprüngliche Textüberlieferung sehr anfechtbar. Hätte insbesondere die abendländische Kirche gewusst, dass der Brief gar nicht an die Römer bestimmt war, so würde sich eine Spur dieser Kunde ebenso erhalten haben, wie sich eine solche davon erhalten hat, dass der Hebräerbrief nicht von Paulus geschrieben sei. Gerade im Abendlande aber begegnen uns frühe Spuren einer Bekanntschaft mit unserem Römerbrief. Auch das Fehlen von 15 und 16 in dem ursprünglichen abendländischen Text ist durch die Stellung der Doxologie hinter 14 $_{23}$ nicht zu erweisen. Handschriften, welche die beiden Capitel ausliessen, besitzen wir nicht.

---

1 1—7. Zuschrift und Gruss. [1] *Paulus Knecht Christi Jesu, berufener Apostel, ausgesondert zur Verkündigung des Evangeliums Gottes,* [2] *welches er vorher verheissen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften,* [3] *von seinem Sohn, der geworden ist aus Davids Samen dem Fleische nach,* [4] *welcher gesetzt ist zum Sohne Gottes in Kraft nach dem Geiste der Heiligkeit in Folge von Auferstehung von den Todten, von Jesu Christo unserm Herrn,* [5] *durch den wir empfangen haben Gnade und Apostelschaft zum Glaubensgehorsam unter allen Heiden um seines Namens willen,* [6] *unter welchen auch ihr seid als Berufene Jesu Christi:* [7] *an alle zu Rom befindliche Geliebte Gottes, berufene Heilige. Gnade sei euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesu Christo.*

1 Die in der Adresse nach griech. Briefstil voranstehende Selbstbezeichnung des Schreibenden ist hier bedeutend erweitert, indem dem Apostelnamen des P zugleich eine kurze Zusammenfassung des Evglms, das er als Apostel zu verkünden berufen ist, und der Hinweis auf die universelle Bestimmung dieses Evglms für alle Heiden hinzugefügt ist. Δοῦλος bezeichnet nicht die Eigenschaft des Apostels als Christ überhaupt, sondern seinen Beruf, wie sonst διάκονος, und ist der Selbstbezeichnung als Apostel noch vorangeschickt, um seine mündliche und schriftliche Verkündigung des Evglms als eine nicht in eigenem Namen, sondern in dienender Ausrichtung göttlichen Befehles erfolgende zu kennzeichnen. Χριστοῦ wenn dem Namen Jesu vorangeschickt, ist nicht nom. propr. wie in der umgekehrten Ordnung Ἰησοῦς Χριστός, sondern nom. appellat. Also des Messias Jesus. Die Selbstbezeichnung als Apostel, die nur Phl, Phm, I und II Th fehlt, dient hier wie im Galaterbrief einem apologetischen Zweck. Gerade die Apostelwürde (im Unterschiede von dem untergeordneten Berufe eines διδάσκαλος ἐθνῶν vgl. II Tim 1 11 Constit. Apost. VI 14) wurde judenchristl. Seits dem P abgestritten und auf die Zwölf beschränkt, wogegen in der späteren Heidenkirche, wie besonders die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων zeigt, der Ausdruck auf alle selbständigen Missionare übertragen wurde. Κλητός nämlich von Gott (vgl. διὰ θελήματος θεοῦ I Kor 1 1 II Kor 1 1). Der Ausdruck steht bei P stets von der sog. vocatio efficax (nicht wie in den Evglien im Unterschiede von ἐκλεκτός), und erhält seine nähere Bestimmung durch ἀφωρισμένος s. zu Gal 1 15. Εὐαγγέλιον steht als term. techn. ohne Artikel. Gemeint ist nicht der Inhalt, sondern der Act der Verkündigung des Evglms (= εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον). Wse betrachtet von 1—5 nur die Worte als ächt: Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος ἐξ ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Aehnliche Interpolationshypothesen bei Vlt und Man. Mich will schreiben: Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Ἰ. Χρ. ἀφωρισμ. εἰς ἀποστολὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. 2 Der Inhalt dieses Evglms wird nun durch eine Reihe von aneinandergehängten Relativ- und Participialsätzen näher bestimmt. Zunächst

hebt P hervor, dass dieses sein Evglm für den Kenner der at. Schriften nichts Befremdliches haben könne, da Gott dasselbe durch seine (d. h. durch die von ihm an Israel entsendeten) Propheten vorausverheissen habe (das decompositum προεπαγγέλλεσθαι nur hier, doch vgl. Gal 3 8). Das Fehlen des Artikels in ἐν γραφαῖς ἁγίαις kann diese Schriften den christl. Lesern unmöglich als etwas Fremdes bezeichnen sollen, soll aber auch schwerlich die Prophetenschriften anderen biblischen Büchern gegenüberstellen (so gewöhnlich), sondern erklärt sich wie 16 26 aus dem technischen Gebrauch (anders im Singular, ἡ γραφή). 3 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ gibt den Inhalt des von Gott zuvor verheissenen Evglms an und ist grammatisch mit προεπηγγ. (nicht mit εὐαγγέλιον) zu verbinden. Inhalt dieses Evglms ist der Sohn Gottes. Dieser seiner irdisch-menschlichen Erscheinungsseite nach als Davidssohn gekommene Gottessohn ist gesetzt zum Sohn Gottes in Kraft nach dem (sein Wesen constituirenden) πνεῦμα ἁγιωσύνης, nämlich seit seiner Auferstehung, also als der erhöhte κύριος. Sohn Gottes und Sohn Davids sind für P Gegensätze, υἱὸς θεοῦ steht also bei ihm nicht im judenchristl. Sinne = Messias (Hst, Ws). Da nun die Davidsohnschaft aber nur derjenige Zustand ist, in welchen der Sohn Gottes κατὰ σάρκα, nach der Seite seiner irdisch-niedrigen, materiellen Erscheinung eingetreten ist (vgl. zu dem γενόμενος Gal 4 4), so folgt, dass Christus als Sohn Gottes keine wesentlich irdisch-menschliche, sondern eine überirdisch-übermenschliche Persönlichkeit ist. Es ist also irrig, in diesen Versen die judenchristl. Christologie zu finden (Hst, Lüdemann, paul. Anthropologie 113), oder gar die ganze Stelle darum für unächt zu erklären (Wse, Man, besonders Mich, ThT 1873, 423). Dem κατὰ σάρκα als der irdischen inadäquaten Erscheinungsform steht 4 gegenüber κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, womit das Christi innerstes Wesen (schon vor seiner Erhöhung, ja schon vor seiner Fleischwerdung) ausmachende, nicht erst dem Menschen Jesus bei der Taufe mitgetheilte πνεῦμα ἅγιον bezeichnet wird. Als dieser wesenhafte Sohn Gottes, dem von Haus aus das πνεῦμα ἁγιωσύνης eignet, ist Christus freilich erst seit seiner Erhöhung durch die von ihm ausgehende Kraft (durch die Wirksamkeit des πνεῦμα ἅγιον in seiner Gemeinde) erwiesen. Was die Satzverbindung betrifft, so ist allerdings τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ nicht als grammatisches Subject zu τοῦ γενομένου und τοῦ ὁρισθέντος zu fassen, so dass diese beiden Participia coordinirt wären (hiergegen schon die Wiederholung von υἱοῦ θεοῦ); sondern τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ . . . κατὰ σάρκα gehört zusammen und der Participialsatz τοῦ ὁρισθέντος κτλ. ist als nähere Bestimmung zu 3 hinzugefügt: welcher gesetzt, eingesetzt ist, nicht zum Sohn Gottes überhaupt, sondern zum Sohn Gottes ἐν δυνάμει, zum wunderkräftigen Gottessohn, im Gegensatze zu seiner bisherigen irdischen Daseinsform ἐν ἀσθενείᾳ, d. h. zum κύριος und Χριστός (vgl. Hbr 5 5 Act 13 33). Mit ἁγιωσύνη wird die Qualität des πνεῦμα bezeichnet (II Kor 7 1 I Th 3 13). Ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν nicht seit, sondern auf Grund von Todtenauferstehung d. h. der mit ihm, dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, begonnenen Auferstehung von Todten. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ist Apposition zu τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ (nicht zu τ. υἱ. αὐτ. 4 Ws). Ἰησοῦ steht hier voran, weil es sich um die geschichtliche Persönlichkeit handelt, in welcher der ewige Sohn erschienen ist. In diesem geschichtlichen, im Fleische erschienenen, aber auf Grund des sein Wesen ausmachenden πνεῦμα ἁγιωσύνης zum κύριος καὶ Χριστός erhöhten Jesus fasst sich das ganze Evglm des P zusammen. 5 δι' οὗ durch welchen, vgl. Gal 1 1. Die Berufung

des P zum Apostel vermittelte sich durch die ihm zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen. Die dem P widerfahrene χάρις wird nun sofort durch καὶ ἀποστολήν, Apostelschaft, apost. Machtfülle (nicht: Apostelamt) näher bestimmt. Subject zu ἐλάβομεν ist P allein, nicht zugleich die älteren Apostel, von denen hier keine Rede ist, auch nicht zugleich seine Missionsgehilfen, welche keine ἀποστολή empfangen haben. Εἰς ὑπακοὴν πίστεως κτλ. drückt den Zweck aus, zu welchem dem P die Ausrüstung mit apost. Gnadenkraft verliehen ist: um herbeizuführen Glaubensgehorsam, d. h. Gehorsam, welcher im Glauben besteht (πίστεως gen. subj.), nicht Gehorsam gegen den Glauben (oder gar gegen die Glaubenslehre Fr, Thol, Mr, in welchem Sinne das Wort bei P nie steht). Der Glaube an das Evglm ist selbst seinem Wesen nach Gehorsam gegen den in Christo offenbarten göttlichen Heilswillen. Und zwar soll P diesen Glaubensgehorsam wecken ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι unter allen Heiden, wie immer vgl. 2 14 3 29 9 24 30 11 11 12 13 24, nicht unter allen Völkern einschliesslich der Juden, so dass P sich nicht als Heidenapostel, sondern als „Universalapostel" bezeichnen wollte (Baur, Hst). Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ für seinen Namen, d. h. dass sein Name als κύριος καὶ Χριστός auch von den Heiden gläubig anerkannt werde. 6 Ἐν οἷς unter welchen, nicht bloss geographisch zu nehmen (in deren Mitte, Mang, Hgf), sondern soll die Zugehörigkeit der Römer zu den ἔθνη bezeichnen; ἐστέ bildet nicht mit κλητοί zusammen die Prädicatbestimmung zu ὑμεῖς (dW, Mr, Hfm, Hgf), sondern κλητοί ist Apposition zu ἐν οἷς ἐστε. Καὶ ὑμεῖς, auch ihr, soll nicht dem berufenen Apostel P die römischen Christen als ebenfalls Berufene zur Seite stellen (Schott, Hgf), sondern steht den übrigen Heiden gegenüber. Ἰησοῦ Χριστοῦ gen. possess. (Mich und Man wollen κλητοὶ Ἰ. Χρ. tilgen). Als Berufene gehören die gläubigen Römer Christo an (Win 183). 7 bringt nun endlich die Adresse des Briefes. Allen zu Rom befindlichen Gottgeliebten und berufenen Heiligen (d. h. allen Gläubigen): das Subj. folgt dem πᾶσι τοῖς οὖσιν nach. Πᾶσι soll nachdrücklich alle römischen Christen, auch die ehemaligen Juden nicht ausgeschlossen, zusammenfassen (Ws). Ἀγαπητοὶ θεοῦ heissen sie, weil sie die versöhnende Liebe Gottes in Christo erfahren haben (Rm 5 5); ἅγιοι sind sie als Gotte durch die Taufe auf Christum Geweihte und Zugeeignete, nicht als vollkommene Heilige. Bemerkung verdient, dass in G g ἐν Ῥώμῃ fehlt (s. zu 1 15). In D ist 1 1—7, in F 1 1—3 18 verloren gegangen und statt ἀγαπητοῖς θεοῦ lesen G d g ἐν ἀγάπῃ θεοῦ. Diesen Text hält Mich für ächt. Ferner streichen Wse und Mich κλητοῖς ἁγίοις. Χάρις ὑμῖν κτλ. der (im Galaterbriefe fehlende) apost. Segenswunsch, s. zu I Th 1 1.

1 8—15. Einleitung. Danksagung gegen Gott für den Glauben der Römer und Ausdruck des Wunsches, auch ihnen das Evangelium zu predigen. [8] ***Fürs Erste sage ich meinem Gott Dank durch Jesum Christum um euer aller willen, dafür dass euer Glaube vermeldet wird in der ganzen Welt.*** [9] ***Denn der Gott, dem ich diene in meinem Geiste durch das Evangelium seines Sohnes, ist mein Zeuge, wie unablässig ich euer gedenke,*** [10] ***allezeit bei meinen Gebeten bittend, ob mirs wol endlich einmal gelingen möge mit Gottes Willen zu euch zu kommen.*** [11] ***Denn ich sehne mich darnach, euch zu sehen, um euch eine geistliche Gabe mitzutheilen zu eurer Stärkung,*** [12] ***das heisst, um unter euch mitgestärkt zu werden durch den beiderseitigen Glauben, den euern sowol als den meinen.*** [13] ***Ich will euch aber nicht verhehlen, Brüder,***

dass ich schon oft den Vorsatz hatte zu euch zu kommen — ich bin nur bis jetzt verhindert worden —, um auch unter euch einige Frucht zu gewinnen, ebenso wie auch unter den übrigen Heidenvölkern. [14] *Sowol Griechen als Barbaren, sowol Weisen als Unverständigen bin ich ein Schuldner:* [15] *daher ist, soviel an mir liegt, die Bereitwilligkeit vorhanden, auch euch, denen in Rom, das Evangelium zu predigen.*

8 Dem πρῶτον μέν entspricht kein ἔπειτα δέ. Aber das Zweite, was P den Römern ausser der Bezeugung des Dankes für ihren Glauben zu sagen hat, folgt 10. Mit Danksagung für den Glauben der Gemeinde, an welche P schreibt, pflegt der Apostel auch sonst seine Briefe zu beginnen (ausser den Galaterbrief). Μου nach τῷ θεῷ drückt das persönliche Gemeinschaftsverhältniss aus, in welchem P zu Gott steht I Kor 1 4 Phl 1 3 4 19 Phm 4. Diese Danksagung des Apostels aber ist durch Jesum Christum vermittelt, weil das Gute, für welches er Gott dankt, ein durch Christum vermitteltes ist vgl. 7 25 (also διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ mit εὐχαριστῶ zu verbinden, nicht mit τῷ θεῷ μου). Ἡ πίστις ὑμῶν einfach die Thatsache eures Christseins (nicht: die Beschaffenheit eures Glaubens). Das Bestehen einer Christengemeinde in der Welthauptstadt musste schnell nach allen Seiten hin bekannt werden (Wse streicht ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν . . . τῷ κόσμῳ). **9** Begründung der Aufrichtigkeit seines Dankes gegen Gott durch eine feierliche Betheuerung vgl. 9 1 Gal 5 3 II Kor 11 31 I Th 2 5 Phl 1 8. Eine besondere Nebenbeziehung dieser Betheuerung (gegen Judenchristen Hst; gegen iniqui rumores van Hengel) ist schwerlich anzunehmen. Ὧι λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου erläutert, warum P der römischen Christen in seinen Gebeten gedenken muss. Dies geschieht eben wegen seines geistlichen Gottesdienstes, welcher in der Predigt des Evglms vom Sohne Gottes besteht (im Unterschiede vom jüdischen, der eine λατρεία ἐν σαρκί ist vgl. 2 28f, was Mr, Ws, Hfm vergeblich leugnen). Τοῦ υἱοῦ ist gen. obj. (Wse, Mich streichen ἐν τῷ εὐαγγ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). **10** Als Prediger dieses Evglms gedenkt P der römischen Christen unablässig in seinen Gebeten, weil er allezeit mit dem Wunsche sich trägt, nach Rom zu kommen. Die endliche Erfüllung dieses Wunsches ist also der stete Inhalt seiner an Gott gerichteten Bitte (πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου gehört mit δεόμενος, nicht mit μνείαν ποιοῦμαι zusammen; ἐπί bei, während, Win 352, vgl. 1 Th 1 2). Es handelt sich hier also nicht wie anderwärts um eine allgemeine Fürbitte für die Römer. Ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ gehört mit εὐοδωθήσομαι zusammen: in Gottes Willen liegts beschlossen, ob mirs gelingen soll. Εὐοδοῦσθαι im pass. steht nur im übertragenen Sinne: prospero successu gaudere. **11** gibt nun den Grund an, warum P solche Sehnsucht nach den Christen der Welthauptstadt trägt. Ἐπιποθῶ sonst meist mit acc. der Person oder Sache, hier mit einem Infinitivsatz. Der Apostel will ihnen eine pneumatische (d. h. vom göttlichen πνεῦμα stammende) Gnadengabe mittheilen. Worin dieselbe besteht, lehrt der ganze Brief: es handelt sich um die Förderung der Römer in der Erkenntniss der Heilsbedeutung des Todes Christi, und dadurch um ihre Befestigung in dem christl. Glauben, in welchem sie bereits stehen. Weil sie aber schon Christen sind, drückt sich P **12** bescheiden so aus, als ob diese Befestigung im Glauben (im subjectiven Glaubensleben) eine wechselseitige sein solle. Das decompositum συνπαρακληθῆναι nur hier im NT. Der infin. hängt schwerlich von ἐπιποθῶ (Mr), sondern noch von εἰς ab, als nähere Bestimmung des στηριχθῆναι. Ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ: die gene-

tivi stehen wie wenn ἀλλήλων vorhergegangen wäre (Mich will lesen συνπ. ἐμὲ ὑμῖν διὰ τῆς αὐτῆς πίστεως). **13** οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν Lieblingsredensart des P vgl. 11 25 I Th 4 13 I Kor 10 1 12 1 II Kor 1 8, zur Einführung einer erklärenden oder begründenden Thatsache. Προεθέμην c. infin. ächt griech. Construction. Καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο ist parenthetisch eingefügt, so dass der Satz mit ἵνα von ἐλθεῖν abhängig bleibt; καί ist das sog. καί parastaticum (Fr, Mr); ἄχρι τοῦ δεῦρο bis jetzt (Fr). Ἵνα τινὰ καρπὸν κτλ.: der Apostel betrachtet den Erfolg seiner Predigt unter dem Bilde der Erntefrucht. Der gehoffte Erfolg aber ist die Einführung der Römer in das Verständniss seines Evglms. Dieses Verständniss will er ihnen vermitteln, ebenso wie den übrigen Heidenvölkern, unter denen er sich dieses Erfolges schon erfreut. Denn **14** als ein Schuldner der ganzen Heidenwelt ohne Unterschied des Volksthums und des Bildungsgrades, d. h. als ein berufsmässig zur Heidenpredigt Verpflichteter, achtet er sich ebensowol berufen als verpflichtet, auch den Römern zu predigen. Die Römer werden also ebenso wie die Ἕλληνες und die βάρβαροι zu den Heidenvölkern gerechnet, ohne dass sie gerade einer dieser Kategorien zugezählt, oder im ausdrücklichen Unterschiede von beiden als eine dritte Menschenart bezeichnet sind. **15** οὕτως führt die Anwendung der allgemeinen Verbindlichkeit des P, allen Heidenvölkern ohne Ausnahme zu predigen, auf die Römer ein. Τὸ πρόθυμον ist substantivisch gebraucht, und κατ' ἐμέ nähere Bestimmung dazu = ἡ κατ' ἐμὲ προθυμία vgl. Eph 1 15. Das Prädicat ist durch den infin. εὐαγγελίσασθαι ausgedrückt; ergänze ἐστίν (Fr, Mr). Irrthümlich nehmen Andere τὸ κατ' ἐμέ = ego (Rck, Thol) oder = quod ad me attinet (dW), so dass πρόθυμον Prädicat sein soll. Τοῖς ἐν Ῥώμῃ fehlt G g (s. zu 1 7) aber nicht in D d (Mich hält das ganze Stück 1 8—15 für interpolirt. Man glaubt wenigstens Spuren einer Ueberarbeitung zu finden und streicht 13).

1 16 und 17. Aufstellung des Thema. [16] *Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes zum Heile für jeden Glaubenden sowol für den Juden als für den Griechen.* [17] *Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbart aus Glauben zu Glauben, wie denn geschrieben steht: „Der aus Glauben Gerechte wird leben".* **16** Der Vorsatz, den Römern das Evglm zu verkündigen, erhält seine Begründung durch die Versicherung, dass Scham oder Menschenfurcht den Apostel von dieser Predigt nicht abzuhalten vermöge. Dass ihn speciell die Furcht vor den σοφοί hätte abhalten können (Ws), ist sehr unwahrscheinlich (Wse streicht οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον). Δύναμις θεοῦ vgl. I Kor 1 18. Nicht die Verkündigung als Act, sondern der Inhalt des Evglms wird als eine heilswirkende Gotteskraft (θεοῦ gen. auctoris) bezeichnet, weil dieses ja der offenbare, von den Menschen zu ihrem Heile nur aufzunehmende Heilswille Gottes selbst ist. Εἰς σωτηρίαν (fehlt in G g, von Mich gestrichen) ist eng mit δύναμις zu verbinden.

Σωτηρία eigentlich Errettung, Gegensatz ἀπώλεια 9 22, daher der Gegensatz der σωζόμενοι und ἀπολλυμένοι I Kor 1 18, vgl. II Kor 2 15 4 3. Als künftig erscheint die σωτηρία im Sinne der Errettung von dem bevorstehenden Strafgericht 5 9 13 11 I Kor 3 15 5 5; als gegenwärtig im Sinne der den Gläubigen schon jetzt gewissen Zugehörigkeit zum Reiche Gottes 8 24 II Kor 6 2 vgl. I Kor 15 2.

Eine Heilskraft ist das Evglm für jeden Gläubigen, Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι. Das πρῶτον nach Ἰουδαίῳ τε, welches der gewöhnliche Text bietet, fehlt BG g

Tertull. wol auch bei MARCION, und ist wol aus 2 9 10 eingedrungen (MICH will es an allen drei Stellen beseitigen). Gerade hier würde der den Juden zugesprochene Vorzug auffällig sein, da es sich nicht um deren Erstberufung, sondern um die Heilskraft des Evglms handelt. 17 stellt nun das eigentliche Thema des ganzen Briefes auf: die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ mittelst des Evglms auf Grund des Glaubens. Δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet die Rechtbeschaffenheit, welche Gott gibt oder gnadenweise herstellt (θεοῦ gen. auctoris), nicht die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt (= δικ. παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνώπιον τ. θ., LTH, BAUR früher).

Der Ausdruck nur im Römerbriefe, wo er den Gegensatz bildet zu der ἀδικία ἀνθρώπου (1 18). Weil die ἀδικία der allgemeine Zustand der nichtchristl. Menschheit ist, so ist eine ἰδία δικαιοσύνη des Menschen (10 3 vgl. Phl 3 9) unmöglich (3 20): es bleibt also als einziger Weg, auf welchem die Menschen der δικαιοσύνη theilhaftig werden können, die gnadenweise Herstellung derselben durch Gott, das δικαιοῦσθαι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι 3 24 übrig. Diese δικαιοσύνη θεοῦ ist im Gegensatze zu der wegen der menschlichen ἀδικία unmöglichen δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου eine δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, näher ἐκ πίστεως Χριστοῦ, eine δικαιοσύνη ἐν Χριστῷ, διὰ πίστεως (Gal 2 16f). Vgl. unten 3 24—26. Ueber den Begriff des δικαιοῦν s. zu Gal 2 16. Δικαιοσύνη ist die Beschaffenheit dessen, welcher für gerecht erklärt, d. h. von der Schuld der Sünde und von der Verdammlichkeit vor dem Gesetze losgesprochen ist (6 7); sie beruht also auf dem forensischen Acte der δικαίωσις und hat insofern ihren Gegensatz an der κατάκρισις II Kor 3 9 vgl. Rm 5 16 8 1—4 33f. Gemeint ist also nicht sowol ein innerer sittlicher Zustand des Menschen, welcher vor Gott als ein genügender gelten könnte, als vielmehr ein neues religiöses Verhältniss zu Gott, in welches Gott selbst den Menschen gnadenweise versetzt und welches sich zu dem neuen sittlichen Leben wie der Grund zur Folge verhält. Die Gnade, welche den Menschen für gerecht erklärt (δικαιοῖ), ist also das, was die evang. Kirche die gratia specialis nennt, die sündenvergebende, die Sünden nicht anrechnende, die Gerechtigkeit oder den Glauben als Gerechtigkeit zurechnende Gnade 4 4 6 7. Diese zunächst in juristischen Formen (als durch ein freisprechendes Urtheil veranlasst) vorgestellte Gerechtigkeit hängt aufs Engste zusammen mit der juridischen Erlösungslehre, welche P 3 24—26 vgl. 7 4—6 Gal 3 13 vorträgt. Hiernach ist die stellvertretende Sühne, welche im Tode Christi vollzogen ist, das Mittel, welches der göttlichen Gerechtigkeit die Sündenvergebung ermöglicht, der Glaube aber an jene stellvertretende Sühne ist die Bedingung von Seiten des Menschen, unter welcher ihm die Sündenvergebung zugesprochen werden kann. Aber schon im Briefe an die Galater findet sich der Gedanke einer durch den Glauben vermittelten mystischen Einigung der Gläubigen mit Christo, vermöge derer Christi Tod und Auferstehung objectiv auf sie übertragen wird, Christus selbst aber nicht als Stellvertreter im juridischen Sinne, sondern als Repräsentant der neuen Menschheit erscheint, die in ihm der Sünde gestorben und zu neuem göttlichen Leben auferweckt ist. Diese Gedankengruppe findet sich im Römerbriefe Cp 6—8.

In der Verkündigung des Evglms wird die δικαιοσύνη θεοῦ enthüllt, ἀποκαλύπτεται, sofern sie vorher unter dem Gesetze verhüllt, verborgen war (vgl. II Kor 3 13f). Diese Enthüllung aber erfolgt ἐκ πίστεως, (nicht auf Grund des Glaubens Jesu Christi [HAUSSLEITER] sondern) sofern die δικαίωσις eben ἐκ πίστεως erfolgt (Gal 2 16), und führt εἰς πίστιν, sofern die Glaubenspredigt (das ῥῆμα τῆς πίστεως 10 8) in den Hörern Glauben weckt. Εἰς bezeichnet die Folge, nicht die Absicht (damit sie geglaubt werde MR, THOL, HFM, auch nicht: damit sie kein anderes Ziel habe als den Glauben, HGF), doch ist auch von keinem Gradunterschiede des Glaubens in denselben Personen die Rede (LTH, LPS Rechtfertigungsl., WS). Unzweideutig tritt übrigens schon in der Aufstellung des Thema's der Gegensatz zur jüd. Werkgerechtigkeit heraus. Ueber den paul.

Begriff der πίστις s. zu Gal 2 16. — Καθὼς γέγραπται Hab 2 4 (von MAN und wol schon von MARCION gestrichen). Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται der Glaubensgerechte wird leben, s. zu Gal 3 11.

I. Erster Haupttheil: 1 18—8 39. Dogmatische Darlegung des Evangeliums von der „Gottes-Gerechtigkeit" im Gegensatze zu der angeblichen Gerechtigkeit aus dem Gesetze. A. Erster Untertheil 1 18—5 21: Begründung und Entwickelung der Gottesgerechtigkeit für das religiöse Bewusstsein des Judenchristen. 1. Erster Abschnitt. 1 18—3 20: Nachweis der Unmöglichkeit einer Gerechtigkeit aus dem Gesetze durch die Thatsache der gleichen Ungerechtigkeit von Heiden und Juden und durch das gleiche Walten des göttlichen Zorns über die Einen wie über die Anderen.

1 18—32. Das Walten des göttlichen Zorns über die unentschuldbare Ungerechtigkeit der heidnischen Menschheit. Der Hauptnachdruck dieser Darlegung ruht auf dem Gedanken, dass die Heiden wider besseres Wissen gesündigt haben, da es auch ihnen an einer Offenbarung des göttlichen Willens nicht gefehlt hat. Wie also die Juden in diesem Stück vor den Heiden nichts voraushaben, so können sie andererseits aus dem über den Heiden wegen ihrer unentschuldbaren ἀδικία waltenden göttlichen Zorne entnehmen, dass auch sie demselben Zorne verfallen sind. 1 18—23. [18] *Denn es wird offenbart Gottes Zorn vom Himmel her über alle Unfrömmigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit besitzen,* [19] *desswegen weil die Kunde Gottes unter ihnen offenbar ist: denn Gott* selbst *hat es ihnen offenbart.* [20] *Denn sein unsichtbares Wesen wird gesehen, indem es seit Schöpfung der Welt an den Geschöpfen mit dem Verstande wahrgenommen wird, nämlich seine ewige Kraft und Göttlichkeit; auf dass sie ohne Entschuldigung seien,* [21] *desswegen weil sie, obwol sie Gott erkannten, ihn doch nicht als Gott geehrt oder ihm gedankt haben, sondern eitel geworden sind in ihren Gedanken, und verfinstert worden ist ihr unverständiges Herz.* [22] *Indem sie vorgaben Weise zu sein, sind sie Thoren geworden,* [23] *und haben vertauscht die Ehre des unvergänglichen Gottes mit dem Nachbilde der Gestalt eines vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierfüsslern und kriechenden Thieren.* Zunächst wird die Thatsache der unentschuldbaren ἀδικία der Heiden dargelegt. 18 knüpft unmittelbar an 17 an: Die δικαιοσύνη θεοῦ ist der einzige Heilsweg, weil ja alle Menschen ἄδικοι, und darum der göttlichen ὀργή verfallen sind. Inwiefern diese göttliche ὀργή offenbar wird, zeigt der Apostel von 24 ab. Unter der ὀργή ist immer zunächst, ebenso wie unter ihrem Gegenstücke, der göttlichen Liebe und Gnade, eine innere Eigenschaft des göttlichen Gemüthslebens (vgl. 2 8 ὀργὴ καὶ θυμός) gemeint, die sich aber im Strafgerichte über die menschliche Sünde offenbart. Diese Offenbarung ist eine thatsächliche (so in der Regel ἀποκαλύπτειν und ἀποκάλυψις bei P, s. zu Gal 1 12), und zwar eine schon gegenwärtig sich vollziehende (ebenso Rm 9 22 I Th 2 16; dagegen vom Endgericht Rm 2 5 5 9 I Th 1 10 5 9 u. ö. im NT). Von einer Beschränkung der ὀργή auf Bundesuntreue und Verletzung der göttlichen Bundeszwecke (RITSCHL) kann bei P keine Rede sein. Die ὀργή richtet sich einfach gegen die Verletzung des göttlichen Willens, der auch den Heiden bekannt ist; auch diese unterliegen daher wie die Juden (Rm 4 15) dem göttlichen Zorn. Ἀσέβεια Unfrömmigkeit, Gottlosigkeit (Gegensatz εὐσέβεια); ἀδικία (Gegen-

satz δικαιοσύνη) nicht ohne Weiteres gleichbedeutend mit ἀνομία, sondern allgemeiner das dem Willen Gottes widerstreitende Verhalten der Menschen (πᾶσαν fehlt bei MARCION, πᾶσαν ἀσέβ. καί wird von MICH getilgt, WSE streicht 18 ganz). Τῶν κατεχόντων nicht: welche hemmen, niederhalten (nach classischem Sprachgebrauche vgl. auch II Th 2 6 Lc 4 42 FR, WS, WZS), sondern: welche besitzen (I Kor 7 30 II Kor 6 10). Sie wissen was Gottes Wille ist und handeln demselben gleichwol zuwider. Gerade auf diesem Gedanken beruht der Nerv der Beweisführung. Dass der fortdauernde Wahrheitsbesitz den Heiden abgesprochen werde, ist unrichtig, vgl. 19. Unter der Wahrheit ist hier Gottes den Menschen wohlbekannter Wille gemeint. Ἐν ἀδικίᾳ nicht instrumental, sondern bezeichnet den Lebenszustand, in welchem sie trotz ihrer Erkenntniss des göttlichen Willens sich befinden. 19—21 fehlten wahrscheinlich bei MARCION; MICH will 19 20 21 b 22 25—28 als Einschiebsel aus einer anderen Schrift streichen; ähnlich findet MAN hier eine benutzte Quellenschrift. **19** τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, das von Gott Bekannte (so überall im NT und bei LXX = γνωτόν), d. h. sein auch abgesehen von der speciellen Offenbarung im Gesetz bekannter Wille, also dasselbe was vorher ἀλήθεια hiess (nicht nach classischem Sprachgebrauch: das Erkennbare Gottes, RCK). Ἐν αὐτοῖς in ihrem Bewusstsein. Ὁ θεός γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε (von WSE und MAN getilgt): Gott selbst hat es ihnen, nämlich in Vernunft und Gewissen offenbart (von der sog. Uroffenbarung ist keine Rede). **20** begründet das ὁ θεὸς . . . ἐφανέρωσε (nicht: das φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς HFM). Τὰ ἀόρατα . . . καθορᾶται Oxymoron, um die auch den Heiden zugängliche natürliche Gotteserkenntniss noch näher zu begründen. Τὰ ἀόρατα αὐτοῦ das was an Gott unsichtbar ist, d. h. sein unsichtbares Wesen, im Unterschiede von seinen sichtbaren Werken. Aber gerade aus letzteren wird auch ersteres erkannt, nämlich mit dem νοῦς, dem Verstande wahrgenommen (νοούμενα): mit leiblichen Augen werden die Werke, mit dem νοῦς wird der Schöpfer wahrgenommen. Τοῖς ποιήμασι an den Schöpfungswerken; ἥ τε ἀΐδιος . . . θειότης Epexegese zu τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ, ἀΐδιος ewig, wie immer, gehört zu beiden Substantiven. Das unsichtbare Wesen Gottes ist sowol seine ewige δύναμις, Schöpfer- und Herrschermacht, als seine ewige θειότης, inhaltliche Fülle der göttlichen Eigenschaften (im Unterschiede von θεότης, dem metaphysischen Wesen Gottes). Εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους drückt die göttliche Absicht aus (MR). Das ἀναπολ. wird nun **21** näher begründet: Trotz der ihnen verliehenen (und auch nachher keineswegs verloren gegangenen) Gotteserkenntniss haben sie Gott nicht als Gott verehrt, d. h. ihn nicht ausschliesslich angebetet, auch nicht ihm (für seine Wohlthaten) Dank gesagt. (WSE streicht εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς . . . εὐχαρίστησαν, MAN εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, MICH will von 21 nur διότι τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν übrig lassen und unmittelbar mit 23 verbinden. Alles übrige bis 28 sei Interpolation). Ἐματαιώθησαν (das verb. nur hier im NT) sie sind eitel, nichtig geworden in ihren Gedanken, Anspielung auf Ps 94 (93) 11 (μάταιος ohne Werth, Bestand, Erfolg, vgl. Rm 8 20 I Kor 15 17 I Pt 1 18 Tit 3 9 Jak 1 26; von Menschen I Kor 3 20; bei LXX häufig von den heidnischen Götzen und ihren Dienern, für אֱלִיל oder הֶבֶל). Διαλογισμοί sind cogitationes, nicht ratiocinationes, öfters im NT und sonst von dem inneren Zwiegespräch der Gedanken. Ἡ καρδία das Innere des Menschen, nicht bloss als Sitz der Empfindungen und Triebe, sondern auch nach der Seite des Bewusstseins und Willens. Ἀσύνετος vgl. Sap. 11 16, überhaupt Sap 11 15—21 13—15.

Unverständig war ihr Herz, sofern sie Gott die ihm gebührende Ehre wider besseres Wissen entzogen; verfinstert aber wurde dasselbe, indem sie gar nicht mehr erkannten, wie unverständig sie handelten. Von einem völligen Verluste des Wahrheitsbesitzes ist keine Rede. Das Gesagte wird
22 dahin erläutert, dass sie gerade durch ihren Weisheitsdünkel zu Thoren geworden seien, vgl. Jer 10 14 I Kor 1 19—25. An bestimmte Philosophenschulen hat P hier schwerlich gedacht. Das ἐμωράνθησαν wird wieder
23 dahin erläutert, dass sie die Ehre, Verehrung, welche Gotte gebührt, vertauscht haben mit der Anbetung selbstgefertigter Götzenbilder. Die Worte sind Anspielung auf Ps 106 (105) 20. Δόξα eigentlich Lichtglanz, gloria, von welchem Gott umstrahlt wird (hebr. כָּבוֹד, später יְקָרָה, שְׁכִינָה), auch vom Lichtglanz, welcher den auferstandenen und wiederkommenden Christus und die Leiber der Verklärten ebenso wie die Himmelskörper umgibt (Mt 16 27 19 28 Lc 9 32 I Kor 2 8 15 41 II Kor 3 18 4 4 17 Rm 5 2 8 18 21, vgl. auch II Kor 3 7—11). Im übertragenen Sinne ist δόξα die Gott gebührende Anerkennung der in seiner Lichtglorie offenbaren Majestät, daher Ehre, Anbetung (verb. δοξάζειν). Ἀλλάσσειν hier vertauschen, ἐν entspricht dem Hebr. בְּ (sonst auch: verwandeln I Kor 15 52). Der Gegensatz von ἀφθάρτου und φθαρτοῦ hebt das Unverständige, der natürlichen Gotteserkenntniss Zuwiderlaufende ihres Thuns noch von einer neuen Seite hervor. Ὁμοίωμα Nachbildung, Nachgestaltung (Hst, Zum Ev. d. Paul. u. d. Petrus 438, Anm.; JpTh 1875, 451f). Neben den menschenähnlichen Göttergestalten der Griechen werden auch die namentlich im Morgenlande verbreiteten Thiergestalten der Götterbilder hervorgehoben: Bilder von Vögeln (zu πετεινῶν ergänze εἰκόνος), Vierfüsslern, Reptilien, wie Adler, Löwen, Stiere, Schlangen u. s. w.

1 24—32. [24] ***Darum hat Gott sie hingegeben in ihrer Herzen Begierden an Unreinigkeit, dass entehrt würden ihre Leiber an ihnen selbst,*** [25] ***sie, die vertauscht haben die Wahrheit Gottes mit der Lüge, und Anbetung und Verehrung dargebracht haben dem Geschöpfe statt des Schöpfers, der da ist hochgelobt in Ewigkeit Amen.*** [26] ***Desshalb hat Gott sie hingegeben in Leidenschaften der Schande: denn ihre Weiber haben ja den natürlichen Brauch in den widernatürlichen verkehrt,*** [27] ***gleicherweise haben auch die Männer den natürlichen Gebrauch des Weibes verlassen und wurden in ihrer Brunst an einander erhitzt, Männer mit Männern die Schande verübend, und den gebührenden Lohn ihrer Verirrung an sich selbst davontragend.*** [28] ***Und wie sie nicht dafür erachtet haben, Gott in der Erkenntniss zu behalten, so hat Gott sie hingegeben in einen verachteten Sinn, das Ungebührliche zu thun,*** [29] ***erfüllt mit aller Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Bosheit, Habsucht, voll von Neid, Mord, Streit, Trug, Tücke,*** [30] ***Ohrenbläser, Verläumder, Gottverhasste, Frevelhafte, Hoffärtige, Prahler, Erfinder schlechter Streiche, den Aeltern Ungehorsame,*** [31] ***Unvernünftige, Bundbrüchige, Lieblose, Unbarmherzige;*** [32] ***sie die sie wol Gottes Rechtsspruch kennen, dass die dergleichen thun des Todes würdig sind, sie thun es nicht nur selbst, sondern stimmen auch noch Andern, die es thun, beifällig zu.*** Indem der Apostel dazu fortgeht, die Strafen zu schildern, welche Gott über die Heiden für ihre Abweichung von der göttlichen Wahrheit verhängt hat, betrachtet er die im Folgenden aufgezählten Sünden selbst als die Strafe, welche die thörichten Götzendiener um ihrer Verleugnung des unvergänglichen Gottes willen ereilt, und entwirft nun ein schauerliches Gemälde von den Lastern,

die damals in der Heidenwelt im Schwange gingen. 24 διό propter hoc = διὰ τοῦτο. Mit ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις wird der Zustand bezeichnet, in welchem befindlich sie Gott εἰς ἀκαθαρσίαν hingegeben hat, also die subjectiv-menschliche Veranlassung des göttlichen Strafgerichts. Unter ἀκαθαρσία sind Wollustsünden, insbes. widernatürliche, gemeint. Τοῦ ἀτιμάζεσθαι nicht Erläuterung der ἀκαθ., sondern göttliche Absicht. Das verb. ist pass., nicht medium. Ἐν αὐτοῖς ℵBCD statt ἐν ἑαυτοῖς, nicht = ἐν ἀλλήλοις (Mr), sondern an ihnen selbst, vgl. I Kor 6 18. 25 gibt nochmals den Grund an, warum sie in jene Sünden verfallen sind: οἵτινες quippe qui. Τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ weder das wahre Wesen Gottes (Mr), noch die Wahrheit, welche Gott selbst ist (Hfm), sondern die von Gott offenbarte Wahrheit, nämlich dass er selbst allein göttlicher Anbetung werth ist. Ἐν τῷ ψεύδει in die wider besseres Wissen und Gewissen gebildeten falschen Vorstellungen von menschen- und thierartigen Göttern (gegen den griech. Sprachgebrauch ist, das ψεῦδος von den falschen Göttern selbst zu verstehen). Παρὰ τὸν κτίσαντα nicht prae creatore (Fr, Rck, dW, Mr, Ws), sondern praeter creatorem, indem sie gleichsam bei dem Schöpfer vorbeigehen. Σεβάζεσθαι nur hier im NT, spätgriechich für σέβεσθαι. Ὅς ἐστιν εὐλογητός κτλ. Doxologie, nach rabbinischem Brauche besonders dort hinzugefügt, wo ein der Ehre Gottes nachtheiliges Reden oder Thun Anderer erwähnt wird. 26 nimmt den Gedanken von 24 wieder auf. Πάθη ἀτιμίας, gen. qual., schändliche Leidenschaften. Τε γάρ namque, denn ja Rm 7 7 II Kor 10 8 (Mr, Ws), nicht mit τε καί 27 zu verknüpfen (Wzs). Θήλειαι weibliche Wesen, zur Bezeichnung des Geschlechts, wie nachher ἄρσενες. Μετήλλαξαν hin anders construirt als 25. Die greuelvollste Form der Unzucht (das sog. lesbische Laster) steht voran. Man betrachtet 25 und 26[a] (-ἀτιμίας) als Einschiebsel. 27 lies ἄρσενες mit BD*G, die stehende Form in der biblischen Gräcität (Fr) statt ἄρρενες. Ἐξεκαύθησαν pass., nicht med. Auch diese zweite greuelvolle Form der Unzucht ging bei den Griechen im Schwange. Τὴν ἀσχημοσύνην die bekannte schändliche That. Unter der πλάνη ist nicht das Laster selbst (Hfm), sondern die religiöse Verirrung (23 25) gemeint; die ἀντιμισθία, der Gegenlohn (das Wort nur hier im NT) ist eben das erwähnte Laster selbst (nicht dass ihnen von ihres Gleichen geschieht, was sie ihres Gleichen thun Hfm). Ἣν ἔδει scil. ἀπολαμβάνεσθαι αὐτούς. Für ἐν ἑαυτοῖς lesen BK auch hier ἐν αὐτοῖς. (Wse streicht 26 und 27.) 28 Die Schilderung erweitert sich zu einem umfassenden Gemälde der Sittenverderbniss in der heidnischen Welt (nicht in der jüdischen Vkm). Οὐκ ἐδοκίμασαν setzt voraus, dass das γνωστὸν τοῦ θεοῦ ihnen nicht völlig verloren gegangen ist. Sie haben nur nicht für gut befunden, es sich im Bewusstsein (ἐν ἐπιγνώσει) zu halten. Beachte die Paronomasie von οὐκ ἐδοκίμ. und ἀδόκιμον. Letzteres nicht: welcher nicht prüft (Ws), sondern der die Probe vor göttlichem Urtheil nicht besteht. Νοῦς ist nicht bloss das Reflexionsvermögen, sondern das Bewusstsein, auch als Princip des Wollens, im Gegensatze zu den bloss vom Instinct beherrschten Trieben. Ποιεῖν zu thun, final; τὰ μὴ καθήκοντα quaecumque essent indecora (das μή ist durch den Infinitivsatz veranlasst, Win 452). 29 Dieses Thun des Ungebührlichen wird in der folgenden Aufzählung specialisirt. Es folgen lauter Thaterweise der ἀδικία im Verkehre der Menschen unter einander. (Wse streicht 29—31). Der accus. πεπληρωμένους angeschlossen an αὐτούς. Statt πονηρία lesen D*G d g πορνεία, was Mich vorzieht (?). Πονηρία und κακία ebenso zusammengestellt I Kor 5 8 (κακία von Mich ebenfalls getilgt). Φθόνου, φόνου,

Paronomasie. Man hat wol nur an das μερμερίζειν φόνον zu denken (nach MICH ist φόνου Glossem). Κακοήθεια eigentlich üble Sitte im Verkehr mit Anderen, wol speciell Heimtücke. Mit 30 geht die Aufzählung einfach weiter. Θεοστυγεῖς wol nicht Gotteshasser, sondern pass. Gottverhasste, Verruchte (FR, MR, WS). Ὑβριστάς, die sich im frevelnden Hochmuth über alle göttlichen und menschlichen Schranken hinwegsetzen. Γονεῦσιν ἀπειθεῖς: die Verletzung der Pietätspflichten gegen die Eltern galt auch bei den Heiden als schwere Versündigung. 31 ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους wieder Paronomasie. Ersteres: „Hans Unvernunft mit dem Kopf durch die Wand" (LTH), letzteres eine ebenso wie die Verletzung der Pietätspflichten auch in der Heidenwelt streng verurtheilte Sünde (MICH streicht mit CHRYSOSTOMOS, GROTIUS ἀσυνέτους als unpassend, BLJ tilgt ἀσυνθέτους). Nach ἀστόργους fügen einige Handschriften ἀσπόνδους hinzu, was dasselbe wäre wie ἀσυνθέτους. (MAN sieht in 29—31 eine aus älterer Quelle entlehnte Liste, vgl. RENDEL HARRIS, The Teaching of the Apostles 1887, 82—87). Zum Schlusse bringt 32 das zusammenfassende Urtheil. Obwol sie recht wohl wissen, dass Gottes sittliche Ordnung (sein δικαίωμα, hier Rechtsspruch wie Rm 5 16, sonst Rechtsforderung Rm 2 26 8 4) die, welche jene Sünden begehen, mit dem ewigen Tode bestraft, thun sie es dennoch, und zwar nicht bloss, weil die böse Lust sie überwältigt, sondern weil sie mit kaltem Blute Wohlgefallen am Sündigen haben, auch wenn sie Andere sündigen sehen. (WSE streicht ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσ. ἄξιοι θαν. εἰσίν als Glossem; MICH will nach ἐπιγνόντες lesen οὐκ ἔνωσαν (?) nach den Spuren von D und G, und darnach mit B die partic. ποιοῦντες und συνευδοκοῦντες herstellen). — Beachte übrigens, wie in der allgemeinen Schilderung von 28 an das specifisch Heidnische zurücktritt. Hiermit wird der überraschende Uebergang 2 1 sachlich vorbereitet.

2 1—3 20. Das Walten des göttlichen Zornes über die unentschuldbare Ungerechtigkeit des jüd. Volks. 2 1—10. Die Grundsätze, nach welchen Gott straft oder belohnt, sind völlig dieselben gegenüber den Juden wie gegenüber den Heiden. [1] *Darum bist du ohne Entschuldigung, o Mensch, Jeder der du richtest. Denn worin du über den Andern urtheilst,* darin *verurtheilst du dich selbst: denn du thust dasselbe, der du richtest.* [2] *Wir wissen aber, dass Gottes Gericht nach der Wahrheit kommt über die, welche solches thun.* [3] *Meinst du aber, o Mensch, der du richtest die solches thun und thust dasselbe, du werdest dem Gerichte Gottes entgehen?* [4] *Oder verachtest du den Reichthum seiner Güte und seiner Langmuth und Geduld, und weisst nicht, dass Gottes Güte dich zur Busse leitet?* [5] *Mit deiner Herzenshärtigkeit und Unbussfertigkeit häufst du dir Zorn auf am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes,* [6] *welcher vergelten wird einem Jeden nach seinen Werken:* [7] *denen die mit Beharrlichkeit im guten Werk nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten, ewiges Leben;* [8] *denen aber, welche ränkesüchtig und der Wahrheit ungehorsam sind, vielmehr der Ungerechtigkeit gehorchen, Zorn und Grimm.* [9] *Drangsal und Beklemmung* kommt *über jede Seele eines Menschen, welcher das Böse vollbringt, wie des Juden zunächst so auch des Griechen;* [10] *Herrlichkeit aber und Ehre und Friede über Jeden, welcher das Gute thut, wie über den Juden zunächst so auch über den Griechen.* 1 διό darum, weil die Strafwürdigkeit nach 1 32 darin liegt, dass man sündigt, obwol man weiss, man mache sich dadurch des Todes schuldig.

Nicht auf die Identität der Personen (was Ws gegen die Beziehung auf 1 32 einwendet), sondern auf die gleiche Verantwortlichkeit kommt es an. Πᾶς ὁ κρίνων Apposition zum vocat., Btm 123 (von Wse gestrichen). Der Richtende ist, wie aus dem Folgenden völlig klar wird, der Jude, was Luthardt, Hfm ganz vergeblich leugnen möchten. Der gesetzesstolze Jude erklärt die Heiden für ἁμαρτωλοί, welchen mit dem göttlichen Strafgerichte vollkommen Recht geschehe; er bedenkt aber nicht, dass er ganz ebenso wie der Heide wider besseres Wissen und Gewissen sündigt (τὰ αὐτὰ πράσσεις, wobei es nicht auf die Identität der einzelnen Laster ankommt). Nur wird hier der Jude noch nicht als solcher bezeichnet, sondern zunächst nur der allgemeine Grundsatz aufgestellt, den der Jude unmittelbar auf sich selbst anwenden soll. Ἐν ᾧ nicht: dadurch dass (Hfm), sondern in welchem Stücke. Das κρίνειν, richtende Aburtheilen über den Anderen, wird zum κατακρίνειν, zum Verurtheilungsspruche über den Richtenden selbst, der ja durch sein Urtheilen den von ihm an den Anderen angelegten Maassstab in seiner allgemeinen sittlichen, auch auf ihn bezüglichen Geltung anerkennt (Wse streicht τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων, nach Man ist der ganze Abschnitt 2 1—16 Ueberarbeitung eines älteren Quellenstückes). 2 Nun wissen wir aber (οἴδαμεν die regelmässige Form in der κοινή), dass Gottes Urtheil der Wahrheit gemäss, d. h. dem wirklichen Verhalten der Menschen entsprechend ist (nicht: dass dasselbe wirklich bestehe, sodass ἐστί Prädicat wäre); folglich wird auch den, welcher Andere richtet, obwol er in gleicher Verdammniss mit ihnen ist, das gleiche Strafurtheil treffen. Der Gedanke ist also nicht bloss der, dass es im göttlichen Gericht auf das Thun ankommt (Ws). Κρίμα so, nicht κρῖμα ist zu accentuiren, vgl. K. H. A. Lipsius gramm. Untersuch. 40f. Die Folgerung aus 2 folgt 3 in Form einer Frage: Du kannst doch im Ernste nicht meinen etc. (nach Hfm wäre es assertorischer Satz). Aus den beiden Thatsachen, dem Richten und dem Thun derselben, an Anderen gerichteten Sünden, wird der Jude überführt, dass auch er dem göttlichen Strafgerichte verfallen ist. (Wse streicht ὁ κρίνων . . . ποιῶν αὐτά, Mich will 2 οἴδαμεν δέ streichen und ὅτι τὸ κρίμα κτλ. von ὁ κρίνων abhängig machen; ebenso tilgt er 3 ὦ ἄνθρωπε ποιῶν αὐτά). Ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ, du nämlich als Jude, im Vertrauen auf deine vermeintlichen Vorzüge. 4—10 fehlten wahrscheinlich bei Marcion. 4 ἤ oder wenn dies nicht der Fall ist (6 3 I Kor 9 6 u. ö.), verachtest du etc. Es ist eine Geringschätzung der göttlichen Güte, wenn der Jude meint, auf die ihm erwiesenen göttlichen Wohlthaten hin straflos sündigen zu dürfen. Πλοῦτος Ueberfülle 9 23 11 33; χρηστότης Güte, die zum Wohlthun geneigt ist; ἀνοχή Geduld, welche die Strafe aufschiebt, synonym mit μακροθυμία Langmuth, welche lange zusieht, bevor sie straft. (Mich tilgt καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθ. und gleich nachher τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ). Ἀγνοῶν ohne zu wissen, gibt den Grund an, warum eine solche Handlungsweise ein καταφρονεῖν der göttlichen Güte ist. Μετάνοια Sinnesänderung, wie immer im NT; ἄγει treibt, leitet, vom thatsächlichen sittlichen Antrieb. Aus der Frage lässt P den Leser selbst die Antwort herausnehmen und stellt nun 5 in einem assertorischen Satze nachdrücklich den der supponirten Meinung des Juden entgegengesetzten Erfolg einer solchen Verachtung der göttlichen Güte hin. Σκληρότης Härtigkeit, wie sonst σκληροκαρδία, welche den Menschen unempfänglich macht für die göttliche Führung (nach Naber, Blj, Mich wäre σκληρότητα aus σκληροτάτην verderbt). Κατά gemäss, in Folge. Θησαυρίζεις . . . ὀργήν im beabsichtigten Gegen-

satze zu dem vorhergehenden πλούτου τῆς χρηστότητος, du häufst dir auf wie einen reichen Vorrath. Ὀργήν eng verbunden mit ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς, Zorn der am Zorntage ausbricht (nicht: am Zorntag sich häuft Ws, aber auch nicht: für den Tag des Zorns). Der Artikel vor ὀργήν als term. techn. kann fehlen (also nicht: an einem Zorntage Hfm, Vkm). Δικαιοκρισία nur hier. (Wse streicht ὀργῆς καὶ ἀποκαλ. δικαιοκρ., bei Marcion folgte auf 5ª sofort 16 ἐν ἡμέρα ὅτι κρινεῖ κτλ., 5ᵇ—15 fehlten. Mich tilgt 5ᵇ—8). 6 fast wörtlich aus Ps 62 (61) 13. Die Berufung auf die göttliche Vergeltung nach den Werken ist hier dem Juden gegenüber, der sich für straflos hält, vollkommen am Platze, findet sich aber auch sonst bei P, wo es sich nicht um die Begründung seiner religiösen Weltanschauung, sondern um die besondere Beurtheilung der thatsächlich gegebenen Verhältnisse des sittlichen Lebens handelt, die auch im Gebiete der Erlösungsreligion noch ihr Recht behält und auf die christl. wie auf die nichtchristl. Menschheit gleicherweise Anwendung findet. Vgl. Gal 6 7f I Kor 3 13—15 9 17 II Kor 5 10 9 6 und dazu die Stellen, in denen der Apostel zu guten Werken ermuntert Gal 6 9f II Kor 9 8 u. ö. Beachte übrigens, dass in diesem Zusammenhange wol von Werken, aber nicht wie bei der Bekämpfung der jüd. Gesetzgerechtigkeit (Gal 2 16f Rm 3 20 28) von Werken des Gesetzes die Rede ist. Pfl erinnert daran, „dass die moralische Beurtheilung des Menschen einen relativen Maassstab anlegt, die religiöse aber einen absoluten“ (Paulinismus, ²86). 7 τοῖς μέν nicht für sich zu nehmen, auch nicht mit καθ' ὑπομονήν (nach anderwärts allerdings vorkommendem Sprachgebrauch), sondern mit ζητοῦσιν zu verbinden. Κατά bezeichnet die Art und Weise des Suchens (nicht: die Norm Mr, Ws). Ὑπομονή Ausdauer, erhält seine nähere Bestimmung durch den genet. ἔργου ἀγαθοῦ. Δόξαν . . . ἀφθαρσίαν nicht von ἀποδώσει abhängig (Hfm), sodass ζητοῦσι nachschleppende Apposition zu τοῖς μέν wäre, sondern von ζητοῦσι (Man will ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον streichen); δόξα das künftige Heil in seinem äusseren Glanze; τιμή Ehre bei Gott; ἀφθαρσία beweist, dass das Ziel des Strebens nicht auf Irdisches gerichtet ist; ζωὴν αἰώνιον von ἀποδώσει abhängig. Die ζωὴ αἰώνιος steht dem θάνατος 1 32 gegenüber und zeigt, dass unter letzterem der ewige Tod gemeint ist. 8 Die Construction ist geändert; zu ὀργὴ καὶ θυμός ergänze ἔσται (Mich will 7 δόξαν . . . ἀφθαρσίαν streichen, ζητοῦσιν mit τοῖς μέν verbinden und ὀργὴ καὶ θυμός zu 8 ziehen). Τοῖς ἐξ ἐριθείας bildet nach bekanntem Sprachgebrauche Einen Begriff, s. zu Gal 3 7. Ueber ἐριθεία s. zu Gal 5 20. Das Wort bezieht sich hier nicht gerade auf jüd., dem Apostel in den Weg tretenden Parteigeist (dies gegen den Zusammenhang), sondern auf das prahlerische Wesen der in ihrer vermeintlichen Gerechtigkeit sich über die Heiden erhebenden Juden. Ἀλήθεια wie 1 18. Trotz ihrer Prahlerei gehorchen sie dem von ihnen erkannten göttlichen Willen nicht. Ἀδικία s. zu 1 18. Die Ungerechtigkeit ist hier als eine objective Macht über den Menschen vorgestellt. Θυμός aufwallender Affect, Grimm. Im Folgenden wird die eben ausgeführte Vergeltung nach den Werken noch einmal nachdrücklich in umgekehrter Ordnung zusammengefasst. Jetzt tritt die Absicht der bisherigen Darlegung klar hervor: der Nachweis, dass die Juden ganz ebenso unter der göttlichen ὀργή stehen wie die Heiden (Wse und Man streichen 9—11). 9 θλίψις (so zu accentuiren vgl. K. H. A. Lipsius grammat. Untersuch. 35) καὶ στενοχωρία sc. ἔσται. Unter θλίψις ist Drangsal von aussen, unter στενοχ. meist innere Beklommenheit zu verstehen vgl. II Kor 4 8; doch ist dieser Unterschied nicht immer festgehalten

vgl. Rm 8 35. Ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου: die Seele wird als Sitz des Empfindungslebens genommen. Mit πρῶτον wird nicht auf die heilsgeschichtliche Prärogative des Juden hingewiesen (Ws), von der hier noch keine Rede ist, ebensowenig wird darauf Bezug genommen, dass bei den Juden Sünde und Tugend bewusster Gehorsam und Ungehorsam sind (Hst), denn dies ist bei den Heiden geradeso gut der Fall, sondern mit Nachdruck wird der Jude vorangestellt, weil er sich besser dünkt als der Heide. Absichtlich spricht der Apostel daher zuerst von der Bestrafung des Bösen und darnach erst von der Belohnung des Guten. Mit τε ... καί werden die durch πρῶτον vor den Heiden hervorgehobenen Juden sofort wieder aufs Engste mit denselben zusammengefasst. **10** Δόξα und τιμή s. zu 7; εἰρήνη nicht Heil überhaupt (Ws), sondern der Gottesfriede im künftigen Gottesreich.

2 11—3 8. N a c h w e i s, d a s s a u c h d i e V o r z ü g e, d e r e n d i e J u d e n v o r d e n H e i d e n s i c h r ü h m e n, k e i n e n A n s p r u c h a u f E r r e t t u n g v o n d e m g ö t t l i c h e n Z o r n g e r i c h t e g e b e n. 2 11—24. Z u r ü c k w e i s u n g d e s a u f d e n G e s e t z e s b e s i t z d e r J u d e n g e g r ü n d e t e n A n s p r u c h s. 11—13. [11] ***Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person.*** [12] ***Denn soviele ohne Gesetz sündigten, werden auch ohne Gesetz zu Grunde gehen, und soviele mit Gesetz sündigten, werden durchs Gesetz gerichtet werden.*** [13] ***Denn nicht die Gesetzeshörer sind gerecht vor Gott, sondern die Gesetzesthäter werden gerechtfertigt werden.*** **11** Zunächst stellt der Apostel den allgemeinen Satz voran, der als Begründungssatz an das Vorhergehende angeschlossen, selbst wieder im Folgenden seine specielle Erläuterung findet. Προσωποληψία (Kol 3 25 Eph 6 9 Jak 2 1) von πρόσωπον λαμβάνειν, s. zu Gal 2 6. Eine parteiische Bevorzugung der Person würde stattfinden, wenn Gott die Juden, obwol sie keine sittlichen Vorzüge vor den Heiden haben, um ihres blossen Gesetzesbesitzes willen mit der ὀργή verschonen wollte. Nun folgt **12** die Anwendung des allgemeinen Satzes auf die Heiden und die Juden, denen gegenüber sich völlig die gleiche richterliche Gerechtigkeit Gottes bethätigt. Ἀνόμως ohne Gesetz, d. h. nicht: ohne überhaupt eine Gesetzesnorm zu besitzen (Hfm, Hst, Ws), was gegen den Zusammenhang wäre, sondern ohne das mosaische Gesetz zu besitzen. Die angebliche Regel, dass νόμος ohne Artikel eine Gesetzesnorm überhaupt, ὁ νόμος das mosaische Gesetz bezeichnen solle (Hfm, Hst, Ws), ist wie überall, so auch hier hinfällig, s. zu Gal 2 16. Auch abgesehen von dem mosaischen Gesetze gibt es „eine Gesetzesnorm“, d. h. eine Offenbarung der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Willens (1 18—20 28 32 2 14—16) und damit eine sittliche Verantwortlichkeit und Straffälligkeit der Menschen. So viele Heiden also sündigten (ἥμαρτον, in Thatsünden verfielen, vgl. 5 12), so viele werden, wenn sie auch nicht nach dem mosaischen Gesetze gerichtet werden, gleichwol derselben Strafe anheimfallen, welche das Gesetz über seine Uebertreter verhängt, dem θάνατος oder der ἀπώλεια (ἀπολοῦνται), d. h. dem leiblichen Tode ohne Hoffnung auf Auferstehung, also dem definitiven Ausschluss von der σωτηρία im messianischen Reiche und dem fried- und freudlosen Verbleiben in der Scheol. Καί vor ἀπολοῦνται bezeichnet das richtige Verhältniss der Folge zum Grunde: dem ἁμαρτάνειν entspricht das ἀπόλλυσθαι. Ἐν νόμῳ im Bereiche, im Besitze des (mosaischen) Gesetzes. Nun wird das ausgesprochene Urtheil **13** näher begründet. Denn nicht auf den Gesetzesbesitz (dessen die Juden sich rühmen), sondern auf die Gesetzeserfüllung kommt es an; letztere

aber findet ebenso gut bei Heiden, wie bei Juden statt. Ἀκροαταί Hörer, welche das Gesetz sabbatlich in den Synagogen verlesen hören. Auch dies bezieht sich auf das mosaische Gesetz, trotz des in den besten Handschriften fehlenden Artikels vor νόμου. Δίκαιοι sc. εἰσίν sind gerecht, nämlich παρὰ θεῷ (der Artikel mit BD* zu streichen) vor Gottes Urtheil, wie sonst ἐνώπιον τοῦ θεοῦ Rm 3 20, d. h. werden von Gott für gerecht anerkannt und darum von dem Strafgericht losgesprochen. Von der Glaubensgerechtigkeit ist hier noch keine Rede. Zunächst soll das jüd. Bewusstsein genöthigt werden, den hier ausgesprochenen allgemeinen Satz von der Vergeltung nach dem sittlichen Verhalten der Menschen anzuerkennen. Δικαιωθήσονται werden, nämlich in jedem eintretenden Falle (futur.), für gerecht erklärt werden. Die ausdrückliche Beziehung auf das Endgericht folgt erst später (Eichhorn sah in 13 einen späteren Zusatz des P, Wse streicht 13, Mich tilgt 11 und 13, letzteres als Plagiat aus Jak 1 22, Man sieht 13—15 als Einschiebsel des Bearbeiters an.)

14—16. [14] ***Denn wenn die Heiden, die doch kein Gesetz haben, doch von Natur das was das Gesetz gebietet thun, so sind dieselben, obwol sie kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz,*** [15] ***sie, die ja das Gesetzeswerk als ein in ihren Herzen geschriebenes erweisen, indem ihr Gewissen es bezeugt, und wechselsweise unter einander ihre Gedanken sie verklagen oder auch entschuldigen*** [16] ***an dem Tage, wo Gott richten wird das Verborgene der Menschen laut meinem Evangelium durch Christum Jesum.*** Die Verse begründen weder bloss die erste noch bloss die zweite Hälfte von 13: nicht Hörer, sondern Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt. Daher wird zunächst 14—16 von Heiden geredet, welche als Gesetzesthäter gerechtfertigt werden, darnach 17—24 von Juden, die als blosse Gesetzeshörer der ὀργή anheimfallen. Dieser Zusammenhang wird völlig verkannt, wenn man 14 und 15 oder gar 13—15 parenthesirt, und 16 unmittelbar an 13 (bzw. 12) anschliesst (Laurent betrachtet 14 und 15 als Randglosse). **14** ὅταν im Falle wenn, setzt die Möglichkeit voraus. Ἔθνη nicht = ἐθνικοί, einzelne heidnische Personen (Hfm, Mr), sondern bezeichnet generell die Gattung (9 30, vgl. 3 29 9 24 11 12 13 u. ö.); das Fehlen des Artikels erklärt sich hier aus dem Participialsatz (Rck). Τὰ μὴ . . . ἔχοντα nämlich nach der subjectiven Vorstellung des Juden, welcher daraus, dass dem Heiden das mosaische Gesetz nicht auferlegt ist, alsbald folgert, derselbe habe überhaupt kein Gesetz (Hst). Φύσει vermöge des natürlichen Gewissenstriebs im Unterschiede von einer positiven Gesetzesoffenbarung. Τὰ τοῦ νόμου das was das (mosaische) Gesetz fordert, seine sittlichen Vorschriften. Ποιῶσι mit ℵAB zu lesen statt des classischen ποιῇ. Νόμον μὴ ἔχοντες obwol (nicht: während Hfm, noch weniger: weil Ws) der Vorstellung nach kein Gesetz habend. Ἑαυτοῖς vermöge des ihrem ἔσω ἄνθρωπος eingeschriebenen Gewissensgesetzes, vgl. Cp 7. **15** οἵτινες quippe qui 1 25; ἐνδείκνυνται erweisen durch die That τὸ ἔργον τοῦ νόμου, die im gegebenen Falle vom Gesetze vorgeschriebene Handlung. Γραπτόν Prädicat: als geschrieben. Ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, vgl. den ähnlichen Gegensatz II Kor 3 1—3. Συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως: mit dem ἔργον, welches das Vorhandensein des ins Herz geschriebenen νόμος beweist, legt Mitzeugniss ab ihr sittliches Selbstbewusstsein und (näher) die Gedanken, welche u. s. w. Das Mitzeugniss der λογισμοί wird als ein Anklagen oder auch Entschuldigen bezeichnet. Dasselbe findet am Gerichtstage statt. Hierdurch erledigt sich die gewöhnliche Auslegung von dem inneren Streit guter und böser Gedanken in

einer und derselben Menschenseele, wogegen schon die Wortstellung des μεταξὺ ἀλλήλων, und die Erwägung entscheidet, dass bei solchem inneren Streit ein wirkliches Wissen um Gottes Gesetz eben nicht erwiesen wäre (Ws). Μεταξὺ gehört mit ἀλλήλων zusammen, heisst also nicht: nachher (Wzs), ἀλλήλων geht auf die Personen, nicht auf die Gedanken der Heiden. Man könnte also auslegen wollen: die Gedanken der Einen klagen oder entschuldigen wechselsweise die Handlungen der Anderen, sodass die sittlichen Urtheile der Heiden über einander am Gerichtstage die sittliche Verantwortlichkeit der Urtheilenden beweisen (Mr, Hst, Ws). Aber dagegen spricht, dass dann die λογισμοί keine Erläuterung des συνειδήσεως αὐτῶν wären, ferner der sonstige Gebrauch von λογισμοί (nicht Urtheile, sondern Gedanken, s. zu 1 21, vgl. II Kor 10 5), sowie das ἢ καὶ ἀπολογουμένων, weil ja nach jener Auslegung nur von sittlicher Verurtheilung der Anderen die Rede sein könnte; überdies müsste man dann entweder 14—15 parenthesiren oder das göttliche Endgericht auf Beurtheilung der Urtheile beziehen. Also: wechselsweise erklären ihre (der Heiden) Gedanken sie (die Heiden) der Verletzung des Gewissensgesetzes schuldig oder unschuldig: die guten Gedanken der Einen klagen die Anderen an, die bösen Gedanken der Letzteren sprechen die Ersteren von der Verletzung des Gewissensgesetzes frei. (Die Worte καὶ μεταξὺ ἀλλήλων . . . ἀπολογουμένων sind wie es scheint in der Assumptio Mosis 1 ed. Hgf [2]116 10 benutzt; Mich streicht sie als Citat aus jener Stelle). Dies geschieht aber **16** am göttlichen Gerichtstage, an welchem die Gedanken der Heiden wechselsweise als Belastungszeugen der Einen, als Entlastungszeugen der Anderen auftreten (nicht an jedem Tag, wo das Evglm gepredigt wird, Hfm). Τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων die verborgenen Gedanken der Menschen (nicht ihre Urtheile über Andere, die nichts Verborgenes sind). Diese zieht Gott am Gerichtstage ans Licht: Verurtheilung oder aber Freisprechung erfolgt auf Grund göttlicher Vergleichung der beiderseitig vorhanden gewesenen Gesinnungen, welche die Kenntniss des göttlichen Willens bei allen Heiden bekunden (Wse und Blj streichen den ganzen Vers, Michaelis und Wassenbergh wollten ihn hinter 12, Hitzig hinter 29 verpflanzen). Κρινεῖ so zu accentuiren (nicht: κρίνει Hst, Hfm, Ws). Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου nicht: nach dem Maassstabe, sondern laut meines Evglms, wie dies der Inhalt meines Evglms ist. Dieses Evglm verkündet nicht bloss überhaupt, dass Gott richten wird (dies wäre selbstverständlich), sondern dass dieses sein Gericht durch den Messias Jesus vollzogen wird (Χριστοῦ Ἰησοῦ mit ℵ*B statt Ἰησοῦ Χρ. zu lesen).

2 17—24. [17] *Wenn du aber einen Juden dich nennst und verlässest dich auf das Gesetz und rühmest dich Gottes* [18] *und erkennst seinen Willen und weisst wohl zu unterscheiden, als einer der unterrichtet ist aus dem Gesetz,* [19] *und hegst die Zuversicht, ein Führer der Blinden, ein Licht derer, die in Finsterniss sind,* [20] *ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen zu sein, indem du die leibhaftige Gestalt der Erkenntniss und der Wahrheit besitzest im Gesetz —* [21] *du also, der du einen Anderen belehrst, du belehrest dich selbst nicht? Du, der du predigest nicht zu stehlen, du stiehlst?* [22] *Du, der du sagst, man solle nicht ehebrechen, du brichst die Ehe? Du, der du die Götzenbilder verabscheuest, du treibst Tempelraub?* [23] *Der du des Gesetzes dich rühmst, du verunehrst Gott durch die Uebertretung des Gesetzes!* [24] *„Denn der Name Gottes wird um euretwillen unter den Heiden gelästert", wie geschrieben*

steht. Dem Heiden, der das Gesetz hält, obwol er kein geschriebenes Gesetz besitzt, wird nun der Jude gegenübergestellt, der sich des Gesetzesbesitzes rühmt und es doch nicht hält. Mit 17 beginnt eine Reihe von Vordersätzen, zu denen der Nachsatz nicht mit 21 beginnen kann (Mr, Ws), was grammatisch möglich wäre, aber gegen den Sinn ist, welcher im Nachsatz den Gedanken erfordert: bist du durch eben diese Vorzüge, deren du dich rühmst, nicht viel strafbarer als der Heide? Dieser Nachsatz fehlt aber, 21 f nehmen den Vordersatz in anderer Form wieder auf, und nur dem Sinne nach bringt 23 den Gedanken zum Abschluss (Hfm). In lebendiger Rede wendet P sich jetzt an das jüd. Bewusstsein selbst, um dem Juden das völlig Unberechtigte seines Dünkels recht nachdrücklich zu Gemüthe zu führen. Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ den Judennamen als einen Ehrennamen in Anspruch nimmst. Ἐπαναπαύῃ bei LXX Uebersetzung von נִשְׁעַן עַל Mch 3 11, vgl. I Mak 8 12, du ruhst aus auf dem (mosaischen) Gesetz, gleich als ob schon der blosse Besitz desselben ein Verdienst wäre. Καυχᾶσαι (vulgärgriechisch für καυχᾷ) ἐν θεῷ du rühmst dich Gottes, nämlich als deines Bundesgottes. Zur Construction s. zu Gal 6 13. 18 τὸ θέλημα sc. Gottes, absolut gebraucht, wie ὁδός, θύρα, ὄνομα, als term. techn. Δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα nicht probas utiliora (Vulg., darnach Mr, Vkm), dies wäre τὸ διαφέρον, sondern du prüfest das, was sich unterscheidet, den Unterschied zwischen dem was Gottes Wille ist und was nicht, vgl. 12 2 Phl 1 10. Κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου aus dem Gesetze als Lehrquelle unterwiesen. 19 πέποιθας du hast die feste Zuversicht Gal 5 10; hier wie II Kor 10 7 mit dem Nebenbegriff, dass es sich thatsächlich anders verhalte. Die Verbindung mit dem acc. c. infin. drückt den Inhalt des πέποιθας aus; τε knüpft das πέποιθας eng an das Vorhergehende an, als etwas daraus sich Ergebendes (Ws). Ὁδηγὸν . . . τῶν τυφλῶν, vgl. das hier wol vorschwebende Herrnwort Mt 15 14. Unter den τυφλοί, den ἐν σκότει, den ἄφρονες und νήπιοι sind die Heiden gemeint. Die Rede ist ironisch: der Jude meint, der Heide müsse bei ihm in die Schule gehen, wenn er Gottes Willen erkennen wolle. Nicht von Proselytenmacherei (Mr, Ws), sondern von jüd. Selbstüberhebung ist die Rede. Φῶς und σκότος stehen im intellectuellen Sinne. 20 τὴν μόρφωσιν die leibhaftige Verkörperung. Der Ausdruck wieder ironisch. Τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας nicht = τῆς γνώσεως τῆς ἀληθείας, sondern ἀλήθεια hier im Sinne von Wahrheitsbesitz. Mit οὖν 21 wird der Vordersatz in etwas anderer Form wieder aufgenommen (Rck) s. zu 17. Die folgenden vier Sätze sind Fragesätze. Streng genommen sollte die Rede weitergehen: Wenn du also, der du Andere lehrst, dich selbst nicht lehrst — was nützt dir es dann, dass du dich des Gesetzbesitzes und deines Bundes mit Gott rühmst? Vielmehr bringst du (23) durch deine Gesetzesübertretung in den Augen der Heiden Unehre über Gott. Σεαυτὸν οὐ διδάσκεις sofern du ja thatsächlich so handelst, als wüsstest du es nicht, vgl. Mt 23 3. Ὁ κηρύσσων c. inf. im Sinne des Befehlens (ebenso ὁ λέγων). Die Beispiele des Stehlens und Ehebruchs sind aus dem Dekalog. Eine Beziehung auf specifisch heidnische Laster (Ws) liegt hier fern. 22 Ἱεροσυλεῖς ist schwerlich auf die Unterschlagung der Abgaben für den Tempel in Jerusalem (Hfm) zu beziehen, welche von den Juden gerade mit besonderer Pünktlichkeit entrichtet wurden, noch weniger sind die Worte symbolisch zu nehmen von der Entziehung der Gott gebührenden Ehre (Lth), sondern sie gehen auf die Beraubung der heidnischen Tempel, aus der sich der Jude trotz seiner Scheu vor Verunreinigung mit

Götzengreuel kein Gewissen machte (Ws). Bentley und Mangey wollten ἱεροθυτεῖς emendiren, Mich vermuthet τερατοσκοπεῖς oder βδελύσσεις. Mit ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι folgt nun das Urtheil des Apostels in assertorischer Rede (nicht parallel mit den vorhergehenden Fragesätzen, wogegen schon die veränderte Satzform spricht). Dein ganzer Unterschied von dem verachteten Heiden ist der, dass du nur Unehre über den Gott bringst, dessen du als deines Gottes dich rühmst, dass du also, statt besser zu sein, nur straffälliger als jene bist. Παράβασις wie immer von der Uebertretung eines positiven Gebots; ἐν νόμῳ und παραβ. τοῦ νόμου stehen sich nachdrucksvoll gegenüber. Das ausgesprochene Urtheil wird **24** durch das Schriftwort Jes 52 5 (nach LXX) bekräftigt. Der ursprüngliche Sinn des Spruchs, Jhvhs Name werde durch die Unterdrückung seines Bundesvolkes verhöhnt, wird dahin umgedeutet, dass Gottes Name um der Gesetzesübertretungen der Juden willen von den Heiden gelästert wird. Καθὼς γέγραπται gegen die sonstige Sitte absichtlich nachgestellt, um die Rede in überraschender Weise zum Abschlusse zu bringen: denn so steht geschrieben. P thut den Juden also mit seinem harten Urtheil kein Unrecht (Wse streicht 24, ebenso wol schon Marcion; Mich tilgt καθὼς γέγραπται als Randglosse).

2 25—29. Zurückweisung des vermeintlich auf die Beschneidung gegründeten Anspruchs des Juden auf Straflosigkeit. 25 ***Die Beschneidung ist ja freilich nützlich, wenn du das Gesetz thust; wenn du aber ein Gesetzesübertreter bist, so ist deine Beschneidung zur Vorhaut geworden.*** 26 ***Wenn also der Unbeschnittene die Rechtsforderungen des Gesetzes beobachtet, wird da nicht seine Vorhaut als Beschneidung gerechnet werden?*** 27 ***Und richten wird der von Natur Unbeschnittene, wenn er das Gesetz erfüllt, dich der du unter Buchstaben und Beschneidung ein Gesetzesübertreter bist.*** 28 ***Denn Jude ist nicht, der es öffentlich ist, und Beschneidung ist nicht die, welche es offenbar am Fleische ist,*** 29 ***sondern Jude ist, der es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist Herzensbeschneidung, im Geiste, nicht dem Buchstaben nach; der Ruhm eines solchen stammt nicht von Menschen, sondern von Gott.*** Von dem Gesetzesbesitze des Juden geht P zu einem weiteren Vorzuge desselben über, der aber ebensowenig etwas hilft, wenn der Jude nicht lebt, wie er als Jude leben soll. Der neue Gedanke wird **25** durch μὲν γάρ eng an das Vorhergehende 23f (nicht an die ganze vorige Erörterung, Ws) angeknüpft: allerdings ist die Beschneidung das Zeichen des Bundes, welches der Bundesgott mit Israel aufgerichtet hat; aber sie nützt nur dann, wenn der Jude seiner Bundespflicht nachkommt. Die Bedeutung der Beschneidung als Zeichen und Unterpfand der dem Volke Israel gegebenen göttlichen Verheissungen und Segnungen erkennt auch P an: ihr Nutzen besteht ihm also darin, dass sie, unter Bedingung der Gesetzeserfüllung von Seiten des Juden, die Erfüllung der Verheissungen verbürgt. (Nach Man ist 25—29 aus älterer Quelle.) Ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν, es ist also ebenso gut als wärest du gar nicht beschnitten. **26** Gilt aber der ganze Vorzug, den die Beschneidung gibt, nur unter der Bedingung der Gesetzeserfüllung, so gilt folgerichtig auch der umgekehrte Fall: hält ein unbeschnittener Heide das Gesetz, so ist es so gut als wäre er beschnitten. Ἡ ἀκροβυστία abstr. pro concr., der in der Vorhaut Befindliche. Τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου s. zu 1 32. Αὐτοῦ geht grammatisch auf das erste ἡ ἀκροβυστία zurück, dem Sinne nach auf die Person des Unbeschnittenen. Λογι-

σθήσεται wird gerechnet werden, nämlich von Gott beim Endgericht, εἰς bezeichnet das bei dem göttlichen Endurtheil herauskommende Ergebniss, vgl. 4 3. Es folgt nun 27 keine zweite Frage, sondern ein assertorischer Satz, der das Ergebniss aus dem Vorhergehenden für den Juden zusammenfasst: statt dass also der Jude ein Recht hat, über den Heiden zu richten (2 1), wird er vielmehr von diesem gerichtet. Ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία (fehlt in G g, von Mich gestrichen) wieder abstr. pro concr., aber nicht: der physisch Unbeschnittene (Wzs), sondern der von Geburt Unbeschnittene (nicht etwa der Proselyt des Thores Phil, sondern einfach der Heide). Das Richten ist ebenso als ein thatsächliches („comparatione sua") gedacht wie das Anklagen und Entschuldigen 2 15. Τὸν νόμον τελοῦσα indem oder dadurch, dass sie das Gesetz erfüllt. Διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς bezeichnet die Lebensumstände, unter denen (διά) der Jude gleichwol ein Gesetzesübertreter geworden ist: trotzdem dass du im Besitze des geschriebenen Gesetzes und der leiblichen Beschneidung bist. 28 wird das eben ausgesprochene Urtheil durch einen Satz von allgemeiner Giltigkeit begründet, der aber nun im Zusammenhange die Bedeutung erhält, dass es ganz und gar nicht darauf ankommt, ob jemand äusserlich ein Jude sei oder nicht, sondern lediglich darauf, ob er innerlich so beschaffen ist, wie ein Glied des Bundesvolkes beschaffen sein muss. Ὁ ἐν τῷ φανερῷ ist Subj., Ἰουδαῖος Prädicat, ἐν σαρκί (von Mich getilgt) ist appositionelle Bestimmung zu ἡ ἐν τῷ φανερῷ. Zu ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος und zu περιτομὴ καρδίας 29 ergänze Ἰουδαῖός ἐστιν und περιτομή ἐστιν (Vkm, Ws). Ἐν πνεύματι ist Apposition zu καρδίας (nicht: Prädicat, Mr). Οὗ mascul. (nicht: neutr. Mr, Vkm, Wzs), geht dem Sinne nach auf Ἰουδαῖος zurück; aber περιτομή darum auch hier und 28 als abstr. pro concr. zu nehmen, ist überflüssig. Ὁ ἔπαινος das Lob, welches ihm zu Theil wird.

3 1—8. Zurückweisung des vermeintlich auf den Besitz der göttlichen Verheissungen gegründeten Anspruchs des Juden auf Straflosigkeit. 1 *Was ist also der Vorzug des Juden oder was ist der Nutzen der Beschneidung?* 2 *Gar viel, in jeder Beziehung. Vorerst, dass sie mit den Verheissungssprüchen Gottes betraut worden sind.* 3 *Denn wie? Wenn einige untreu geworden sind, kann denn ihre Untreue die Treue Gottes zu nichte machen?* 4 *Das sei ferne! Vielmehr: Gott soll wahrhaftig bleiben, jeder Mensch aber ein Lügner sein, wie geschrieben steht: „auf dass du gerechtfertigt werdest in deinen Worten und obsiegest, wenn du gerichtet wirst."* 5 *Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit feststellt, was sollen wir sagen? Ist etwa Gott ungerecht, er der ja seinen Zorn heraufführt? (Ich rede nach Menschenweise.)* 6 *Das sei ferne! Denn wie wird Gott dann noch Weltenrichter sein? Wenn nämlich* (sagst du) *Gottes Wahrhaftigkeit durch meine Lüge sich reichlich erwiesen hat zu seiner Ehre, warum werde dann auch ich noch als ein Sünder gerichtet?* 8 *Und sollen wir dann nicht vielmehr — wie man uns lästert und wie einige als unsre Meinung behaupten — sollen wir nicht das Böse thun, damit das Gute* daraus *komme? Solche trifft von Rechtswegen das Gericht.* Scheint nach dem Bisherigen jeder Vorzug des Juden vor dem Heiden hinfällig zu sein, so macht P demgegenüber geltend, dass dieser Vorzug immerhin ein grosser sei. Aber auch der Hauptvorzug, dass Israel der Träger der göttlichen Verheissungen ist, kann den Juden nicht straflos machen. Bleibt auch Gott seinen Verheissungen getreu, ja muss sogar die menschliche Untreue

zur Verherrlichung der göttlichen Wahrhaftigkeit dienen, so hebt dies doch die Strafgerechtigkeit Gottes nicht auf. In diesen Sätzen liegt ein Problem, dessen Lösung der Apostel erst später (9—11) in Angriff nimmt (MARCION scheint 1—8 getilgt zu haben. MAN schreibt 1 und 7 dem Redactor zu.) Die Frage 1 Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ist im Sinne des Juden, nicht im Sinne des Apostels (BAUR, MEHRING, LPS, Protestantenbibel) gestellt, die Antwort πολύ (sc. ἐστιν τὸ περισσόν) ist im Sinne des P, nicht als Einwendung des Gegners zu verstehen. Dem πρῶτον μέν entspricht (wie auch sonst, vgl. 1 8) kein ἔπειτα δέ, nicht weil P den Gegner nicht ausreden lässt (dagegen s. o.), auch nicht, weil er durch die folgende Erörterung von der weiteren Aufzählung abgelenkt wird (Ws), sondern weil er nach Aufzählung des Gesetzesbesitzes und der Beschneidung nunmehr auf den Vorzug zu sprechen kommt, der in seinen Augen der wichtigste ist. Τὰ λόγια τοῦ θεοῦ oracula dei, vgl. 9 4 αἱ ἐπαγγελίαι. Dieselben sind den Juden gleichsam wie ein göttliches Depositum anvertraut. Πιστεύεσθαι cum accus. wie Gal 2 7 I Kor 9 17 (WSE streicht τίς ἡ ὠφέλεια . . . πρῶτον μέν und schreibt ἡ ὅτι ἐπιστ.; MICH tilgt πολύ κατὰ πάντα τρόπον). Der hier genannte Vorzug ist aber um so grösser, da 3 die göttlichen Verheissungen auch durch Israels Sündigkeit nicht hinfällig werden. Τί γάρ begründet das eben ausgesprochene Urtheil des Apostels, vgl. Phl 1 18 (nicht etwa eine gegnerische Einwendung). Εἰ ἠπίστησάν τινες Vordersatz, zu welchem der Nachsatz in Fragform folgt. Ebenso gebildet sind 5 und 7. Wegen dieses Parallelismus dürfen die Worte nicht von dem Folgenden abgetrennt und als selbständiger Fragesatz genommen werden (LN, HFM), was überdies gegen die Bedeutung von τί γάρ und gegen den Gedanken wäre (es soll ja gerade gezeigt werden, dass es auf das ἀπιστεῖν der τινές nicht ankomme). Ἀπιστεῖν (ausser hier noch II Tim 2 13) bezieht sich weder auf die Untreue der Israeliten in der vorchristl. Zeit (dW, MEHRING, Ws), noch auf ihren Unglauben an die messianischen Weissagungen (PHIL, HFM), sondern auf ihren Unglauben an das Evglm (FR, RCK, MR, VKM, HST). Μή in Fragesätzen fordert eine verneinende Antwort WIN 476. Τινές, einige: absichtlich ist nicht mehr gesagt, um das Folgende vorzubereiten: einige Menschen können durch ihre Untreue doch Gottes Treue nicht hinfällig machen (WSE, welcher ἠπίστ. auf Ἰουδαίου zurückbezieht, streicht τινές, MICH will πάντες corrigiren). Τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ Gottes Verheissungtreue. 4 μὴ γένοιτο, s. zu Gal 2 17. Aus einer von P hervorgehobenen richtigen Thatsache wird im Sinne des Gegners eine falsche Consequenz gezogen, welche P feierlich zurückweist. Gott soll wahrhaftig bleiben (nämlich auch für unser Urtheil), auch wenn alle Menschen (πᾶς ἄνθρωπος weist steigernd zurück auf τινές) als Lügner, d. h. als solche, die ihrem Gelöbnisse gegen Gott untreu werden, erfunden werden sollten. Dieser Ausspruch wird durch das Schriftwort Ps 50 4 (51 6) nach LXX (abweichend vom Hebräischen) bestätigt. Dort spricht ein reuiger Sünder, welcher die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes anerkennt. P sieht darin den Beweis, dass Gott auch dann sich als der Wahrhaftige erweist, wenn seine Führungen dem zunächst allerdings (durch das über die Juden verhängte Strafgericht) zu widersprechen scheinen. Κρίνεσθαι ist passiv wie 7. Trotz der Untreue der Juden, ja gerade mittelst derselben (s. u. 11 11—32) führt Gott seine Verheissungen aus. Hieraus kann sich aber 5 der neue gegnerische Einwand erheben, dass dann Gott gerechterweise die Juden für ihre Sünden nicht strafen dürfe (WSE streicht alles

von τί ἐροῦμεν an bis εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ 6). Ἡ ἀδικία ἡμῶν unsere, der Juden, Ungerechtigkeit, d. h. Bundesuntreue und Sünde. Unter der δικαιοσύνη θεοῦ ist hier nicht die Strafgerechtigkeit Gottes, noch weniger die Gerechtigkeit, welche Gott gibt, sondern, wie das ὅπως ἂν δικαιωθῇς 4 und der Zusammenhang mit 3f und 7 zeigt, synonym mit ἀλήθεια und πίστις das feste Beharren Gottes auf den einmal gegebenen Verheissungen und in der Durchführung seines Heilswillens zu verstehen. Συνίστησι als unzweifelhaft hinstellt 5 8 II Kor 6 4 7 11 Gal 2 18. Τί ἐροῦμεν; wie immer bei P in dem Sinne von: welche Einwendung lässt sich hiergegen erheben? Folgt nicht hieraus die absurde Consequenz etc.? vgl. 4 1 6 1 7 7 8 31 9 14 30. Μὴ ἄδικος ὁ θεός; die Frage erwartet eine verneinende Antwort. Ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν er, der ja den Zorn, d. h. die (zeitweilige) Verwerfung über Israel verhängt. Das Particip. mit dem Artikel gibt die Thatsache an, auf welche sich scheinbar das Urtheil, dass Gott ungerecht sei, stützen könnte. Κατὰ ἄνθρωπον λέγω parenthetisch eingefügt, um diese Rede nicht als eigene Meinung des Apostels, sondern als Meinung der Gegner zu bezeichnen („ich rede es Menschen nach", Wzs). Ueber den Ausdruck s. Fr zur Stelle, vgl. I Kor 3 3 (wie ein fleischlich gesinnter Mensch), I Kor 15 32 (nach gewöhnlich menschlicher Beurtheilungsweise), I Kor 9 8 (auf bloss menschliche Autorität hin), Gal 3 15 (mit Bezugnahme auf menschliche Verhältnisse), vgl. auch Rm 6 19 (ἀνθρώπινον λέγω). Mich streicht κατὰ ἄνθρ. λέγω. Inwiefern des Menschen Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit feststellt, zeigt Rm 11 32; inwiefern dennoch Gott die Sünde straft, zeigt der Ausschluss des ungläubigen Israel vom Messiasreich, so lange es nicht in der Glaubensgerechtigkeit sein Heil sucht, Rm 11 7—12. — Die falsche Consequenz wird 6 wieder mit μὴ γένοιτο abgewiesen. Ἐπεί begründet das μὴ γένοιτο (öfters so in Rm I und II Kor). Denn wie wäre Gott sonst Weltenrichter? Wenn Gott den κόσμος, die ganze Welt richtet, so muss er, wenn er nicht ungerecht sein soll, auch die Sünde der Juden strafen (Hst, Hgf). Der Ton liegt nicht darauf, dass Gott nicht ungerecht strafen kann (was freilich durch die blosse Thatsache, dass Gott richtet, noch nicht erwiesen wird, Rck), sondern darauf, dass er als Weltenrichter die Sünde strafen muss. Mit εἰ γὰρ 7 kann nun unmöglich die Abweisung des gegnerischen Einwandes begründet werden (Ws), wogegen schon der Parallelismus des Satzbaues mit 3 und 5 spricht, sondern die Worte führen den zurückgewiesenen Einwand noch näher aus, enthalten also wie dieser etwas nur κατὰ ἄνθρωπον Gesagtes. Wenn nämlich (oder wol besser wenn aber, εἰ δέ אA Tdf) gerade unsere Ungerechtigkeit das Mittel ist, Gottes Wahrhaftigkeit in ihrer ganzen Grösse zu erweisen, folgt daraus nicht wirklich der Satz, der, wie P sagt, ihm verleumderischer Weise untergeschoben wird, dass man Uebles thun müsse, damit daraus Gutes hervorgehe? Die Zurückweisung erfolgt dann 8 kurz mit ὧν τὸ κρίμα ἔνδικον ἐστιν. Ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ die göttliche Wahrhaftigkeit, die sich in der Durchführung seiner λόγια (nämlich durch Offenbarung der Glaubensgerechtigkeit 1 17) zeigt. Ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι in meiner, des Juden (nicht: des P, Ws), Bundesuntreue, bezeichnet das Object, an welchem die göttliche Wahrhaftigkeit sich reichlich erweist (gleichsam überfliesst), vgl. Phl 1 9 26. Τί ἔτι κρίνομαι; mit welchem Rechte werde ich dann noch als Sünder gerichtet? Κἀγώ, auch ich Jude, so gut wie der nach jüd. Meinung mit Recht gerichtete Heide (nicht: ich P, Ws). 8 καὶ μὴ . . . ὅτι ποιήσωμεν, der Ausdruck ist ungenau: ποιήσωμεν sollte streng genommen von

μή abhängig sein; statt dessen geht die Rede unvermerkt in des Apostels eigene Rede über, und ὅτι ποιήσωμεν wird von λέγοντες abhängig gemacht. Die Ergänzung von τί vor μή (Ws) würde hieran nichts ändern. Auf die lästerliche Behauptung der Gegner, jenes ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά sei des P eigene Lehre, kommt der Apostel nochmals 6 1 zurück. Καί vor καθώς fehlt BK, kann aber nicht entbehrt werden (καὶ καθὼς φασίν . . . ἡμ. λέγειν ὅτι wird von Naber und Mich getilgt). Ὧν alle, welche so handeln (Ws), nicht: alle, welche so sprechen (Thol, Mehring, Hfm, Lps, Protestantenbibel). Ἔνδικον im Recht begründet, Hbr 2 2 (Wse streicht 8).

3 9—20. Die gleiche Straffälligkeit der Juden und Heiden wird auch durch die Schrift bezeugt; das Gesetz bestätigt also durch seine eigenen Aussprüche, dass aus Werken des Gesetzes keine Gerechtigkeit gewonnen werden kann. 9 *Wie nun? Haben wir etwas vorzuschützen? Ganz und gar nicht. Denn wir haben sowol gegen Juden als gegen Heiden vorher die Anklage erhoben, dass sie alle unter der Sünde sind.* 10 *Wie denn geschrieben steht: „Es ist Keiner gerecht, auch nicht Einer.* 11 *Es ist kein Einsichtiger da, es ist Keiner da, der nach Gott fragt.* 12 *Alle sind sie abgewichen, Alle zumal untüchtig geworden. Keiner ist da, der Gutthat thut, auch nicht ein Einziger.* 13 *Ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit ihrer Zunge betrogen sie; Schlangengift ist unter ihren Lippen,* 14 *ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit;* 15 *schnell sind ihre Füsse zum Blutvergiessen;* 16 *Zerstörung und Jammer ist auf ihren Wegen;* 17 *und den Weg des Friedens kennen sie nicht.* 18 *Nicht ist Gottesfurcht vor ihren Augen.“* 19 *Wir wissen aber, dass alles, was das Gesetz sagt, es denen sagt, die im Bereiche des Gesetzes sind: damit jeder Mund gestopft werde und alle Welt straffällig sei bei Gott,* 20 *darum weil aus Gesetzes Werken nicht gerechtfertigt werden wird vor ihm alles* was *Fleisch* ist. *Denn durchs Gesetz kommt Erkenntniss der Sünde.* **9** Τί οὖν sc. ἐστιν, fasst in Form einer dem jüd. Bewusstsein gestellten Frage das Ergebniss der ganzen bisherigen Erörterung zusammen, vgl. 6 15 11 7 I Kor 14 15 26 (also nicht mit προεχόμεθα zu verbinden). Προεχόμεθα (D*G προκατέχομεν περισσόν) nicht: haben wir einen Vorzug? (Phil, Ws, Lps, Protestantenbibel), was gegen den Sprachgebrauch und gegen des Apostels Meinung wäre, auch nicht: werden wir übertroffen von den Heiden (Hgf), sondern: haben wir (Juden, nicht: wir Christen überhaupt, Hfm), etwas vorzuwenden, nämlich was uns vor der ὀργή Gottes schützen könnte (Fr, Mr, Hst, Vkm). Οὐ πάντως nequaquam, nicht = πάντως οὐ, sondern entsprechend der adjectivischen Wendung πᾶς οὐ, also = οὐ προεχόμεθα πάντως (anders I Kor 16 12), vgl. Btm 334, Win 515f (Mr, Hfm, Vkm, Hst) nicht: nicht in jeder Hinsicht (Ws, Wzs), was hier einen schiefen Sinn gibt. D*GP pesch al streichen es; Mich streicht mit D* γάρ und verbindet οὐ πάντως mit προῃτιασ. Προῃτιασάμεθα (ῃτιασ. D*G) nämlich 1 18—32 2 1—3 8; πάντας ist Subj. zum Infinitivsatz (nicht Apposition zu Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας); ὑφ' ἁμαρτίαν gibt die Ursache an, warum Alle ὑπ' ὀργήν sind. Mit **10** beginnt nun eine Zusammenstellung von Schriftstellen, welche die allgemeine Sündhaftigkeit Aller erweisen sollen, wobei P von der ursprünglichen Beziehung der angeführten Stellen absieht. Eine Disposition dieser Zusammenstellung aufzusuchen (Mr, Hfm) ist Künstelei. (Schulthess und Wse streichen 11—18, Man hält 10—18, Mich 13—18 für spätere Zuthat). Zunächst 10—12 = Ps 14 (13) 1—3 LXX. Die

Eingangsworte Ps 14 1 sind Ps 14 3 nachdrucksvoll wiederholt. P hat sie an zweiter Stelle übereinstimmend mit LXX gegeben, aber an erster Stelle geändert, indem er das Stichwort οὐκ ἔστι δίκαιος gleichsam als Ueberschrift dem Folgenden vorausschickt. 11 Im hebr. Originaltext heisst es: Jhvh schaut vom Himmel herab auf die Menschenkinder, um zu sehen, ob Jemand da sei, der so einsichtig wäre, nach Gott zu fragen. Auch bei LXX ist der Satz Fragesatz (εἰ ἐστὶ συνιῶν κτλ.). Vor συνιῶν fehlt in ABG, vor ἐκζητῶν in BG der Artikel. Derselbe ist aber wol festzuhalten, vgl. Btm 253f. Συνιῶν (nicht συνιών, Ln), für συνιείς. In der Vulgärgräcität werden die Verba in —μι gern durch Verba contracta desselben Stammes ersetzt. 12 οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός Keiner ist da, auch den Einen (den Letzten) eingeschlossen: Hebraismus (אֵין גַּם־אֶחָד). 13 τάφος . . . ἐδολιοῦσαν Ps 5 10 LXX. Im Original sind auswärtige Feinde beschrieben, welche dem Frommen durch trügerische Worte gefährlich werden. Ueber die alexandrinische Form ἐδολιοῦσαν (wie ἤλθοσαν, ἐλάβοσαν) s. Btm 37, Mullach 16. ἰὸς . . . χείλη αὐτῶν Ps 140 (139) 4 LXX. Auch diese Stelle enthält eine Bitte um Errettung aus den Händen Ungerechter. 14 Ps 10 7 (9 28) frei nach LXX, abweichend vom Hbr.; statt ὧν τὸ στόμα αὐτῶν 13 will Mich lesen τὸ στόμα αὐτῶν mit Streichung des (durch Dittographie entstandenen) ὧν. 15 ὀξεῖς οἱ πόδες . . . (17) οὐκ ἔγνωσαν Jes 59 7f frei nach LXX. Die Worte sind Schilderung der zu des Propheten Zeit bei den Israeliten eingerissenen Sittenverderbniss. Ὀξεῖς = ταχινοί (LXX). 16 σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία im Sinne des Apostels das geistliche Elend, welches die Juden auf ihrem Wege der Selbstgerechtigkeit trifft. 18 Ps 36 (35) 2 LXX. Mit 19 schliesst der Apostel die ganze bisherige Erörterung von 1 18 an ab. Ὅσα ὁ νόμος λέγει bezieht sich zunächst auf die vorher angeführten Stellen; ὁ νόμος also im weiteren Sinne von der at. Offenbarungsurkunde. Τοῖς ἐν νόμῳ λαλεῖ, d. h. den Juden. Weil die heilige Schrift dem Volke Israel gegeben ist, folgert P, dass auch alle vorher aus ihr angeführten Stellen sich auf die Juden beziehen müssen. Ὑπόδικος gut griechisch, im NT nur hier. 20 διότι κτλ. begründet die göttliche Absicht, dass die ganze Welt — also die Juden ausdrücklich eingeschlossen — dem göttlichen Strafgerichte unterworfen sein sollte. Ἐξ ἔργων νόμου . . . πᾶσα σάρξ s. zu Gal 2 16. Διὰ γὰρ νόμου κτλ. erklärt, warum das Gesetz keine Gerechtigkeit vermitteln kann. Νόμος ist das at. Gesetz (nicht: eine Gesetzesnorm überhaupt) s. zu Gal 2 16. Wie die 10—18 angeführten Schriftstellen zeigen, lehrt ja das Gesetz (die at. Urkunde) die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen erkennen. Der Gedanke, dass das Gesetz durch seine sittlichen Forderungen die im Fleische verborgene böse Lust zum Bewusstsein bringt (7 7—11), ist hier noch nicht ausgesprochen (Wse und Mich streichen διὰ γὰρ νόμου ἐπίγν. ἁμ.).

2. Zweiter Abschnitt: 3 21—5 11. Positive Darlegung der δικαιοσύνη θεοῦ als des neuen Heilswegs. 3 21—26. Begründung der δικαιοσύνη θεοῦ durch die in Christi Blut aufgerichtete, im Glauben angeeignete Sühne. 21 *Nun aber ist ohne Gesetz Gottes Gerechtigkeit offenbart worden, obwol bezeugt von Gesetz und Propheten:* 22 *nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesum Christum, für Alle, die da glauben. Denn es ist kein Unterschied:* 23 *Denn Alle sündigten und ermangeln der Ehre von Gott,* 24 *indem sie gerechtfertigt werden umsonst, durch seine Gnade, durch die Erlösung im Messias Jesus:* 25 *welchen Gott aufgestellt hat als ein Sühn-*

opfer mittelst des Glaubens, in seinem Blute, zum Erweise seiner Gerechtigkeit, wegen des Uebersehens der früher geschehenen Sünden [26] *vermöge der Langmuth Gottes, zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, auf dass er gerecht sei und zugleich der, welcher rechtfertigt den aus dem Glauben an Jesus.* 21 νυνὶ δέ nun aber, im logisch-dialektischen Sinne (iam vero, nicht nunc autem Hst, Ws), wie häufig bei P 7 17 I Kor 13 13 15 20 (im classischen Griechisch steht so nur νῦν δέ, wie auch I Kor 5 11 7 14 12 18 20 14 6 zu lesen ist). Χωρὶς νόμου ohne jedes Zuthun des (mosaischen) Gesetzes, scharfer Gegensatz zu διὰ νόμου 20. Δικαιοσύνη θεοῦ s. zu 1 17. Μαρτυρουμένη gehört als nähere Bestimmung zu πεφανέρωται: ohne Gesetz und gleichwol von Gesetz und Propheten (d. h. dem ganzen AT) bezeugt. In diesem Sinne wird der νόμος gerade aufgerichtet durch die Glaubensgerechtigkeit (Mich und Man wollen μαρτυρουμένη . . . προφητῶν tilgen). 22 δέ ist explicativ, nicht gegensätzlich (Hfm, Ws). Zu εἰς πάντας fügt der text. rec. καὶ ἐπὶ πάντας, was mit ℵABC cop arm aeth zu streichen, nicht (Ws) zu vertheidigen ist. Οὐ γάρ ἐστι διαστολή begründet das πάντας. Weil in der Sünde kein Unterschied zwischen Juden und Heiden ist, 23 so macht auch die Gnade keinen Unterschied. Ἥμαρτον wie 2 12 5 12. Δόξης τ. θεοῦ der Ehre, die Gott (verdientermaassen) gibt (nicht = ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, noch weniger gen. appos., gottähnlicher Ehre, Hfm). 24 δικαιούμενοι δωρεάν als nähere Bestimmung zu ὑστεροῦνται hinzugefügt. Wie vorher die Allgemeinheit der Gnade durch die Allgemeinheit der Sünde, so wird jetzt umgekehrt der unterschiedslose Mangel an eigenem Verdienste dadurch begründet, dass Alle die Gerechtigkeit umsonst empfangen. Τῇ αὐτοῦ χάριτι bezeichnet die Quelle, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die geschichtliche Vermittelung der Rechtfertigung: ἀπολύτρωσις Loskaufung durch Zahlung eines Lösegeldes (λύτρον). Dieselbe geschieht ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. nicht in der Gemeinschaft Christi (so nur da, wo das subjectiv-religiöse Verhältniss der Gläubigen zu Christo in Betracht kommt), sondern durch Christum. Das Lösegeld ist nach 25 sein Blut, losgekauft aber werden wir nach dem Zusammenhange von der göttlichen ὀργή oder Strafverhaftung. Diese Loskaufung wird 25 näher beschrieben. Gott hat Christum öffentlich hingestellt (προέθετο nicht etwa: sibi proposuit) als ein ἱλαστήριον, ein Sühnopfer. An den Deckel der Bundeslade (כַּפֹּרֶת), der bei LXX mit ἱλαστήριον übersetzt ist (Lth, Thol, Phil, Delitzsch, Ritschl), ist nicht zu denken: Gott thront über der Kapporeth, was auf Christum nicht passt; Christus als mit dem Opferblute besprengte Kapporeth ist ein inconcinner und hässlicher Gedanke, überdies da der Begriff der ἀπολύτρωσις erläutert werden soll, so hätte P das Helle durch das Dunkle erklärt. Aber auch Sühnmittel ganz allgemein (Rck, Hfm, Ws) kann ἱλαστήριον nicht heissen (dies viel zu unbestimmt), sondern wie bei σωτήριον, χαριστήριον, καθάρσιον, καθαρτήριον ist θῦμα zu ergänzen (dW, Fr, Thol, Mr, Vkm, Hst u. A.).

Der Gedanke des Sühnopfers auch Hbr, I Pt 1 19 2 24 Eph 5 2. Gemeint ist damit auch in der at. Vorstellung kein Abstrafen des Opfers an Stelle des Sünders, noch weniger eine Befriedigung göttlicher Blutgier, sondern ein Zudecken des Sünders und seiner Schuld vor Gottes Augen durch das Opferblut, durch dessen Darbringung symbolisch die Anerkennung der Strafverhaftung seitens des Schuldigen ausgedrückt wird.

Διὰ πίστεως (ℵC*D*FG ohne Artikel) ist nähere Bestimmung zu ἱλαστήριον, der Tod Christi hat die Bedeutung eines Sühnopfers nur für die Gläubigen,

denen derselbe als ihr eigener Tod zugerechnet wird (διὰ π. fehlt in A, von MICH gestrichen). Ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ist von προέθετο, nicht von ἱλαστήριον (HFM), noch weniger von πίστεως abhängig. Bemerke, dass hier nur die Opferqualität des Blutes Christi hervorgehoben wird, ohne dass auf die Todesart (den Kreuzestod) Bezug genommen wird. Der Gedanke ist also nicht derselbe wie Gal 3 13. Εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ: den Erweis der Gerechtigkeit Gottes findet P contextgemäss darin, dass Gott im Gegensatze zu der früher geübten πάρεσις (dem Uebersehen, Gehenlassen, nicht = ἄφεσις, Vergebung der Sünden) jetzt eine Sühne derselben aufgerichtet hat in Christi Blut. Es ist also dieselbe göttliche Eigenschaft wie 3 5, aber nach einer anderen Seite hin gemeint: Gott kann seinen Bundeszweck nur durchführen, wenn er die der Verwirklichung desselben gegenüberstehende Sünde entweder straft oder sühnt (WS). Also δικαιοσύνη allerdings nicht ohne Weiteres = Wahrhaftigkeit, noch weniger = Güte, auch nicht = Heiligkeit (FR, LPS, Rechtfertigungsl.) auch nicht = folgerechtes Verfahren (RITSCHL), aber auch nicht = Strafgerechtigkeit (HST): Gott will eben nicht strafen, sondern sühnen. 26 Ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ vermöge der göttlichen Langmuth, gehört eng mit διὰ τὴν πάρεσιν zusammen (DW, THOL, MR), nicht mit τῶν προγεγονότων ἁμ. (= während der Zeit der Langmuth HFM, WS, WZS). Πρὸς τὴν ἔνδειξιν nimmt das εἰς ἔνδειξιν wieder auf. Der Wechsel der Präposition ist absichtslos. FG 17 al. lassen τὴν ἔνδειξιν . . . ἀνοχῇ τ. θ. πρός aus, was nach MICH der ursprüngliche Text sein soll (WSE streicht 25 und lässt von 26 nur stehen πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικ. αὐτ. ἐν τῷ νῦν καιρῷ. MAN streicht 25 und 26 ganz). Diese ἔνδειξις erweist sich, im Gegensatze zu dem früheren Verfahren Gottes, ἐν τῷ νῦν καιρῷ in der jetzt mit dem Opfertode Christi angebrochenen Zeit, sowol darin, dass er selbst gerecht ist (indem er eine Sühne für die Sünden aufrichtet), als auch darin, dass er den (an die sühnende Bedeutung des Todes Jesu) Gläubigen gerecht spricht. Also εἰς τὸ εἶναι αὐτόν Epexegese zu πρὸς τὴν ἔνδειξιν. Zu τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ vgl. Gal 3 7. Nach HAUSSLEITER wäre hier (und 25) Christi eigne πίστις gemeint (?). Καί vor δικαιοῦντα fehlt FG (von MICH getilgt).

3 27—30. Folgerung aus dem neuen Heilsprincipe der Glaubensgerechtigkeit: die endgiltige Zurückweisung jeden Anspruchs des Juden auf Bevorzugung vor dem Heiden. 27 ***Wo bleibt also nun das Rühmen? Ausgeschlossen ist es. Durch was für ein Gesetz? Durch das der Werke? Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens.*** 28 ***Denn wir urtheilen, dass ein Mensch gerechtfertigt werde durch Glauben ohne Gesetzeswerke.*** 29 ***Oder ist Gott nur der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden*** Gott? ***Jawohl auch der Heiden,*** 30 ***wenn anders Einer Gott ist, welcher rechtfertigen wird die Beschnittenen aus Glauben und die Unbeschnittenen durch den Glauben.*** 27 Ποῦ οὖν ἡ καύχησις (nämlich der Juden): triumphirende Frage, auf welche P sofort selbst die Antwort gibt. Mit διὰ ποίου νόμου fasst P die alte und die neue Heilsordnung unter dem gemeinsamen Begriffe des νόμος zusammen, und redet von einem νόμος πίστεως im übertragenen, durch den Gegensatz zum mosaischen Gesetze veranlassten Sinne, vgl. 8 2 Gal 6 2. 28 (von WSE gestrichen). Λογιζόμεθα γάρ (אACD*FG) begründet nochmals das ausgesprochene Urtheil (οὖν BCD***KLP würde eine Schlussfolgerung einleiten). (MICH will die Partikel ganz streichen. Ebenso tilgt er 27 οὐχί und 28 πίστει und verbindet λογιζόμεθα mit ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.) Δικαιοῦσθαι hat den Ton. Πίστει übersetzt LTH: „allein durch den Glauben", was ihm römischerseits als Fälschung des

Schriftworts vorgerückt worden ist, aber den wirklichen Sinn des Apostels aufs Getreueste wiedergibt. **29** Ἢ oder wenn ein Jude nach allem Gesagten doch noch anders urtheilen wollte. Aus der Grundlehre des Judenthums, der Einheit Gottes, folgt nothwendig, dass Gott sich der Heiden nicht minder wie der Juden väterlich annimmt. Dass Gott als Judengott an die jüd. Norm des Gerechtwerdens gebunden werde (Hfm), will der Apostel ebensowenig sagen, als dass aus der Einheit Gottes die Einheit der Heilsnorm für beide Theile folge (Hst). Weil die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων unmöglich ist, folgert P die Aufhebung des Unterschiedes von Juden und Heiden durch die beide Theile gleicherweise umfassende und aus Glauben rechtfertigende väterliche Gnade Gottes. **30** Εἴπερ (אABCD** statt ἐπείπερ) setzt das dem Leser Ausgemachte des Gedankens voraus I Kor 8 5 (negativ I Kor 15 15), wie sonst das einfache εἰ Rm 8 9 17. Εἷς ist Subject, ὁ θεός Prädicat. Δικαιώσει rechtfertigen wird, nämlich in jedem einzelnen Falle (futur. der Schlussfolge), nicht erst beim Endgericht (Fr). Der Wechsel der Präpositionen (ἐκ, διά) bezeichnet keine Verschiedenheit des Verhältnisses, sondern ist lediglich oratorisch (s. zu Gal 2 16).

3 31—4 25. Nachweis, dass diese für Juden und Heiden gleiche Gerechtigkeit aus dem Glauben auch mit dem Gesetze selbst, d. h. mit dem alttestamentlichen Schriftwort, übereinstimmt. 3 31—4 8. [31]***Setzen wir also das Gesetz ausser Kraft durch den Glauben? Das sei ferne! vielmehr richten wir das Gesetz auf.*** [1]***Was also werden wir sagen, dass unser leiblicher Ahnherr Abraham gefunden habe?*** [2]***Denn wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt worden ist, so hat er Grund zum Rühmen. Aber nicht vor Gott!*** [3]***Denn was sagt die Schrift? „Abraham aber glaubte Gott, und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet."*** [4]***Dem aber, welcher Werke treibt, wird der Lohn nicht nach Gnaden, sondern nach Schuldigkeit zugerechnet;*** [5]***dem dagegen, welcher keine Werke treibt, wohl aber seinen Glauben setzt auf den, der den Unfrommen rechtfertigt, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet.*** [6]***Wie ja auch David die Seligpreisung des Mannes ausspricht, dem Gott Gerechtigkeit zurechnet ohne Werke:*** [7]***„Selig*** sind ***die, deren Gesetzesverletzungen vergeben und deren Sünden zugedeckt sind.*** [8]***Selig der Mann, dem der Herr seine Sünde nicht zurechnen wird."*** Nach der bisherigen Ausführung scheint es, als ob durch das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit mit dem νόμος τῶν ἔργων (der Gesetzesreligion) auch der νόμος überhaupt, als Offenbarungsurkunde des göttlichen Willens, aufgehoben sei. Dies weist P als blasphemische Consequenz zurück, indem er zeigt, dass die Glaubensgerechtigkeit in der That schon von dem Gesetze und den Propheten (3 21) bezeugt sei. Gerade das Beispiel Abrahams, nach jüd. Meinung des Vorbildes der Gesetzesgerechtigkeit, muss dazu dienen, die Glaubensgerechtigkeit als gottgeordneten Heilsweg aus dem AT zu erweisen. Also ist auch νόμος hier das mosaische Gesetz, nicht eine objectiv giltige Gottesordnung überhaupt (Hfm, Hst, Ws); die Aufrichtung des Gesetzes aber besteht nicht darin, dass der Glaube die Kraft zur Gesetzeserfüllung gibt (Rck, Phil, Hfm, Lps, Rechtfertigungsl. 89), sondern darin, dass das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit eine schon im AT bezeugte und vorgebildete Gottesordnung zur Durchführung bringt. **1** Im Sinne des jüd. Gegners hält P seiner Ausführung zunächst die Frage entgegen, wie es hiernach mit der Gerechtigkeit des Stammvaters Abraham werde, der ja anerkanntermaassen aus Werken gerechtfertigt

worden sei, also in der That den Ruhm gefunden habe, den P 3 27 für schlechterdings ausgeschlossen erklärt hat. Τί οὖν ἐροῦμεν leitet wie 3 5 eine gegnerische Einwendung ein. Nur ist hier τί mit εὑρηκέναι näher zu verbinden. Als Ausdruck der eigenen Meinung des Apostels (Mr, Ws) wären die Worte nicht bloss gegen den paul. Sprachgebrauch, sondern geradezu sinnlos. Κατὰ σάρκα gehört nicht mit εὑρηκέναι, sondern mit προπάτορα (Hfm, Vkm, Hst) zusammen. Der Gedanke eines εὑρίσκειν δικαιοσύνην κατὰ σάρκα (so auch Ws) war für P von vornherein unmöglich, für einen Juden oder Judenchristen aber, als missbilligende Bezeichnung der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων, anstössig. Noch weniger kann zu εὑρηκέναι ergänzt werden ἡμᾶς (Hfm). Dieser Bezeichnung Abrahams als προπάτωρ κατὰ σάρκα steht 16 die Bezeichnung desselben als geistlicher Vater aller Gläubigen (Hfm, Vkm) gegenüber. (B 47* lassen εὑρηκέναι weg; ebenso Man.) Mit εἰ γὰρ ... ἔχει καύχημα wird 2 der Einwand (nicht die im Sinne des P selbst gestellte Frage, Ws) begründet, worauf P mit ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν den Gegner kurz und bündig zurückschlägt. Vor Gott gilt dieser angebliche Ruhm nichts, folglich kann auch bei Abraham keineswegs, wie der Jude meint, von einer Rechtfertigung aus den Werken die Rede sein. Εἰ . . . ἐδικαιώθη kann nur heissen: Wenn Abraham . . . gerechtfertigt worden ist, nicht: gerechtfertigt worden wäre, wogegen schon die Satzform (es müsste im Nachsatz heissen ἂν εἶχεν καύχ.), aber auch die Unmöglichkeit spricht, dann das ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν anders als durch ganz künstliche Ergänzungen (Fr, Baur, Hst), oder durch den widerspruchsvollen Gedanken einer wirklichen, aber vor Gott dennoch nicht geltenden Gerechtigkeit (Vkm, Ws) zu erklären. Es folgt nun 3 der Schriftbeweis, dass Abraham keinen Ruhm vor Gott hatte, also nicht aus Werken gerechtfertigt worden ist. Die Stelle ist Gen 15 6, auch Gal 3 6 angeführt. Im Original ist der Sinn, dass Gott dem Abraham den Glauben an eine zahlreiche Nachkommenschaft als Beweis seiner Tugend und Frömmigkeit anrechnet; P dagegen deutet das ἐλογίσθη im Sinne von gnadenweiser Zusprechung der Gerechtigkeit, also von göttlicher Lossprechung des Sünders von seiner Schuld. Das Subject zu ἐλογίσθη ist aus ἐπίστευσε herauszunehmen: der Glaube aber wird zur Gerechtigkeit gerechnet, nicht sofern er im Keime schon das ganze neue Leben enthielte, sondern weil er als unerschütterliches Vertrauen auf die göttliche Verheissung die persönliche Zueignung des Verheissenen ermöglicht. (Wse streicht 3 31 4 1, ferner die Worte in 2 3 ἔχει καύχημα . . . λέγει, und 4—9; Mich verwirft 1 und 2, 4—9 und verbindet 3 mit 10; Man, welcher hier wieder eine neue Quelle benutzt findet, schreibt 5—9a dem Bearbeiter zu. Marcion scheint das ganze Kapitel getilgt zu haben.) Von dem Schriftwort wird 4 die Anwendung gemacht: dem ἐργαζόμενος, der eigene Werke und Leistungen aufzuweisen hat, wird der ihm gebührende Lohn eben nicht, wie dies bei Abraham der Fall war, κατὰ χάριν, sondern κατ᾽ ὀφείλημα zugetheilt; dagegen wird umgekehrt 5 dem μὴ ἐργαζόμενος, dem, welcher (auch seiner subjectiven Ueberzeugung nach) keine Werke aufzuweisen hat, vielmehr ein πιστεύων wie Abraham ist, eben diese seine πίστις als Gerechtigkeit angerechnet; eben diese seine πίστις hat aber zum Object den Gott, welcher den ἀσεβής (den, welcher Gott nicht so, wie er es fordert, verehrt) gerecht spricht: folglich stellt auch Abraham durch sein πιστεύειν als ein ἀσεβής sich dar, welcher nicht ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη. Der letztere Gedanke, dass auch der Glaube, durch den Abraham gerechtfertigt wurde, sich ebenso wie nach dem

paul. Evglm auf den Gott bezieht, welcher dem Sünder die Schuld nicht anrechnet, wird nun 6—8 durch ein weiteres Schriftwort erläutert. David kommt 6 nicht als ein zweites Beispiel der Glaubensgerechtigkeit neben Abraham, sondern einfach als Urheber des im Folgenden angeführten (davidisch überschriebenen) Psalmwortes in Betracht. Der μακαρισμός bezieht sich im Psalm überhaupt auf die göttliche Sündenvergebung, im Sinne des P speciell auf die Zurechnung der Gerechtigkeit aus Glauben ohne Werke. Λογίζεται δικαιοσύνην hier anders als 5 (das Object der Zurechnung, nicht die subjective Bedingung derselben wird hervorgehoben). 7 Ps 32 (31) 1f. LXX. 8 οὐ μὴ λογίσηται nimmermehr zurechnen wird Win 471f. Κύριος wie immer bei LXX Gott.

4 9—12. [9] *Diese Seligpreisung nun, bezieht sie sich auf die Beschnittenen oder auch auf die Unbeschnittenen? Denn wir sagen ja: es wurde dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet.* [10] *Wie wurde er* ihm *also zugerechnet? als er in der Beschneidung, oder* noch *in der Vorhaut war? Nicht* als er *in der Beschneidung, sondern* als er noch *in der Vorhaut* war. [11] *Und das Zeichen der Beschneidung empfing er als Siegel der Glaubensgerechtigkeit,* die er *in der Vorhaut* hatte, *auf dass er ein Vater aller sei, die in der Vorhaut glauben, auf dass ihnen zugerechnet werde die Gerechtigkeit,* [12] *und ein Vater der Beschnittenen, für die* nämlich, *die nicht bloss zu den Beschnittenen gehören, sondern die auch wandeln in den Spuren des Glaubens unseres Vaters Abraham,* den er noch *in der Vorhaut* hatte. Da es Abraham, der Ahnherr Israels war, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, so könnte hieraus folgen, dass auch die Gerechtigkeit aus dem Glauben sich allein auf seine leiblichen Nachkommen, also auf die Juden bezieht. Aber aus dem Zeitpunkte, in welchem ihm diese Gerechtigkeit zugerechnet wurde, folgert P weiter, dass er zunächst der geistliche Vater der unbeschnittenen Gläubigen, und der Vater der Juden nur dann sei, wenn sie das Beispiel des Glaubens, das Abraham noch als Unbeschnittener gegeben hat, befolgen. 9 Λέγομεν γάρ unser Satz ist nämlich. Es folgt die Wiederholung des Citats aus Gen 15 6 in abgekürzter Form. Der Nachdruck liegt nicht auf ἐλογίσθη (Ws), auch nicht auf ἡ πίστις, wobei gerade die Hauptsache ergänzt werden muss: im Glauben ist der Unterschied von Juden und Heiden aufgehoben (so gewöhnlich), sondern auf τῷ Ἀβραάμ. Nur so schliesst sich die sonst ganz überflüssige Frage nach den näheren Umständen der Zurechnung 10 richtig an: Also nun, wenn man sich auf die Person des Vaters Abraham beruft, so frage ich weiter etc. Οὐκ ἐν περιτομῇ κτλ.: die Rechtfertigung Abrahams aus dem Glauben wird schon Gen 15, seine Beschneidung erst Gen 17 erzählt. 11 Hieraus folgt, dass die Beschneidung, weit entfernt einen Vorzug der Juden, auf den sie sich als Unterpfand ihrer Gerechtigkeit berufen könnten, zu begründen, vielmehr gerade das Unterpfand ist für die Glaubensgerechtigkeit der Unbeschnittenen. So schlägt P mit den Mitteln jüd. Dialektik dem Juden gerade die Hauptwaffe aus der Hand. Σημεῖον ist Object, σφραγῖδα appositionelle Bestimmung dazu, περιτομῆς bildet mit σημεῖον Einen Begriff. (Der Artikel vor σημεῖον kann fehlen wegen des den Begriff näher bestimmenden Genetivs, Win 118f, also nicht: ein Zeichen, Hfm, Ws.) Ein Unterpfand der Glaubensgerechtigkeit kann P in der Beschneidung erblicken, weil sie Bundeszeichen und insofern Symbol der göttlichen Gnade ist. Εἰς τὸ

εἶναι αὐτόν nach göttlicher Absicht. Δι' ἀκροβυστίας im Zustande des Unbeschnittenseins, vgl. 2 27 διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς. Εἰς τὸ λογισθῆναι mit εἰς τὸ εἶναι parallel (nicht von πιστευόντων abhängig, Mr, Hfm). Weil Abraham der Vater der gläubigen Heiden im geistlichen Sinne ist, wird ihnen ebenfalls die Gerechtigkeit (τήν vor δικαιοσ. fehlt א*C²D*) zugerechnet (Wse, Mich streichen εἰς τὸ λογισθῆναι . . . δικαιοσύνην). Vermöge der Nachfolge im Glauben, welche eine Aehnlichkeit der religiösen Gesinnung beurkundet, werden die gläubigen Heiden auch seine Erben. Damit sollen die Juden nicht ausgeschlossen sein; aber 12 Vater der Beschnittenen im geistlichen, hier allein in Betracht kommenden Sinne ist er nicht für die, welche bloss ἐκ περιτομῆς sind, d. h. welche ihre Abrahamssohnschaft eben nur von ihrer leiblichen Abstammung aus dem Volke der Beschnittenen herleiten können, sondern welche zugleich wandeln (das zweite τοῖς vor στοιχοῦσιν ist ungenau, und würde richtiger fehlen; von Blj und Mich gestrichen; nach W-H aus αὐτοῖς entstanden) in den Spuren (nicht: nach der Norm, Ws) des Glaubens, den Abraham schon als Unbeschnittener hatte (Wse und Mich streichen τοῦ πατρὸς ἡμ. 'Αβρ.).

4 13—16. [13] ***Denn nicht durchs Gesetz*** ist ***die Verheissung dem Abraham oder seinem Samen*** zu Theil geworden, ***dass er Erbe sei der Welt, sondern durch Glaubensgerechtigkeit.*** [14] ***Denn wenn die vom Gesetz Erben sind, dann ist*** seines Inhaltes ***entleert der Glaube und ausser Kraft gesetzt die Verheissung.*** [15] ***Denn das Gesetz bewirkt Zorn: wo aber kein Gesetz ist,*** da ist ***auch keine Uebertretung.*** [16] ***Darum*** erfolgt das Erbe ***aus Glauben, damit es gnadenweise*** verliehen werde, ***auf dass die Verheissung fest sei für den ganzen Samen, nicht bloss für den aus dem Gesetz, sondern auch für den aus dem Glauben Abrahams, welcher unser aller Vater ist.*** Die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheissung kann auch gar nicht aus dem Gesetze, sondern nur aus dem Glauben kommen, da sie ja sonst (wenn sie aus Gesetzeswerken und nicht gnadenweise erfolgte) überhaupt hinfällig sein würde. **13** διὰ νόμου (sc. ἐστίν) durch das mosaische Gesetz (nicht: durch eine Gesetzesnorm, Hfm, Hst, Ws). Die Verheissung bezog sich nach ihrem geschichtlichen Sinne auf die Ererbung des Landes Kanaan (Gen 12 7 13 15 15 18 u. ö.), wurde aber von der jüd. Theologie auf die messianische Weltherrschaft gedeutet (so auch Mt 5 5, vgl. 19 28f), und die älteste Christengemeinde erwartete ihre Erfüllung bei der Wiederkunft Christi (vgl. auch I Kor 6 2 mit Rm 8 17). Ἤ nach οὐ = neque. Unter dem σπέρμα 'Αβραάμ ist hier nicht die leibliche Nachkommenschaft allein (Ws), sondern die Gesammtheit derer zu verstehen, welche im geistlichen Sinne nach 11 und 12 den Abraham zum Vater haben (s. 16). Τὸ κληρονόμον . . . κόσμου Apposition zu ἐπαγγελία. Abraham hatte diese Verheissung allerdings früher erhalten, als die Zurechnung der Gerechtigkeit aus dem Glauben (Gen 12 7 13 14f); aber jene wurde auch später wiederholt (Gen 15 18 17 8). **14** erweist die Unmöglichkeit des 13 Verneinten aus seiner unmöglichen Consequenz. Οἱ ἐκ νόμου die ihren Anspruch vom Gesetzesbesitz herleiten. Die Herleitung der κληρονομία aus dem Gesetze würde den Glauben an die Verheissung des Erbes seines Inhaltes berauben. Denn dann würde eben die (nur gnadenweise zu erlangende) Gerechtigkeit abhanden gekommen, folglich die ἐπαγγελία ihrer Wirksamkeit beraubt worden sein (Mich streicht κεκένωται ἡ πίστις καί). Dies wird nun ähnlich wie Gal 3 10—12 dadurch begründet, dass **15** das (mosaische) Gesetz Zorn

bewirkt, d. h. alle Menschen als Gesetzesübertreter vor Gottes Gericht straffällig macht (3 9—20). Wo aber (οὗ δὲ ℵABC, nicht οὗ γάρ) das Gesetz mit seinem den Sünder verurtheilenden Spruche nicht vorhanden ist, was eben bei der Glaubensgerechtigkeit zutrifft, da ist auch keine (οὐδέ auch nicht) Gesetzesübertretung vorhanden, welche Zorn anrichten und dadurch des Erbes verlustig machen könnte. (Wse streicht 14 und 15, Mich 15.) Eben darum **16** erfolgt die Verheissung aus Glauben (zu ἐκ πίστεως ergänze ἡ κληρονομία ἐστίν), damit sie gnadenweise erfolgen könne (nach göttlicher Absicht; zu ἵνα ergänze γένηται). Die Absicht der gnadenweisen Verleihung des Erbes aber ist wieder diese, dass die Verheissung fest werde (nicht bloss für die geistlichen Nachkommen Abrahams, als ob sie den Nachkommen ἐκ νόμου an sich fest wäre, Ws, sondern) παντὶ τῷ σπέρματι, für die gesammte leibliche und geistliche Nachkommenschaft. Μόνον und das folgende καί fehlt FG, von Mich gestrichen. Τῷ ἐκ τοῦ νόμου wie vorher οἱ ἐκ νόμου. Natürlich wird aber auch den leiblichen, vom Gesetze her ihren Anspruch ableitenden Nachkommen Abrahams die Verheissung nur dann fest, wenn sie ἐκ πίστεως, also in Wahrheit nicht ἐκ νόμου erfolgt. Ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν nochmalige nachdrückliche Hervorhebung des schon 11f ausgesprochenen Satzes, um zu einem neuen Gedanken überzuleiten. (Wse streicht 16 εἰς τὸ εἶναι βεβ. . . . 17 τέθεικά σε; Mich tilgt 16 ἵνα κατὰ χάριν . . . ἐστι πατήρ . . . 17 τέθεικα σε sowie οὗ ἐπίστευσε.)

4 17—22. Nähere Bestimmung der Beschaffenheit des Glaubens, durch welchen Abraham zum Vater aller Gläubigen geworden ist.
[17] ***Wie denn geschrieben steht: „Zum Vater vieler Völker habe ich dich gemacht", im Angesichte des Gottes, dem er glaubte, welcher lebendig macht die Todten und ins Dasein ruft das was nicht ist.*** [18] ***Welcher*** (Abraham) ***wider Hoffnung*** gleichwol ***auf Hoffnung hin glaubte, dass er werden sollte ein Vater vieler Völker nach dem Worte: „So wird dein Same sein",*** [19] ***und ohne schwach zu werden im Glauben das Abgestorbensein seines Leibes wahrnahm — da er etwa hundertjährig war —, und die Abgestorbenheit des Mutterleibes der Sara,*** [20] ***vielmehr an der Verheissung Gottes nicht im Unglauben zweifelte, sondern stark ward im Glauben, indem er Gott die Ehre gab*** [21] ***und vollüberzeugt war, dass er, was er verheissen hat, auch im Stande ist zu vollbringen.*** [22] ***Darum wurde es ihm auch zur Gerechtigkeit gerechnet.*** **17** In der Thatsache, dass Abraham unser aller Vater ist (16) sieht P die Erfüllung einer dem Abraham gewordenen Weissagung. Die Stelle ist Gen 17 5 LXX und bezieht sich im Original auf die vielen Volksstämme, die von Abraham ihren Ursprung ableiten, nach der Deutung des P auf die zum christl. Heile berufenen Heidenvölker überhaupt. Die Erfüllung der Weissagung ist um des Glaubens des Abraham willen eingetreten; an dem Gegenstande dieser Weissagung selbst aber wird die Beschaffenheit seines Glaubens näher bestimmt. Κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ κτλ. ist eine von P selbst nach rabbinischem Brauche der angeführten Schriftstelle unmittelbar beigefügte Erläuterung (ein Midrasch): nämlich eingesetzt worden ist er zum Vater vieler Völker vor dem Gott, d. h. nach dem Urtheile des Gottes etc. (Rck, Fr, Phil). Die Auffassung der Worte καθὼς . . . τέθεικά σε als Parenthese, sodass κατέναντι οὗ von πατὴρ πάντων ἡμῶν abhängig wäre, scheitert daran, dass die angebliche Parenthese ein wichtiges Moment im Gedankengang ist. Die Attraction ist mit κατέναντι θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε aufzulösen. Der Glaube

Abrahams bezieht sich nun aber seinem Inhalte nach auf den Gott, welcher die Todten lebendig macht und das, was nach menschlicher Betrachtung nicht ist, ruft (d. h. ihm gebietet; schwerlich: nennt, Ws) als wäre es schon da, d. h. das Nichtseiende als seiend behandelt, weil es auf seinen Machtruf ins Dasein tritt (ὡς ὄντα also nicht einfach = εἰς τὸ εἶναι). Die Ausdrücke sind so gewählt, um die Uebereinstimmung des Abrahamsglaubens mit dem christl. Glauben hervortreten zu lassen. Der Gott, der die Todten erweckt, hat ebensowol die erstorbenen Leiber des Abraham und der Sara neubelebt (19), als auch Jesum Christum von den Todten erweckt; der Gott, der das Nichtseiende ins Dasein ruft, hat ebensowol dem erbenlosen Abraham eine zahlreiche Nachkommenschaft ins Dasein gerufen, als auch aus den Heiden (dem Nicht-Volk, 9 25) sich ein zahlreiches Volk erweckt. Es ist hier also der Abrahamsglaube von einer anderen Seite betrachtet als 5. Der Glaube Abrahams bildet aber den christl. Glauben auch insofern typisch vor, als er **18** ein Glaube παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ist, welcher auch da noch das Vertrauen in die göttliche Allmacht und Wahrhaftigkeit festhält, wo nach menschlichem Urtheile die Erfüllung der Verheissung unmöglich scheint. Εἰς τὸ γενέσθαι wol als Object des πιστεύειν zu fassen, wie sonst (Rm 10 14 Phl 1 29) πιστεύειν εἴς τινα, nicht final, was dann wol nur von des Abraham eigener Absicht stehen könnte (WSE streicht εἰς τὸ γενέσθαι . . . ἐθνῶν, MICH ausser dem ὅς noch εἰς τὸ γενέσθαι . . . κατὰ τό). Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου nämlich so zahlreich wie die Sterne am Himmel, auf welche Gott den Abraham hinweist. Die Stelle ist Gen 15 5. **19** μὴ ἀσθενήσας . . . κατενόησε. Der Anblick der erstorbenen Leiber schien ja gerade seinen Glauben wankend machen zu müssen. Die Einschiebung von οὐ vor κατεν. (DFGKL) wie ἤδη vor νενεκρωμένον (fehlt BFG) ist Glossem. Allerdings erzählt Gen 17 17 wirklich, dass Abraham zeitweilig gezweifelt habe. Νενεκρωμένον ist Prädicat zu τὸ σῶμα: als einen erstorbenen (also zeugungsunfähigen). Ἑκατονταέτης so, nicht ἑκατονταετής ist zu accentuiren, vgl. TDF zu Act 7 23 13 18. Zur Sache vgl. Gen 17 1 17 21 5 (WSE und MICH streichen ἑκατοντ. π. ὑπάρχ.). **20** εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν ist von οὐ διεκρίθη abhängig zu machen, gleich als ob geschrieben wäre: εἰς τὴν ἐπαγγελίαν ἐπίστευσε, μηδὲν διακρινόμενος (RCK), nicht: im Hinblick auf die Verheissung (MR, Ws), sodass es zu beiden Satztheilen gehörte. Διακρίνεσθαι zweifeln wie 14 23 Mt 21 21 Mc 11 23 Act 10 20 Jak 1 6 2 4; τῇ ἀπιστίᾳ bezeichnet den subjectiven Zustand, in welchem er zum Zweifel hätte geführt werden können. Etwas anders ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει er ward stark am Glauben. Das Zeitwort ἐνδυναμοῦσθαι gehört der biblischen Gräcität an. Die Redensart δόξαν διδόναι entspricht dem hebr. נָתַן כָּבוֹד. Der nähere Sinn bestimmt sich durch den Zusammenhang: hier durch Vertrauen auf die göttliche Verheissung. Dieses Vertrauen wird **21** noch näher bestimmt. Πληροφορηθείς vollüberzeugt wie 14 5 I Th 1 5 Kol 4 12 u. ö. Καί vor πληροφ. ist festzuhalten. **22** weist abschliessend auf den Ausgangspunkt der ganzen Darlegung zurück.

4 23—25. Die Zurechnung der Glaubensgerechtigkeit an Abraham ist vorbildlich für die Gerechtigkeit aus dem Glauben an den in den Tod gegebenen und auferweckten Christus. [23]*Es ist aber nicht um seinetwillen allein geschrieben, dass es* (sein Glauben) *ihm zugerechnet wurde,* [24]*sondern auch um unsertwillen, denen es zugerechnet werden soll, denen nämlich, welche ihren Glauben setzen auf den, der unsern Herrn Jesum von den Todten erweckt*

hat, [25]*welcher dahingegeben wurde um unserer Sünden willen und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen.* **23** Die dem Abraham zugerechnete Glaubensgerechtigkeit enthält nun den 3 31 in Aussicht gestellten Schriftbeweis für die Glaubensgerechtigkeit, welche das Evglm verkündigt. Denn was von Abraham geschrieben steht, ist nicht um seinetwillen allein geschrieben, bezieht sich also nicht bloss auf seine Person, sondern es hat **24** typische Bedeutung für uns, indem an Abraham voraus dargestellt wird, was nachmals an uns, den Messiasgläubigen (nicht bloss den jetzt Lebenden, Ws) verwirklicht werden sollte. Uns soll es (das πιστεύειν) zugerechnet werden (zur Gerechtigkeit), denen nämlich, welche glauben (τοῖς πιστεύουσιν erläuternde Apposition, quippe qui). Ἐπὶ τὸν ἐγείραντα κτλ. bezeichnet den Grund, auf welchem die πίστις ruht. Dieser Grund ist Gott; Inhalt des Glaubens ist Christi Auferweckung. Der Glaube gründet sich also auch hier auf den Gott, welcher die Todten erweckt (17). Τὸν κύριον ἡμῶν eben als Auferstandener ist Christus unser κύριος (Mich streicht Alles von οἷς μέλλει λογίζεσθαι an bis zum Schlusse von 25, Man weist 23—25 dem Bearbeiter zu). **25** welcher um unserer Sünden willen, d. h. zur Sühnung unserer Sünden (3 25) in den Tod gegeben, und auferweckt worden ist διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, um der uns durch den Glauben an seinen Tod zu Theil gewordenen Rechtfertigung willen, d. h. um uns, die von Gott Gerechtfertigten, der Errettung von der ὀργή und der ζωὴ αἰώνιος theilhaftig zu machen. Diese Auslegung fordert der Parallelismus mit διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν und der Zusammenhang mit der folgenden Ausführung 5 1—11 (also nicht: um unsere Rechtfertigung zu bewirken, was nach fester paul. Lehre nicht durch die Auferstehung, sondern durch den Tod Christi geschieht).

5 1—11. Folge der Gottesgerechtigkeit ist der Friede mit Gott, die Errettung vom Zorn und die Hoffnung auf das ewige Leben. [1]*Da wir nun aus Glauben gerechtfertigt worden sind, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum,* [2]*durch den wir auch [im Glauben] den Zugang haben zu derjenigen Gnade, in welcher wir stehen und uns rühmen auf Grund der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes.* [3]*Nicht allein aber* dies: *sondern wir rühmen uns auch der Drangsale, da wir wissen, dass die Drangsal Geduld bewirkt,* [4]*die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung,* [5]*die Hoffnung aber beschämt nicht: denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns verliehen ist.* [6]*Denn Christus ist, da wir noch Schwache waren, zur bestimmten Zeit für Unfromme gestorben.* [7]*Denn kaum wird Jemand für einen Gerechten sterben: nämlich für das Gute entschliesst sich vielleicht noch Jemand zu sterben.* [8]*Es stellt aber Gott seine eigene Liebe gegen uns fest, indem für uns, da wir noch Sünder waren, Christus gestorben ist.* [9]*Um so viel mehr werden wir also, da wir gerechtfertigt sind in seinem Blute, gerettet werden durch ihn vom Zorn.* [10]*Denn wenn wir, da wir Feinde waren, versöhnt worden sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um so viel mehr, da wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben.* [11]*Nicht allein aber* dies, *sondern da wir uns auch* (Gottes) *rühmen* dürfen *durch unsern Herrn Jesum Christum, durch den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.* **1** Die unmittelbare Folge der Lossprechung von der Schuld (der δικαίωσις) ist die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν, dasselbe was weiter unten als καταλλαγή, als Versöhnung mit Gott bezeichnet wird. Beides ist unmittelbar

durch den Tod Christi vermittelt (9 10). Die LA ἔχωμεν (ℵ*B*ACDKL, fast alle Uebersetzungen) statt ἔχομεν (ℵ^aA**FG) ist trotz ihrer guten Bezeugung nicht mit HFM, VKM, WZS aufrechtzuhalten. Die εἰρήνη ist immer ein objectives Verhältniss zu Gott, in welches die Gläubigen durch den Tod Christi versetzt sind, und kann unmöglich Gegenstand einer Ermahnung sein, was überdies ganz gegen den Zusammenhang wäre (MICH tilgt 1 und 2 εἰρήνην ἔχομεν . . . ἑστήκαμεν καί, ferner 3b—5a ὅτι ἡ θλῖψις . . . καταισχύνει, MAN schreibt 1b [διὰ τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.] und 2 dem Bearbeiter zu). 2 Δι' οὗ καὶ . . . ἐσχήκαμεν führt ein Neues ein. Die Gnade, zu welcher wir den Zugang (τὴν προσαγωγήν eigentlich die Hinzuführung) erhalten haben und in welcher wir jetzt stehen (ἑστήκαμεν), kann nicht wieder die Rechtfertigungsgnade sein (PHIL, HFM, WS), sondern wird sofort durch das Folgende näher erläutert. Καὶ καυχώμεθα ist noch abhängig von ἐν ᾗ (nicht Fortsetzung des Hauptsatzes [WS], was übrigens den Sinn nicht ändern würde); der Grund des Rühmens (καυχώμεθα ἐπί) aber ist die ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, die Hoffnung auf Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit (dem Verklärungsglanze) im künftigen Gottesreiche. Dies ist also die weitere Gnade, welche wir erhalten haben und in der wir jetzt stehen. (WSE streicht εἰς τὴν χάριν... ἑστήκαμεν). Ἐσχήκαμεν kann nicht aoristisch stehen (habuimus, nämlich da wir Christen wurden; so auch nicht II Kor 2 12), sondern ist strenges Perfectum, welches die in der Gegenwart vollendete Handlung bezeichnet. An den ungehinderten Verkehr der gläubigen Seele mit Gott ist hier nicht zu denken. Τῇ πίστει nach ἐσχήκαμεν ist mit BDFG it zu streichen (es ist ein missverständliches Glossem). Die gerechtfertigten Gläubigen haben allerdings Grund, sich zu rühmen oder ihres Vorzugs vor allen anderen Menschen sich zu freuen, freilich nicht um ihres eigenen Verdienstes willen, sondern um der Gnade willen, die ihnen widerfahren ist (deutlicher Rückblick auf 3 27). 3 Οὐ μόνον δέ sc. καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι κτλ. Der Gläubige rühmt sich nicht bloss der Hoffnung auf die künftige δόξα, sondern auch des scheinbaren Gegentheils derselben, seiner äusserlich bedrängten und leidensvollen Lage in der gegenwärtigen Weltzeit, weil in solcher Trübsal der Glaube, auf dem jene Hoffnung beruht, als ein ächter sich bewährt. Statt καυχώμεθα lesen BC καυχώμενοι, wol Conformation mit 11. Die Rede geht aus der Relativconstruction in einen Hauptsatz über (WSE streicht ἡ θλῖψις . . . οὐ καταισχύνει 5). 4 Δοκιμή nicht Prüfung, sondern Bewährung II Kor 2 9 9 13 Phl 2 22. Ἐλπίδα nicht Steigerung der Hoffnung, welche schon vor der Trübsal vorhanden war (LPS, Rechtfertigungsl. 207f, MR, WS), sondern: aus der Prüfung geht die Hoffnung siegreich hervor. . 5 Ἡ δὲ ἐλπίς die (nicht: diese) Hoffnung. Οὐ καταισχύνει beschämt den Hoffenden nicht, d. h. sie geht in Erfüllung. Ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ κτλ.: in das Herz des Gläubigen ist nämlich der Geist Gottes ausgegossen, und dieser Geist verbürgt ihnen die göttliche Liebe, welche ihnen, ebenso wie sie ihnen schon die Gerechtigkeit geschenkt hat, nun auch weiter das Erbe des ewigen Lebens schenken wird, vgl. 9. Sofern dieser in ihr Herz ausgegossene heilige Geist den Gläubigen die Liebe Gottes verbürgt, heisst es von dieser Liebe selbst, sie sei ausgegossen in ihr Herz: jener Geist ist ja der in ihnen gegenwärtig waltende göttliche Liebesgeist selbst (von einer thatsächlich in uns gewirkten Liebe zu Gott ist keine Rede). Die Geistesmittheilung, welche den Gläubigen schon jetzt die künftige ζωή verbürgt, ist also nächst der Rechtfertigung die zweite ihnen schon jetzt verliehene Gnadengabe. 6 Diese Liebe hat

ja Gott schon durch die Dahingabe seines Sohnes in den Tod bewährt; um so mehr dürfen wir also (9 f) hoffen, dass sie uns auch die Theilnahme an dem verklärten Leben des auferstandenen Christus schenken werde. Die bezeugteste LA ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι (אACD) erklärt sich am Einfachsten durch Wiederholung des ἔτι in demselben Sinne; der Apostel wollte eigentlich schreiben ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν (so die Meisten, auch Win 515, Btm 333); εἴγε γάρ B fu, bevorzugt von Vkm, Ws, Wzs, würde den Satz eng an den vorigen anschliessen: wenn anders nämlich. Aber γάρ nach εἴγε bleibt bedenklich. Ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν bezeichnet die Zeit der Herrschaft des Fleisches. Darum darf aber κατὰ καιρόν noch nicht gedeutet werden: gemäss der damaligen Zeitverhältnisse (Hfm, Ws, Wzs); dies gegen den Sprachgebrauch (es müsste heissen: κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρόν), sondern tempore statuto (vgl. Joh 5 4 und πρὸ καιροῦ Mt 8 29 I Kor 4 5), nämlich zu der von der göttlichen Liebe bestimmten Zeit (Wse und Mich streichen den Vers; Man will εἰ γάρ schreiben und Χριστός streichen). Es folgt 7 eine beiläufige Begründung des Gedankens, dass Christus für Sünder gestorben sei: sonst hätte ja sein Tod gar keinen Zweck gehabt. Denn für einen Gerechten stirbt doch wol Niemand; ein solcher wäre ja der Errettung von der göttlichen ὀργή an sich schon sicher, bedürfte also nicht erst des Opfertodes eines Andern. Nämlich für das Gute (ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ neutr., um des Heilsamen willen, nicht masc., in welchem Falle man den ἀγαθός entweder mit dem δίκαιος identificiren, oder einen willkürlichen Unterschied machen müsste, überdies den Artikel nicht erklären könnte), also um Andern die ζωὴ αἰώνιος zu verschaffen, lohnt sich das Sterben wol der Mühe. Die Worte wollen also nicht einen Unterschied machen zwischen dem, was Christus that und was sonst Menschen thun (so die Meisten), zumal der angenommene Gegensatz: „kaum für einen δίκαιος, geschweige für ἀσεβεῖς", mit dem unmittelbar Folgenden nicht zusammenstimmt. Τάχα vielleicht, καὶ τολμᾷ hat er auch den Muth. Ueber ἀγαθόν im Sinne des geistlich Guten s. zu Gal 6 6. Immerhin bleibt auch bei der gegebenen Deutung das Bedenken, dass die Verallgemeinerung des Motivs für den Opfertod Christi — Anderen Heil zu verschaffen — auffällig ist. Der Vers unterbricht den Zusammenhang von 6 und 8 und ist vielleicht altes Glossem. Derselbe scheint bei Iren zu fehlen, und wird auch von Semler, Wse, Mich gestrichen. 8 schliesst sich unmittelbar an 6. Eben hierin, dass Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist, beruht nun aber der Thaterweis der eigenen Liebe Gottes gegen uns. Συνίστησι wie 3 5. Τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην nämlich noch unterschieden von der Liebe Christi zu uns. Ὅτι weil, gibt den Erkenntnissgrund (nicht: den Realgrund, Hfm) an (Man weist 7 und 8 dem Bearbeiter zu; in der hier benutzten Quelle soll nur gestanden haben εἰ γὰρ ἔτι ὄντων ἡμ. ἀσεβ. Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, πολλῷ μᾶλλον κτλ.). 9 Πολλῷ οὖν μᾶλλον Schluss a maiori ad minus. Die Rechtfertigung ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, d. h. durch das Blut Christi (3 25), ist das uns schon jetzt (νῦν) zu Theil gewordene Gut, welches uns das grössere Gut verbürgt, die künftige σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς, die Errettung vom bevorstehenden Strafgericht; diese aber ist ebenfalls δι᾽ αὐτοῦ vermittelt, nämlich, wie das Folgende ausführt, durch die Wirksamkeit des Auferstandenen (Wse streicht 9). Die Schlussfolgerung des vorigen Verses erhält 10 ihre nähere Erläuterung. Die uns schon jetzt zu Theil gewordene δικαίωσις ist eine durch den Tod Christi vermittelte Versöhnung der bisherigen Feinde mit Gott. Ἐχθροί waren wir als

Sünder, nämlich vom Standpunkte Gottes aus: Gott sah uns als seine Feinde an, gegen welche seine ὀργή gerichtet war (nicht: feindlich gesinnt gegen Gott). Ebenso ist nun auch das κατηλλάγημεν τῷ θεῷ, wie schon das Passiv zeigt, nicht bloss eine Versöhnung der Menschen mit Gott (RCK, BAUR, RITSCHL), sondern zugleich eine Versöhnung Gottes mit den Menschen, indem Gott gegen die, welche nicht mehr seine Feinde sind, sondern Frieden mit ihm haben, auch nicht länger seinen Zorn kehrt. Das religiöse Verhältniss ist ja ein Wechselverhältniss und die Versöhnung etwas Ernsteres als die Befreiung der Menschen von dem trüben Wahne, als könne Gott zürnen (RITSCHL). Ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ steht dem διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ gegenüber: durch sein Leben. Wie also die δικαίωσις und καταλλαγή durch den Tod, so ist die künftige σωτηρία, die Errettung vom Zorn, und die Theilnahme an der ζωὴ αἰώνιος und δόξα θεοῦ durch die Auferstehung Christi vermittelt. Zu οὐ μόνον δέ 11 ist, da καυχώμενοι nicht für das verbum finitum stehen kann, nicht σωθησόμεθα, sondern am Einfachsten καταλλαγέντες zu ergänzen. Die künftige σωτηρία der Gläubigen wird nicht bloss durch die καταλλαγή verbürgt, sondern sie dürfen schon jetzt sich auch mit besserem Rechte als die Juden (2 17) Gottes als ihres Vaters rühmen, der sie zum messianischen Erbe berufen hat, aber nicht auf Grund eigenen Verdienstes, sondern durch Vermittelung desselben Herrn Christus, durch den sie die καταλλαγή empfangen haben (WSE streicht 11).

3. Dritter Abschnitt: 5 12—21. Schlussbetrachtung, welche die objective Uebertragung von Gerechtigkeit und Leben von dem Einen Christus auf die vielen Gläubigen durch einen geschichtlichen Vergleich mit der objectiven Uebertragung von Sünde und Tod von dem Einen Adam auf dessen viele Nachkommen erläutert. 5 12—19. [12]*Darum, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen ist und durch die Sünde der Tod, und also zu allen Menschen der Tod hindurchgedrungen ist, desswegen, weil alle gesündigt haben:* [13] *denn bis zum Gesetze war zwar schon Sünde in der Welt; die Sünde wird aber nicht zugerechnet wo kein Gesetz ist,* [14] *sondern es herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über diejenigen, welche nicht in der Weise der Uebertretung Adams gesündigt haben: welcher das Vorbild des Zukünftigen war.* [15] *Aber nicht wie mit der Versündigung verhielt es sich auch mit dem Gnadengeschenk: denn wenn durch die Versündigung des Einen die Vielen starben, so hat sich um so viel eher die Gnade Gottes und das Geschenk durch die Gnade des Einen Menschen Jesus an den Vielen reichlich erwiesen.* [16] *Und nicht verhält sichs mit dem Geschenk so, als wäre es durch Einen, der gesündigt, veranlasst: denn zwar das Urtheil ist von Einem ausgehend zum Verdammungsurtheile geworden, die Gnadengabe aber hat, von vielen Versündigungen ausgehend, zum Rechtfertigungsspruche geführt.* [17] *Wenn nämlich durch die Versündigung des Einen der Tod geherrscht hat* eben *durch Vermittelung dieses Einen, so werden um so viel eher die, welche die Ueberfülle der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch Vermittelung des Einen Jesus Christus.* [18]*Also nun, wie* es *durch die Versündigung von Einem für alle Menschen zum Verurtheilungsspruche* gekommen ist, *so* kommt es *auch durch die Rechtthat von Einem für alle Menschen zum Rechtfertigungsspruche des Lebens.* [19]*Denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen als Sünder hingestellt*

worden sind die Vielen, also werden auch durch den Gehorsam des Einen als Gerechte hingestellt werden die Vielen. Zum Verständnisse des Abschnittes ist vorweg zu beachten: 1. der ursächliche Zusammenhang zwischen Adams Sünde und der allgemeinen Herrschaft des Todes in der Menschheit wird als etwas Bekanntes vorausgesetzt; 2. dieser Zusammenhang erweist als allgemeine Norm des geschichtlichen Verlaufs die objective Uebertragung von dem Einen auf die Vielen, welche P für sein Evglm der Glaubensgerechtigkeit aus der zwischen Adam und Christus gezogenen Parallele erweisen will. 12 Διὰ τοῦτο geht nicht auf 1 17 (Rck, Hst), auch nicht bloss auf die Schlussworte von 11 (Mr, Phil, Fricke), sondern auf den Hauptgedanken von 5 9—11 zurück (Fr, Ws): desswegen, weil uns die δικαίωσις (oder καταλλαγή) und die ζωή (oder die σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς) gnadenweise verliehen ist, verhält es sich mit der göttlichen Zutheilung von Gerechtigkeit und Leben ebenso wie mit der Uebertragung von Sünde und Tod. Darum ist aber der Satz mit ὥσπερ nicht als Nachsatz zu fassen, als ob ein οὕτως ἐστίν vorherginge. Vielmehr zu ὥσπερ . . . εἰσῆλθε fehlt der Nachsatz, welcher, ohne den Gedanken zu zerstören, weder mit καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας noch mit καὶ οὕτως begonnen werden (so zuletzt wieder Man, der καὶ διὰ τῆς ἁμ. ὁ θάν. dem Bearbeiter zuschreibt), ebensowenig aber in 15 (Wzs) gefunden werden kann (Mich streicht Alles von καὶ οὕτως 12 bis ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παραπτ. 15, sodass der Nachsatz 15ᵇ in οὕτω καὶ τὸ χάρισμα liegt). Der Gedanke des Nachsatzes wird in anderer Form durch ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος ausgedrückt. Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου durch Adam (Blj will ἀνθρώπου streichen). Die Worte nehmen auf Gen 3 Bezug und fassen den Sündenfall Adams als die geschichtliche Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit und Todesherrschaft auf. Die aus Rm 7 14—23 vgl. mit I Kor 15 45—50 sich ergebende Betrachtungsweise, nach welcher die Sünde ihren Grund hat in unserer fleischlichen Natur, in Adam also, dem ἄνθρωπος χοϊκός, der ψυχὴ ζῶσα geworden ist, nur zuerst zur Erscheinung gekommen sei, kann hier nicht eingelegt werden, ohne den ganzen Gedanken einer objectiven Uebertragung zu zerstören. Ἡ ἁμαρτία ist nach herrschendem paul. Sprachgebrauche, vgl. 3 9 5 20f Gal 3 22 I Kor 15 56, die objective Macht des Bösen (niemals im Singular die einzelne Thatsünde). Dass der T o d durch die Sünde der ersten Menschen in die Welt hineinkam, ist eine auf Grund von Gen 2 17 von den Juden allgemein anerkannte Vorstellung JSir 25 24 Sap 2 23f IV Esr 7 18—20, vgl. Rm 6 23 I Kor 15 56. Auch der θάνατος wird ähnlich wie die Sünde als objective Herrschermacht vorgestellt, vgl. 14 17. Unter dem Tode ist nicht der „geistliche Tod" zu verstehen, sondern der l e i b l i c h e Tod ohne Hoffnung auf Auferstehung, der also allerdings für die Nichterlösten zum e w i g e n Tode wird, zum immerwährenden Ausschlusse von der ζωή und δόξα des messianischen Reichs. Ὁ θάνατος an zweiter Stelle fehlt DFG al. Die vielgequälten Worte ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον können nur erläutern, inwiefern denn der Tod zu Allen hindurchgedrungen ist. Der Gedanke einer objectiven Uebertragung und die geforderte Parallele mit der zugerechneten Gerechtigkeit wäre hierdurch nur in dem Falle aufgehoben, dass die Worte besagten, dass alle Einzelnen für ihre eigenen Thatsünden dem Tode verfallen seien. Aber wie beim Tode, so findet auch bei der Sünde eine objective Uebertragung von Adam auf seine Nachkommen statt: auch ohne bewusste Gesetzesübertretung haben sie doch gesündigt (14), oder sind als Sünder hingestellt worden (19), weil nämlich auch in ihnen die Sünde eine objective, von

Adam her in Thatsünden sich wirksam erweisende Macht war, den Einzelnen also nicht bloss äusserlich zugerechnet wurde, sondern die unter ihrer Herrschaft stehenden Individuen zu wirklichem Sündigen (ἥμαρτον wie 2 12 3 23) verleitete. Ἐφ᾽ ᾧ ist mit ἐπὶ τούτῳ ὅτι aufzulösen, vgl. II Kor 5 4 Phl 3 12, nicht mit ἐπὶ τούτῳ ὥστε = unter der Bestimmtheit, dass (ROTHE, RITSCHL) oder „beim Vorhandensein welches Verhältnisses“ (THOMASIUS, Christi Pers. und Werk [3] I, 212); ebensowenig ist ᾧ mascul., sodass es auf Adam ginge: in quo Adamo omnes peccauerunt (AUGUSTIN, PHIL), oder auf θάνατος „auf welchen Tod hin“ (HFM, DIETZSCH, VKM), oder „auf Grund dessen“ (nämlich des geistlichen Todes, LPS, Rechtf. 59f). Falsch ist auch, zu πάντες ἥμ. zu ergänzen ἐν τῷ Ἀδάμ (MR, PHIL, DELITZSCH, bibl. Psychol. 23. 80f) oder in ἐφ᾽ ᾧ den Erkenntnissgrund statt des Realgrundes für die Allgemeinheit des Todes zu sehen (BAUR, ERNESTI). Die folgenden Worte wollen nicht sowol den Gedanken begründen, dass die Allgemeinheit des Todes wirklich auf Adams Verschuldung beruhe (WS, HST), als vielmehr die Behauptung rechtfertigen, dass wirklich Alle, nämlich in Folge von objectiver Uebertragung der Sündenherrschaft von Adam auf seine Nachkommen, gesündigt haben (FR, MR, DW, BAUR, ROTHE). Gegen letztere Auslegung spricht nicht, dass nach Rm 2 12 die individuelle Sünde auch ohne Gesetz den Tod wirkt (dort ist ebenso wie hier vom mosaischen Gesetze die Rede, die Zurechnung aber ausdrücklich durch Verletzung des hier nicht in Betracht gezogenen Gewissensgesetzes begründet), auch nicht, dass dann ein Cirkelbeweis entstünde: (ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον 12 spricht nur die Erfahrungsthatsache der allgemeinen Sündigkeit aus, 13 14 erklären diese Thatsache aus dem Verhältnisse objectiver Uebertragung der Sündenherrschaft (WSE streicht beide Verse). Mit ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ 13 wird also zunächst die vorher ausgesprochene Thatsache der allgemeinen Verbreitung der ἁμαρτία festgestellt; dann folgt der Nachweis, dass die Einzelnen darum doch nicht für ihre Thatsünden als solche, sondern vermöge objectiver Uebertragung der Sünde von Adam her bestraft werden: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται, die Sünde wird aber dem Einzelnen nicht zugerechnet (nämlich von Gott, nicht vom Subjecte selbst im Gewissen) so lange das Gesetz nicht existirt, die Einzelnen werden also nicht für ihre persönlichen Gesetzesübertretungen mit dem Tode bestraft; sondern 14 der Tod erwies sich als objective Herrschermacht von Adam bis Moses auch über diejenigen, die, obwol sie gesündigt, doch nicht wie Adam ein positives Gebot übertreten hatten: folglich sind sie in der That nicht um ihrer individuellen Verschuldung willen, sondern wegen der objectiven Uebertragung der Sündenherrschaft von Adam auf Alle zugleich der allgemeinen Herrschaft des Todes unterworfen worden. Ἐβασίλευσεν als objective Herrschermacht. Der Tod wird personificirt. In ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας entspricht das ἐπί dem hebr. עַל. Ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος s. zu 12. Als Typus des μέλλων, des zweiten Menschen Christus (vgl. I Kor 15 45) wird Adam bezeichnet, sofern die Weise der objectiven Uebertragung, welche von Christus aus auf die Gläubigen stattfindet, in Adam vorgebildet ist. Aber freilich beschränkt sich die Aehnlichkeit auf die Form der Uebertragung, wärend der Inhalt des Uebertragenen beide Male ganz entgegengesetzt ist. Daher wird 15—17 gezeigt, dass die objective Uebertragung der Gerechtigkeit und des Lebens von dem Einen auf die Vielen noch weit eher denkbar sei als die der Sünde und des Todes. Und zwar wird die Unähnlichkeit zunächst 15 darin gefunden, dass es das eine Mal eine

Uebertretung, das andere Mal eine Gnadenthat ist, welche die Ursache der Uebertragung bildet. Ἀλλά leitet den Gegensatz der materiellen Unähnlichkeit zur formellen Aehnlichkeit ein. Zu οὐχ ὡς ergänze ἐστί. Der Ausdruck παράπτωμα bezeichnet (im Unterschiede von ἁμαρτία) die einzelne sündige That, nicht den „Sündenfall" (dagegen der plur. παραπτωμάτων 16), obwol sachlich hier Adams Versündigung gemeint ist. Τὸ χάρισμα die durch Christum vermittelte Gnadengabe (nicht gerade sein persönlicher Liebeserweis, Ws). Gerade darauf liegt der Nachdruck, dass da, wo es sich um ein göttliches Gnadengeschenk handelt, die Uebertragung von Einem auf Viele noch ungleich denkbarer sei, als wo es sich um die Folgen menschlicher Versündigung handelt. Daher wird der Begriff des χάρισμα sofort näher bezeichnet: es handelt sich um einen Erweis der χάρις τοῦ θεοῦ, um ein göttliches Geschenk (δωρεά); dieses Geschenk Gottes aber offenbart sich ἐν χάριτι . . . Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἐν χάριτι eng mit δωρεά zu verbinden, nicht mit ἐπερίσσευσεν). Mit τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χρ. wird nun wieder nachdrücklich hervorgehoben, dass es auch hier wie bei der Uebertragung von Sünde und Tod εἷς ἄνθρωπος ist, durch den die Uebertragung sich vermittelt (Mich will hier und 17 Ἰησοῦ Χριστοῦ streichen). Ebenso entspricht εἰς τοὺς πολλούς dem vorangegangenen οἱ πολλοί, soll also nicht etwa die Wirkung der Gnadenthat einschränken, insofern sie nicht Allen zu Gute gekommen wäre (Ws), wogegen schon das εἰς πάντας 19 spricht, sondern ist rein numerisch zu nehmen: wie dort, so stehen hier Einheit und Vielheit gegenüber. Der materielle Unterschied beider Vorgänge wird durch εἰ γὰρ . . . πολλῷ μᾶλλον kenntlich gemacht, wobei mit εἰ γὰρ . . . ἀπέθανον nicht die abstract logische Möglichkeit, sondern der wirklich eingetretene Fall bezeichnet wird, mit πολλῷ μᾶλλον aber nicht quantitativ der im Vergleiche mit dem angerichteten Schaden grössere Nutzen (Rck, Hfm, Dietzsch), sondern rein logisch, die im Vergleiche mit dem in dem einen Falle Geschehenen weit grössere Denkbarkeit des in dem anderen Falle Geschehenen. Der zweite Punkt, in welchem beide Male die grösste materielle Unähnlichkeit stattfindet, ist **16** der, dass dort von der Uebertretung Eines das Gericht seinen Ausgang nimmt, welches zur Verdammniss führt, hier von den Uebertretungen Vieler das Gnadengeschenk, welches zur Rechtfertigung führt (Wse streicht 16 und 17, Mich 16 und 18, Man schreibt 15[b] von εἰ γάρ an und 16 dem Bearbeiter zu). Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος scil. ἐστί (ganz entsprechend dem οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα 15; DFG Uebers. lesen ἁμαρτήματος): und nicht wie durch Einen, der gesündigt (d. h. nicht wie das durch Einen Veranlasste) ist das Gnadengeschenk. Κρίμα ist Urtheilsspruch, κατάκριμα Verurtheilungsspruch (vgl. 2 1): das zunächst über den Einen Adam ausgesprochene Urtheil hat von diesem Einen aus (ἑνός masc.) zur Verurtheilung (sc. zum Tode) geführt (ergänze ἐγένετο). Dass es Viele sind, zu denen das κατάκριμα kommt, ist hier, wo es sich nur um die numerische Verschiedenheit des beidesmaligen Ausgangspunktes handelt, nicht in Betracht gezogen. Dem κρίμα wird nun das χάρισμα gegenübergestellt; das göttliche Gnadengeschenk, welches ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων von vielen Sünden her (wol nicht: von Vieler [masc.] Sünden her, Hfm, Vkm) seinen Ausgangspunkt genommen hat (ergänze wieder ἐγένετο). Dass die göttliche Gnadengabe nicht durch die Beschaffenheit ihres jeweiligen Ausgangspunktes, sondern durch das jedesmalige Bedürfniss bestimmt sei (Ws), ist eine dem Apostel fremde Reflexion. Δικαίωμα ist der Rechtfertigungsspruch seinem Inhalte nach (unterschieden von δικαίωσις,

dem actus iudicialis). Weiter wird nun 17 (nicht bloss der Gedanke, dass das χάρισμα von vielen Versündigungen ausgehend zum δικαίωμα führe [Mr, Ws], sondern) der Hauptgedanke des ganzen Vergleiches noch näher dadurch begründet, dass die objective Uebertragung des Lebens (des δώρημα oder χάρισμα) dem religiösen Denken weit eher einleuchten müsse, als die objective Uebertragung des Todes (des κατάκριμα). Der Nachdruck liegt hier auf der qualitativen Beschaffenheit des Uebertragenen, also des Inhaltes, dort des κατάκριμα, hier des χάρισμα, wobei aber wie 15 hervorgehoben wird, dass die Uebertragung beide Male von dem Einen auf die Vielen stattfindet. Τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι (so ℵBCKLP, dagegen ἐν ἑνὶ παραπτ. AFG, ἐν τῷ ἑνὶ π. D), drückt die wirkende Ursache aus, deren Erfolg das βασιλεύειν des Todes (vgl. 14), d. h. seine Herrschermacht über die Gesammtheit der adamitischen Menschheit gewesen ist. Diesem βασιλεύειν des Todes über die adamitische Sünderwelt wird nun nachdrucksvoll das βασιλεύειν der der Gerechtigkeit theilhaftig Gewordenen gegenübergestellt, welches ein βασιλ. ἐν ζωῇ ist, d. h. im ewigen Leben des künftigen Gottesreichs (vgl. 4 13). Dieses ihr βασιλεύειν wird sich an ihnen um so eher (πολλῷ μᾶλλον wie 15) verwirklichen, als sie ja schon jetzt (ein jeder im Momente des Gläubigwerdens) die Ueberfülle der Gnade und des Geschenks, welches in der Gerechtigkeit besteht (τῆς δικαιοσύνης gen. appos.) empfangen, vgl. 5 9—11 (τῆς δωρεᾶς fehlt in B, τῆς δικαιοσ. fehlt in C). Die περισσεία τῆς χάριτος κτλ. (vgl. 15) steht zunächst dem παράπτωμα des Einen gegenüber, will aber zugleich begründen, dass eben um jener Ueberfülle der Gnade willen, die sie schon jetzt erfahren, das βασιλεύειν ἐν ζωῇ um so zuverlässiger eintreten werde. Διὰ τοῦ ἑνός (nämlich Adams) und διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ stehen wieder gegenüber wie 15. Das Ergebniss der ganzen Erörterung wird nun 18 19 scharf zusammengefasst, so jedoch, dass 18 unmittelbar an 15—17 sich anschliesst, 19 aber zugleich auf 12—14 zurückblickt. 18 Ἄρα οὖν in der Schlussfolgerung gegen den classischen Gebrauch am Anfang des Satzes, vgl. 7 3 25 8 12 9 16 18 14 12 19 Gal 6 10 I Th 5 6 II Th 2 15 Eph 2 19. Ἑνός könnte beide Male neutr. sein (Mr, Ws, Wzs), ist aber wegen des Vorhergehenden besser als masc. zu nehmen, also abhängig von παραπτώματος bzw. δικαιώματος, durch Eines Versündigung und durch Eines Rechtfertigungsthat (Fr, Thol, Phil, Hfm, Fricke). Zu εἰς κατάκριμα und εἰς δικαίωμα sind die entsprechenden Verba ἐγένετο und γίνεται (oder beide Mal γίνεται) zu ergänzen. Δικαίωμα ist hier nicht Rechtfertigungsspruch wie 16, denn es steht dem παράπτωμα gegenüber, sondern die durch göttlichen Rechtsspruch anerkannte δικαιοσύνη (ähnlich Hfm), vgl. Apk 19 8. Dieses δικαίωμα Christi ist sein im Tode bewährter Gehorsam, s. zu 19. Dagegen steht dem κατάκριμα, dem Verdammungsspruche, die δικαίωσις ζωῆς gegenüber, der göttliche Rechtfertigungsspruch, welcher die ζωή zuerkennt (nicht: welcher zum ewigen Leben gehört [Ws]; Mich streicht ζωῆς, wogegen Bentley hinter κατακρ. einfügen wollte τοῦ θανάτου). Εἰς πάντας ἀνθρώπους muss beide Male den gleichen Umfang haben. Die objective Versöhnung in Christo ist als solche die Rechtfertigung der ganzen Menschheit, wenn sie auch subjectiv vom Individuum im Glauben ergriffen werden muss. — Während im Bisherigen nur der Gegensatz von Tod und Leben ins Auge gefasst war, bringt nun 19 auch das Mittelglied nach: die objective Uebertragung dort des Todes, hier des Lebens, ist nämlich (γάρ) durch die objective Uebertragung dort der ἁμαρτία, hier der δικαιοσύνη von dem Einen auf die Vielen

bedingt. Das παράπτωμα Adams wird hier als That des Ungehorsams (παρακοή) bezeichnet, welcher der Gehorsam (die ὑπακοή) Christi, d. h. nicht seine obedientia activa, sondern sein Todesgehorsam (Phl 2 8) gegenübertritt. Ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν nicht bloss: sie sind objectiv dafür angesehen, als Sünder behandelt worden (Mr, Phil), sondern sie sind thatsächlich in die Kategorie der ἁμαρτωλοί versetzt worden, wegen der objectiv über sie zur Herrschaft gekommenen Sündenmacht. Κατασταθήσονται nämlich beim Endgericht, in welchem ihnen als δικαίοις die ζωή zuerkannt werden wird (18). Von der am Ende der Entwickelung eintretenden subjectiven Lebensgerechtigkeit [Dietzsch] ist ebensowenig die Rede, als von der schon jetzt in jedem einzelnen Falle erfolgenden Gerechterklärung der Gläubigen (Ws). Anders 2 13 3 20 30. (Man legt 19 dem Bearbeiter bei).

5 20 und 21. Ergebniss für die religiöse Bedeutung des nach jüdischer Ansicht als Quelle der Gerechtigkeit und des Lebens betrachteten Gesetzes. [20]***Das Gesetz aber ist nebeneingekommen, damit die Versündigung sich vervielfältige; wo aber die Sünde sich vervielfältigt, ist die Gnade überreich geworden, [21]damit gleich wie die Sünde herrschte im Tode, also auch die Gnade herrschen sollte durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum unsern Herrn.*** 20 Νόμος nicht eine Gesetzesnorm (Hfm, Hst, Ws), sondern das mosaische Gesetz. Die Rede greift auf das ἄχρι γὰρ νόμου 13 zurück. Παρεισῆλθεν ist daneben eingekommen, schwerlich neben der Sünde (Mr, Ws), auch nicht: als nebensächliches Institut (Rothe, Thol, Rck, Phil), sondern neben dem objectiven Causal-Zusammenhang von Sünde und Tod, der sich von Adam bis Christus auf die ganze adamitische Menschheit erstreckte (also dem Sinne nach allerdings soviel als zwischen Adam und Christus, Ew, Usteri). Dass das Gesetz nur einen Nebenzweck hatte, liegt im Zusammenhang, nicht im Wortlaut. Dieser Zweck war, das παράπτωμα Adams zu vervielfältigen, indem nun ein ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ (14) stattfand. Hierdurch aber wurde zugleich die ἁμαρτία, die objective Macht der Sünde „vervielfältigt“, sofern sie in einer Mannichfaltigkeit von Gesetzesübertretungen in die Erscheinung trat (nicht: zum subjectiven Bewusstsein kam). Je mehr Thatsünden gethan wurden, desto grösser erwies sich die Macht der Sünde (Wse und Mich streichen die Worte νόμος δὲ . . . παράπτωμα). Οὗ räumlich, wie 4 15 II Kor 3 17. Ὑπερεπερίσσευσεν hat sich überreichlich, d. h. weit reichlicher als die ἁμαρτία erwiesen. Wie das πλεονάζειν der ἁμαρτία, so ist das ὑπερπερισσεύειν der Gnade göttlicher Zweck, damit 21 wie zuerst die Sünde ihre ganze Herrschermacht entfaltet hatte, indem sie den Tod wirkte (ἐν τῷ θανάτῳ), so nunmehr auch die Gnade ihre Herrschermacht bethätigen sollte, indem sie mittelst der (zugerechneten) Gerechtigkeit die ζωὴ αἰώνιος hervorbringt. Vermittelt aber ist dieses Werk der Gnade διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, mit welchen rednerisch gefärbten Schlussworten die ganze Gedankenreihe zum Abschlusse kommt (Man betrachtet die Worte als Zusatz).

B. Zweiter Untertheil: 6 1—8 39. Rechtfertigung des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit für das sittliche Bewusstsein des Judenchristen. 1. Erster Abschnitt: 6 1—7 6. Durch die Taufe auf Christi Tod ist die Macht der Sünde in den Gläubigen gebrochen, und in der Gemeinschaft des Auferstandenen ein neues Leben der thatsächlichen Gerechtigkeit ermöglicht worden, zu welchem die Gläubigen,

seit sie nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen, berufen sind. 6 1—14. Die Getauften als der Sünde Gestorbene sollen nun auch des neuen Lebens des Auferstandenen theilhaftig werden und dürfen darum die Sünde nicht über sich herrschen lassen. *[1] Was sollen wir also sagen? Sollen wir bei der Sünde verbleiben, damit die Gnade sich vervielfältigen möge? [2] Das sei ferne! Wir, die wir der Sünde gestorben sind, wie werden wir noch in ihr leben? [3] Oder wisset ihr nicht, dass soviele wir auf Christum Jesum getauft sind, wir auf seinen Tod getauft sind? [4] Wir sind also mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit gleichwie Christus auferweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Stande des Lebens wandeln sollen. [5] Denn wenn wir mit der Nachbildung seines Todes zusammengewachsen sind, so werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein: [6] indem wir dieses erkennen, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit abgethan werde der Leib der Sünde, auf dass wir nicht mehr dienen sollen der Sünde. [7] Denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde. [8] Wenn wir aber mit Christo gestorben sind, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden, [9] da wir wissen, dass Christus, nachdem er auferweckt ist von den Todten, nicht mehr stirbt: der Tod wird über ihn nicht herrschen. [10] Denn was er gestorben ist, das ist er ein für allemal der Sünde gestorben, was er aber lebt, lebt er für Gott. [11] Also urtheilet auch ihr, dass ihr selbst todt für die Sünde seid, lebendig aber für Gott in Christo Jesu. [12] So soll also die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, dass ihr seinen Begierden gehorchet, [13] auch sollt ihr eure Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde darbieten, sondern bietet euch selbst Gotte dar, als von den Todten Lebendige, und eure Glieder Gotte als Waffen der Gerechtigkeit. [14] Denn die Sünde wird über euch nicht herrschen: denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.*

Der Satz, das Gesetz habe nur den Zweck, die Sünde zu mehren, damit die Gnade sich desto reicher erweise, scheint den schon früher (3 8) berührten Einwand gegen die Lehre des P zu bestätigen, dass man also Böses thun müsse, damit das Gute komme. Diese falsche Folgerung aus dem Bisherigen führt der Apostel 1 mit τί οὖν ἐροῦμεν (s. zu 4 1) ein, um sie alsbald mit μὴ γένοιτο (s. zu Gal 2 17 Rm 3 4) zurückzuweisen. Ἐπιμένωμεν sollen wir verharren, mit dem dativ., wie 11 22f u. ö. Mit οἵτινες ἀπεθάνομεν 2 wird nun das Motiv angegeben, warum jene Folgerung eine religiös ganz unmögliche ist: wir, die wir ja etc. Τῇ ἁμαρτίᾳ für die Sünde als Herrscherin. Gestorben sind die Gläubigen für die Sünde vermöge der Todesgemeinschaft mit Christo, in welche sie durch Glauben und Taufe eingetreten sind. Gemeint ist damit kein subjectiv-moralischer Vorgang, der erst die Folge jenes Gestorbenseins für die Sünde ist (Mr, Ws), sondern etwas Objectives, welches an den Gläubigen sich zugetragen hat, s. 3. Πῶς wie ist es denkbar, dass wir ἔτι ζήσομεν (nicht ζήσωμεν, CFGL, Hfm) noch länger leben werden in ihr (für ἐν αὐτῇ will Mich nur αὐτῇ lesen). Die nähere Erläuterung dieses objectiven Gestorbenseins wird 3 mit ἢ ἀγνοεῖτε eingeleitet: oder wenn euch dies noch nicht einleuchtet, wisset ihr nicht: Alle, die wir εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, auf den Christus Jesus, d. h. auf den Glauben an die Messianität Jesu hin, getauft sind, sind εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ, d. h. nicht in seinen

Tod hinein (Rck, Ws), sondern auf seinen Tod, auf die Anerkennung der Heils-
bedeutung seines Todes getauft. Diese Taufe auf den Tod Christi ist aber 4 ein
Mit Christo Begrabenwordensein, ein (nicht ethisches, sondern) mystisches Ver-
setztwordensein in die Gemeinschaft seines Todes. Das Untertauchen des Täuf-
lings unter das Wasser bildet symbolisch den Vorgang ab, der sich zugleich mit
der sinnbildlichen Handlung objectiv an ihm vollzieht, s. zu Gal 3 27. In der Taufe
auf Christi Tod wird dem Täufling Christi Tod als sein eigener Tod zugeeignet.
Ist also Christus der Sünde gestorben, so sind die Getauften in Christo und mit
Christo ebenfalls gestorben, die Macht der Sünde ist objectiv in ihnen gebrochen.
Εἰς τὸν θάνατον gehört zu διὰ τοῦ βαπτίσματος, nicht zu συνετάφημεν (Rck, Hfm).
Αὐτοῦ fehlt, weil es sich nicht mehr bloss um Christi Tod, sondern zugleich um
die Zueignung dieses Todes an die Täuflinge handelt (συνετάφ. . . . θάνατον scheint
bei Iren zu fehlen und wird von Mich gestrichen). Wie nun in der sinnbild-
lichen Handlung der Taufe auf das Untertauchen das Wiederemportauchen aus
dem Wasser folgt, so ist es der göttliche Zweck der Taufe (ἵνα), dass aus dem
Tode des von der Sünde beherrschten Ich ein in einem neuen Leben wandelndes
Ich hervorgehen soll. Dies ist die andere Seite der in der Taufe vollzogenen
mystischen Gemeinschaft mit Christo. Wie Christus erweckt ist von den Todten
durch die Herrlichkeit des Vaters (διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός eigentlich: durch die
Glorie des Vaters, d. h. durch den in der Auferstehung Christi demselben mit-
getheilten himmlischen Lichtglanz des Vaters. Iren, Tertull al. scheinen die
Worte nicht zu kennen, Mich streicht sie), so sollen auch wir ἐν καινότητι ζωῆς,
in einem neuen Lebenszustande wandeln (Mich lässt von 4 nur übrig ἵνα ἐν καιν.
ζωῆς περιπατῆσ.). In diesen neuen Lebenszustand sind die Gläubigen objectiv
durch die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen versetzt, sodass sie nun auch
subjectiv in demselben wandeln, d. h. sich sittlich bethätigen können (so immer
περιπατεῖν im Unterschiede von ζῆν, vgl. Gal 5 16). Es ist also eine unberechtigte
Einrede, dass hier von Christo ein physisches, von den Gläubigen ein moralisches
Auferstehen ausgesagt werde. Vielmehr ist beide Male ein objectiver Vorgang
gemeint. Dies wird nun 5 noch näher begründet. Die mystische Gemein-
schaft mit Christo hat zwei Seiten. Die eine ist die Todesgemeinschaft, welche
als ein Zusammengewachsensein mit dem Tode Christi (eigentlich mit der Nach-
bildung seines Todes) bezeichnet wird: σύμφυτος von φύω = συμφυής öfters bei
LXX (classisch: von Natur eigen); τῷ ὁμοιώματι drückt die Aehnlichkeit in der
Nachbildung aus: ganz wie er, sind auch wir gestorben (von Mich gestrichen);
σύμφυτοι ist mit τῷ ὁμοιώματι eng zu verbinden (falsch ergänzt Ws αὐτῷ und nimmt
τῷ ὁμοιώματι instrumental). Die andere Seite ist die Lebensgemeinschaft mit dem
Auferstandenen: ἀλλὰ καί dient zur raschen Einführung des Gegensatzes; zu τῆς
ἀναστάσεως ergänze σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι (FG d f g ἅμα statt ἀλλά). Das ἐσόμεθα
bezieht sich auf das zukünftige Auferstehungsleben der Gläubigen, durchaus nicht
auf die moralische Nothwendigkeit eines neuen sittlichen Lebens (Mr, Ws), was
dem ganzen Gedanken den Nerv ausschneiden würde. Das künftige Auferstehungs-
leben mit Christo verbürgt schon jetzt den Wandel in einem neuen Lebenszustand,
sofern sich die Macht des Auferstandenen an denen, die in seiner Gemeinschaft
stehen, schon jetzt offenbart. Das Mittelglied dieser Gedanken bildet die hier
noch nicht ausgesprochene Lehre von der Mittheilung des πνεῦμα Christi an die
Gläubigen, welches schon jetzt einen Stand des neuen Lebens in ihnen wirkt und

dereinst auch ihre Auferstehung in himmlischer Lichtherrlichkeit vermitteln wird,
s. zu 8 2—11. Die Möglichkeit des Wandels ἐν καινότητι ζωῆς wird aber zunächst
noch nicht auf die Mittheilung des πνεῦμα, sondern einfach auf die Todesgemein-
schaft mit Christo gegründet. Und zwar knüpft 6 τοῦτο γινώσκοντες zunächst
an 5, und gibt an, was das objective Verhältniss für unser subjectives Bewusst-
sein sein muss: die Hoffnung auf die Lebensgemeinschaft des Auferstandenen
gründet sich darauf, dass unser alter Mensch, die ganze alte von der Sünde be-
herrschte Persönlichkeit, in der Taufe auf den Gekreuzigten mitgekreuzigt
ist, ἵνα καταργηθῇ damit aller Lebensäusserungen beraubt werde τὸ σῶμα τῆς
ἁμαρτίας, der in seinen Lebensfunctionen von der Sünde beherrschte Glieder-
organismus. Die Kreuzigung des alten Ich ist objectiv bereits geschehen, obwol
der Christ noch ἐν σώματι lebt: ihr gottgewollter Zweck ist das καταργεῖσθαι des
σῶμα τῆς ἁμαρτίας, dieses aber hat weiter zum Zweck, dass wir nicht länger der
(personificirten) ἁμαρτία als Knechte dienen sollen. Hier erst wird die subjectiv-
moralische Seite berührt, die man gewöhnlich schon im Vorhergehenden findet.
Nun wird zunächst 7 die Thatsache, dass die Gläubigen als mit Christo
Gekreuzigte objectiv der Sünde gestorben sind, durch Berufung auf den all-
gemeinen Rechtssatz begründet, dass die Todesstrafe die Schuld des Verbrechers
sühnt (Wse streicht 7—9, Mich 6 8 9, Man betrachtet 7 als Zuthat des Bearbeiters).
Wer gestorben ist (ὁ ἀποθανών nicht moralisch) δεδικαίωται ist losgesprochen,
nämlich durch göttlichen Richterspruch (nicht thatsächlich frei im moralischen
Sinne, Ws) von der Sünde, steht also nach göttlichem Urtheile zu der ἁμαρτία in
keinem Dienstverhältnisse mehr (Mich tilgt ἀπὸ τῆς ἁμαρτ.). Mit 8 wird
die Begründung des Hauptgedankens von 5 (der Hoffnung auf die Lebensgemein-
schaft mit Christo) vollendet: sind wir aber mit Christo gestorben, so glauben
wir auch, dass wir mit ihm leben, d. h. an dem neuen unvergänglichen Leben des
Auferstandenen Theil haben werden. Da dieses συζῆν mit dem Auferstandenen
noch als Gegenstand gläubiger Hoffnung bezeichnet wird, so kann darunter kein
neues moralisches Leben gemeint sein (Mr, Hfm, Vkm, Ws), was ja kein Object
des πιστεύειν sein kann, sondern eben nur das Auferstehungsleben derer, welche
von der Sündenherrschaft befreit sind. Die Zuversicht dieses Glaubens wird nun
9—11 durch das unvergängliche Leben des Auferstandenen begründet, der ein für
alle Mal der Sünde gestorben, jetzt nur noch für Gott lebt. Damit ist zugleich
die Beschaffenheit dieser Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen als ein
von der Sündenmacht freies Leben für Gott bestimmt. Εἰδότες 9 gibt das
Motiv für das πιστεύειν an: das Leben des Auferstandenen ist ja ein unvergäng-
liches, nicht wieder dem Tode anheimfallendes: also wird auch der, welcher in
der Gemeinschaft seiner Auferstehung steht, ebenfalls auf ein unvergängliches Leben
hoffen dürfen (θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει ist neuer Satz, nicht von ὅτι abhängig).
Denn — so wird 10 das θάν. αὐτ. οὐκ. κυρ. begründet — das Einzige, was
den Tod verursacht, ist ja die Sünde (auf τῇ ἁμαρτίᾳ liegt der Ton): dieser ist
Christus ἐφάπαξ, ein für alle Mal (von Wse und Mich gestrichen) gestorben,
nämlich sofern er in seinem Tode ihre Schuld gesühnt und damit ein für alle
Mal ihre Herrschermacht gebrochen hat. Dagegen ist sein Leben ein Leben für
(den ewigen) Gott, also ein unvergängliches Leben. Ὃ ἀπέθανεν . . . ὃ δὲ ζῇ
sind Objectsaccusative: der Tod, den er gestorben ist — das Leben, das er lebt.
In Form einer Anwendung des von Christo Ausgesagten auf die Gläubigen wird

nun 11 die angefangene Beweisführung vollendet (die Mahnung, „die sittliche Lebensstellung richtig aufzufassen“, folgt erst 12). Wenn wir also als in die Gemeinschaft der Auferstehung Christi Getretene mit Christo leben werden, so ist auch unser Leben ein von der Sünde freies Leben für Gott. Καὶ ὑμεῖς auch ihr, ebenso wie Christus. Λογίζεσθε nicht imperat., sondern indicat., also urtheilt auch ihr, erkennet diesen Sachverhalt als begründet an. Die Gläubigen müssen anerkennen, dass sie (in der Todesgemeinschaft mit Christo) für die Sünde todt sind, in seiner Lebensgemeinschaft aber (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) lebendig sind für Gott. Dies ist also ein Gegenwärtiges, durch die Hoffnung auf das συζῆν mit dem Auferstandenen vermitteltes, die objective καινότης ζωῆς 4, aus welcher sich die Möglichkeit wie Nothwendigkeit des neuen subjectiv-moralischen Wandels ergibt. Diese praktische Anwendung folgt erst 12: es soll also die Sünde nicht herrschen ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, in euerm der Sterblichkeit unterworfenen Leibe. So lange die Gläubigen noch nicht mit dem Auferstehungsleibe bekleidet sind, bleibt es immer noch möglich, dass sich die Sünde dieses sterblichen Leibes wieder bemächtigt. Εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ (von Wse gestrichen; DFG lesen αὐτῇ statt ταῖς ἐπ. αὐτ.) drückt die Absicht der personificirten ἁμαρτία aus. Aber gerade weil dieser Leib sterblich ist, sollen wir seinen Lüsten nicht gehorchen, sondern schon jetzt ein Leben τῷ θεῷ führen (Mich tilgt 12, Man schreibt 12 und 13 dem Bearbeiter zu). 13 παριστάνετε (praes.) ist als dauernder Dienst, παραστήσατε (aorist.) als Act der Uebergabe gedacht. Die ἁμαρτία wird als Kriegsherrin vorgestellt, in deren Dienste die Glieder der Menschen stehen als ὅπλα ἀδικίας, als Waffen (so immer im NT, nicht Werkzeuge), in deren Führung sich die Ungerechtigkeit als Beschaffenheit der Menschen bethätigt. Im Gegensatze zu dem bisherigen Dienste der ἁμαρτία sollen die Gläubigen ἑαυτούς, ihre eigenen Personen, in den Dienst Gottes stellen, und zwar als solche, die ja von den Todten lebendig geworden sind (nicht: gleichwie aus dem leiblichen Tode hervorgegangen, Hfm, aber auch nicht im moralischen Sinne). Das Lebendiggewordensein soll Beweggrund für den neuen Gottesdienst sein, in welchem sie ihre Glieder Gotte darbieten als ὅπλα δικαιοσύνης, als Waffen der in Folge der zugerechneten Gerechtigkeit nun bethätigten sittlichen Lebensgerechtigkeit. Die Möglichkeit für die Gläubigen, dieser Mahnung zu entsprechen, wird 14 nochmals durch das neue objective Verhältniss begründet, in welches sie versetzt worden sind. Die Sünde (ἁμαρτία ohne Artikel, als term. techn.) wird nämlich über euch nicht herrschen können, wenn ihr euch nicht freiwillig in ihren Dienst begebt. Diese Herrscherstellung aber hat sie verloren, weil die Gläubigen nicht mehr ὑπὸ νόμον, sondern ὑπὸ χάριν stehen, womit die Rede an 5 20f wieder anknüpft. Unter dem νόμος ist wieder das mosaische Gesetz gemeint; der Zweck desselben aber war 5 20 dahin bestimmt worden, die Thatsünden und damit die Macht der ἁμαρτία zu mehren. Wer also unter dem Gesetze steht, steht auch unter der Sünde, s. u. 7 7—11. Die Gläubigen dagegen stehen unter der Gnade, welche in der Taufe auf den Tod Christi die Macht der Sünde über sie gebrochen und sie in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen schon jetzt zu einem neuen Leben befähigt hat. Diese doppelte Beziehung der Gnade muss hier betont werden, wo es sich um die Zurückweisung der schweren moralischen Einwürfe gegen die paul. Lehre handelt (Wse und Mich streichen 14 und 15).

6 15–23. Seit die Gläubigen nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen, sind sie aus Dienern der Sünde Diener der Gerechtigkeit geworden, und empfangen statt des Todes, welcher der Sünde Lohn ist, durch die Gnade das ewige Leben. [15] *Wie nun? Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind? Das sei ferne!* [16] *Wisset ihr nicht, dass wem ihr euch darbietet als Knechte zum Gehorsam, dessen Knechte seid ihr, dem ihr gehorcht, sei es der Sünde zum Tode, sei es dem Gehorsam zur Gerechtigkeit?* [17] *Dank aber sei Gott, dass ihr* zwar *Knechte der Sünde waret, aber von Herzen gehorsam geworden seid der Lehrweise, an welche ihr hingegeben worden seid.* [18] *Von der Sünde aber befreit, seid ihr zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht worden:* [19] *ich rede nach menschlicher Weise wegen der Schwachheit eures Fleisches. Denn gleichwie ihr eure Glieder darbotet als dienstbar der Unreinigkeit und der Ungesetzlichkeit zur Ungesetzlichkeit, so habt ihr jetzt eure Glieder dargeboten als dienstbar der Gerechtigkeit zur Heiligkeit.* [20] *Denn als ihr Knechte der Sünde waret, da waret ihr frei von der Gerechtigkeit.* [21] *Welche Frucht hattet ihr also damals? Dinge, deren ihr euch jetzt schämt: denn das Ende jener Dinge war der Tod.* [22] *Jetzt aber, da ihr frei geworden von der Sünde, aber zu Knechten Gottes gemacht worden seid, so habt ihr eure Frucht zur Heiligkeit, als das Ende aber ewiges Leben.* [23] *Denn der Sold der Sünde ist der Tod, die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christo Jesu unserm Herrn.* **15** Noch einmal wird die 1 erhobene judaistische Einwendung gegen das paul. Evglm wiederholt, um sie nunmehr als gänzlich unbegründet zurückweisen zu können. Τί οὖν sc. ἐστιν, was folgt also hieraus? s. zu 3 9. Οὐκ ἐσμέν 1. Pers., während unmittelbar vorher ἐστέ stand. Der Einwurf wird im Namen der judenchristl. gesinnten Leser erhoben. Im judenchristl. Sinne heisst ὑπὸ νόμον zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet, ὑπὸ χάριν trotz der mangelnden Gesetzeserfüllung der Sündenvergebung theilhaftig. Für P aber heisst ersteres zugleich mittelst der Gesetzesvorschrift der Sündenmacht verfallen, letzteres zugleich von der die Macht der Sünde ertödtenden Gnadenmacht regiert. **16** Die Widerlegung der Einwendung geht von dem allgemeinen Satze aus, dass man demjenigen, in dessen Dienst man sich begeben hat, nun auch wirklich zum ausschliesslichen Dienste verpflichtet sei. Indem so auch das neue Leben der Gläubigen als ein Dienstverhältniss aufgefasst wird, erhellt am deutlichsten, dass es auch ihnen an einer objectiven Lebensnorm nicht fehlt. Statt der 1. Pers. tritt nun wieder die 2. ein. Mit εἰς ὑπακοήν wird der Erfolg des παριστάνειν ausgedrückt; ᾧ ὑπακούετε statt des einfachen αὐτοῦ dient zur nachdrucksvollen Wiederholung (Wse und Mich streichen es, ebenso die folgenden Worte bis εἰς δικαιοσύνην; letzterer tilgt auch δούλους). Mit ἤτοι (nur hier im NT) wird nun die Anwendung eingeleitet: entweder dienen wir der ἁμαρτία (die wie immer in diesem Abschnitte als personificirte Herrschermacht erscheint) zum Tode (εἰς θάνατον steht doch wol wie 19 final von dem Ziele, welches die ἁμαρτία mit ihrer Dienstbarmachung der Menschen erstrebt), d. h. zum leiblichen Tode ohne Hoffnung auf Auferstehung; oder wir nehmen die ὑπακοή, d. h. hier, anders als unmittelbar vorher, den Gehorsam gegen den im Evglm offenbarten göttlichen Heilswillen (1 5) zur Lebensnorm. Εἰς δικαιοσύνην: Ziel der ὑπακοή ist die neue Lebensgerechtigkeit: δικαιοσύνη steht in diesem Abschnitte immer in diesem Sinne, nicht

zur Bezeichnung der zugerechneten Gerechtigkeit. Nun ist ja aber **17** Gott
sei Dank in den Gläubigen die Entscheidung bereits getroffen. Der Knechtsstand
unter der ἁμαρτία gehört für sie der Vergangenheit an (ἦτε nachdrucksvoll voran-
gestellt); dafür sind sie jetzt ἐκ καρδίας (Gegensatz ἐκ βίας), freiwillig, gehorsam
geworden εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς, d. h. τῷ τύπῳ τ. δ. εἰς ὃν παρεδ., nämlich
dem Evglm und der in demselben begründeten neuen Lebensordnung im Gegen-
satze zur Gesetzesreligion. Dass hierdurch die Leser als paul. Christen bezeichnet
würden (Rck, dW, Phil, Ws) ist ganz gegen die Meinung des Apostels, der
ihnen ja gerade umgekehrt erst den Gegensatz von Gesetz und Evglm zum Be-
wusstsein bringen will. Παρεδόθητε nämlich durch die göttliche Gnade (Wse und
Mich streichen ὑπηκούσατε . . . τύπον διδαχῆς). Welcher Art der neue τύπος
διδαχῆς sei, gibt **18** näher an: da ihr nun aber durch objectiv-göttliche
Gnadenthat von der Sündenknechtschaft befreit worden sind, so seid ihr nun in
ein neues Dienstverhältniss zur δικαιοσύνη als der euch jetzt regierenden objec-
tiven Lebensmacht getreten (folglich müsst ihr auch jetzt der δικαιοσύνη thatsäch-
lich dienen. Dieser Schluss folgt in anderer Form weiter unten mit οὕτω νῦν
παραστήσατε κτλ.). Mit ἀνθρώπινον λέγω **19** leitet P eine Zwischenbemerkung
ein, die den Ausdruck ἐδουλώθητε als einen auf den neuen Christenstand, der ja
ein Stand der Freiheit ist, streng genommen nicht zutreffenden bezeichnen soll:
dieselbe geht also auf das Vorhergehende, nicht auf das Folgende. Διὰ τὴν
ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν weist auf die Erkenntnissschwäche der Leser hin,
die nach irdischer Menschenweise auch die neue Freiheit sich nur nach Ana-
logie eines Dienstverhältnisses vorstellen können (Mr, dW, Hst), nicht auf ihre
sittliche Schwäche, welche die Christenfreiheit geneigt sei libertinistisch zu deuten
(Ws), noch weniger mit ἐδουλώθητε in dem Sinne zu verbinden, dass vermöge der
ἀσθ. τ. σ. der neue Zustand ein Knechtsstand sei statt ein Stand der Freiheit
(Hfm). Mit ὥσπερ γὰρ κτλ. wird nun (nicht der Gedanke von 18 erläutert, sondern)
das ἀνθρ. λέγω für die Leser näher begründet (Hfm, Ws): denn ihr habt aller-
dings die Verpflichtung eines neuen Dienstverhältnisses, das an die Stelle des
alten getreten ist, übernommen: ihr s o l l t jetzt eure Glieder in den Dienst der
Gerechtigkeit stellen. Früher haben die Leser ihre Glieder dienstbar gemacht
τῇ ἀκαθαρσίᾳ und τῇ ἀνομίᾳ, nicht sofern sie früher Heiden waren (Hfm, Ws),
sondern P sagt dies, was nach jüd. Urtheile speciell von den Heiden galt, ganz
allgemein von den Lesern ohne Unterschied aus (vgl. 3 9—20). Τῇ ἀνομίᾳ εἰς
ἀνομίαν: die ἀνομία ist das erste Mal als Herrschermacht, das zweite Mal als von
dieser Macht erstrebter Zustand der von ihr beherrschten Menschen gedacht (εἰς
ἀνομίαν fehlt B, καὶ τῇ ἀνομίᾳ streicht Mich als Glossem). Mit εἰς ἁγιασμόν wird
umgekehrt das von der δικαιοσύνη als Lebensmacht erstrebte Ziel bezeichnet,
daher besser „zur Heiligkeit“ (Mr, Thol, Phil), als: „zur Heiligung“. Erstere
Deutung wol auch 6 22 I Kor 1 30 I Th 4 3f 7 II Th 2 13 I Tim 2 15 Hbr 12 14
I Pt 1 2 vorzuziehen (Gr). Das Wort nicht classisch, aber auch bei LXX. (Man
legt 19 dem Bearbeiter bei.) Mit ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε κτλ. **20** wird die sittliche Noth-
wendigkeit des neuen Dienstverhältnisses durch den scharfen Contrast zu dem
früheren Zustande begründet. Die Worte enthalten die schneidendste Zurückwei-
sung der von den Gegnern behaupteten angeblichen Gerechtigkeit unter dem Gesetz:
damals waren sie gegenüber der Herrschermacht der δικαιοσύνη noch Freie! (Wse
streicht 19 und 20, Vkm 19, Mich 19 und aus 20 ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσ.). 21—23

wird nun der Erfolg des beiderlei Dienstverhältnisses unter dem Bilde einer doppelten Erntefrucht gegenübergestellt. Auf die Frage 21 τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; folgt die Antwort: ἐφ᾽ οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, d. h. ἐκεῖνα (nicht ἐκείνων) ἐφ᾽ οἷς κτλ. (Wse und Mich streichen diese Worte.) Ein Christ muss sich, wenn er auf seinen früheren Wandel zurückblickt, der Handlungen schämen, die er damals begangen hat. Diese Handlungen werden selbst als der καρπός bezeichnet und von dem τέλος unterschieden. Dass P niemals der Unsittlichkeit eine Frucht beilege (Mr), wird durch 7 5 widerlegt. Auch 22 sind unter dem καρπός die Früchte, welche das neue Dienstverhältniss im Leben bringt, verstanden. Τὸ μὲν (einzuschieben mit ℵ^cBD*FG) γὰρ τέλος denn freilich (Ws) das Ende jener Handlungen war der Tod (6 16). Aus dem Hinblick auf den Tod als Ergebniss der sündigen Lebensweise entnimmt der Christ einen Hauptgrund zur Scham über seinen früheren Wandel. Dem τότε tritt 22 νυνὶ δέ, also im zeitlichen (nicht im logischen) Sinne gegenüber (anders 3 21). Die Frucht, welche das neue Dienstverhältniss den Gläubigen bringt (τὸν καρπὸν ὑμῶν), ist das neue Leben, welches zur Heiligkeit hinführt (εἰς ἁγιασμόν wie 19), zu seinem Endergebnisse aber das ewige Leben hat (zu ζωὴν αἰώνιον ergänze ἔχετε). (Wse und Mich streichen δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ.) Das Endergebniss des beiderlei Dienstverhältnisses wird 23 nochmals scharf gegenübergestellt: nur treten jetzt nicht mehr Sünde und Gerechtigkeit, sondern Sünde und Gnade gegenüber. Denn der neue Dienst der Gerechtigkeit ist eben Gnadenwerk und eben darum wird auch die ζωὴ αἰώνιος, die vorher als Ergebniss dieses Dienstes bezeichnet war, jetzt als Gnadengabe (χάρισμα) hingestellt. Ὀψώνια Löhnung, Sold, ausgezahlt vom Kriegsherrn. Als Kriegsherrin aber erscheint gegenüber ihren Soldknechten die ἁμαρτία. Dem verdienten Sold, den die ἁμαρτία auszahlt, tritt gegenüber die Gnadengabe, welche Gott verleiht.

7 1—6. Schriftbeweis, dass die Gläubigen als mit Christo Gestorbene zugleich von der Herrschaft des Gesetzes befreit und einem andern Herrn zu eigen gegeben sind, damit ihnen nicht mehr wie unter dem Gesetz ihre sündigen Leidenschaften den Tod, sondern der neue Dienst des Auferstandenen die Gemeinschaft Gottes bringen soll. [1] ***Oder wisset ihr nicht, Brüder — denn ich rede zu Gesetzeskundigen —, dass das Gesetz über den Menschen herrscht, so lange er lebt?*** [2] ***Denn die dem Manne untergebene Frau ist an den lebenden Mann gebunden durchs Gesetz: stirbt aber der Mann, so ist sie losgekommen von dem Gesetze des Mannes.*** [3] ***Also nun so lange der Mann lebt, wird sie eine Ehebrecherin heissen, wenn sie einem andern Manne zu eigen wird: stirbt aber der Mann, so ist sie frei vom Gesetz, sodass sie keine Ehebrecherin ist, wenn sie einem andern Manne zu eigen wird.*** [4] ***Ebenso, meine Brüder, seid auch ihr getödtet worden für das Gesetz durch den Leib Christi, um einem Andern zu eigen zu werden, dem von den Todten Auferweckten, damit wir Frucht bringen mögen für Gott.*** [5] ***Denn als wir im Fleische waren, da waren die durchs Gesetz erregten Leidenschaften der Sünden wirksam in unsern Gliedern, um Frucht zu bringen dem Tode.*** [6] ***Jetzt aber sind wir losgekommen vom Gesetz, indem wir dem, worin wir festgehalten wurden, gestorben sind, sodass wir dienen mögen in einem neuen Geistesstande und nicht im alten Buchstabenwesen.*** Die Verse bilden den Abschluss der bisherigen Erörterung, nicht die Ueberleitung zu 7—23. Der Satz,

dass an die Stelle des Dienstes der Sünde, welcher unter dem Gesetze bestand, der Dienst der Gerechtigkeit getreten ist, wird dadurch begründet, dass das bisherige Dienstverhältniss unter dem Gesetze, d. h. der Schuldverhaftung gegen das Gesetz, ja wirklich zu Ende und an die Stelle desselben der Dienst des Auferstandenen getreten ist: dieser Wechsel aber kann nur den Zweck haben, an die Stelle der zum Tode führenden Macht der sündigen Leidenschaften ein neues Leben für Gott zu setzen. 1 Ἢ ἀγνοεῖτε oder wenn euch noch nicht einleuchtet, dass ihr unter der Gnade wirklich vom Dienste der Sünde, der zum Tode führt, losgekommen, und in den Dienst der Gerechtigkeit, der zum Leben führt, eingetreten sind: wisset ihr denn nicht etc. Γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ (von Mich getilgt) kann unmöglich heissen: zu Leuten, die des römischen Eherechts kundig sind (Ws), sondern zu solchen, die das mosaische Gesetz kennen. Gemeint sind also Leser, welche das mosaische Gesetz bisher als für sich verpflichtend betrachteten. Dieselben müssen ja wissen, dass nach dem Gesetze selbst (ὁ νόμος kann nur dasselbe sein, was vorher mit νόμος ohne Artikel bezeichnet war) das bisherige Dienstverhältniss unter dem Gesetze aus ist: denn es bindet ja den Menschen nur so lange er lebt. Κυριεύει mit deutlichem Rückblicke auf die Bezeichnung Christi als κύριος im vorigen Verse. Ἐφ᾽ ὅσον drückt die Ausdehnung über einen bestimmten Zeitraum aus; ζῇ bezeichnet einfach das leibliche Leben. Der aufgestellte Rechtsgrundsatz wird 2 durch das Beispiel vom Eheweib begründet. Obwol hier nicht der Mann selbst, welcher stirbt, sondern das ihm verheirathet gewesene Weib durch den Tod des Mannes frei vom Gesetze wird, so betrachtet doch der Apostel das Weib als eine durch den Tod des Mannes für das Gesetz, das sich auf den Mann bezieht, selbst Gestorbene. Ὕπανδρος viro subiecta; τῷ ζῶντι hat den Nachdruck. Δέδεται νόμῳ durch Bestimmung des mosaischen Gesetzes; νόμῳ fehlt bei Tertull und wird von Mich getilgt. (Letzterer will von 2 nur stehen lassen ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου, und tilgt ebenso 3, sodass das ganze Bild vom Eheweib fortfällt.) Κατήργηται wörtlich: ist zu nichte gemacht von dem Gesetze des Mannes, d. h. welches sie an den Mann band (nicht: welches im Manne verkörpert ist), hinweg. Ebenso κατηργήθημεν 6. Mit ἄρα οὖν κτλ. 3 wird zunächst die Folgerung aus dem Bisherigen gezogen. Wird das Weib also noch bei Lebzeiten ihres Gatten einem andern Manne zu eigen, so wird sie — nach der Gesetzesbestimmung — eine Ehebrecherin heissen (χρηματίσει nuncupabitur Act 11 26, vgl. Fr). Stirbt aber der Mann, so fällt diese Anklage hinweg, wenn sie einem Andern zu eigen wird. Τοῦ μή drückt die Absicht des Gesetzes aus (Ws streicht ἄρα οὖν . . . ἀπὸ τοῦ νόμου). Die Anwendung des Rechtsgrundsatzes auf die Gläubigen 4 richtet sich wieder zunächst an solche, die bisher dem mosaischen Gesetze verpflichtet waren. Dieselben sind d u r c h d e n L e i b C h r i s t i, d. h. durch die Tödtung des Leibes Christi, selbst getödtet für das Gesetz, sie kommen für das Gesetz gar nicht mehr als Lebendige, für welche die Bestimmungen desselben verbindlich wären, in Betracht (Mich möchte σώματος in αἵματος ändern und vorher θανάτῳ ἐλύθητε τοῦ σώματος τούτου oder etwas Aehnliches schreiben). Durch den Tod Christi ist für die Gläubigen die Verbindlichkeit gegen das Gesetz stellvertretend erfüllt, damit aber zugleich die Macht des Gesetzes als Stachels der Sünde für sie gebrochen. Beide Gedanken gehören für den Apostel untrennbar zusammen, s. 5. Εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ bezeichnet die göttliche Absicht; τῷ ἐκ νεκρῶν

ἐγερθέντι ist Apposition zu ἑτέρῳ. Aber nicht als ein anderer Ehemann (so gewöhnlich), sondern als ein anderer Herr ist Christus bezeichnet: denn das Verhältniss zum Gesetze ist nicht als Eheband aufgefasst. Indem die Gläubigen dem auferstandenen κύριος angehören, sind sie zu ihm in ein ganz neues unauflösliches Lebensverhältniss getreten (Wse und Mich streichen εἰς τὸ γενέσθαι . . . ἐγερθέντι). Der Zweck dieses ihm zu eigen Gewordenseins (nicht: der Auferstehung Christi, Hfm) aber ist dieser, dass wir Gläubigen (1. Pers.) Frucht bringen sollen für Gott, d. h. ihm Thaterweise des neuen Lebens im Dienste des Auferstandenen bringen sollen. Der Ausdruck καρποφορεῖν wie auch sonst öfters (1 13 6 21 f Gal 5 22 Phl 1 11 22 4 17) im übertragenen Sinne gebraucht, ist gewählt im Hinblick auf 6 21 f, nicht mit Bezug auf das Bild vom Eheweib (dW, Mr, Vkm, Hfm). 5 begründet den Gedanken, dass das Gestorbensein für das Gesetz den Zweck hat, uns zu dem Dienste des Auferstandenen, und dadurch zu einem neuen Leben im Geiste (6) zu führen. Denn so lange wir ἐν σαρκί waren, waren wir noch ὑπὸ νόμον, und zugleich hingegeben an die sündigen Leidenschaften, welche διὰ τοῦ νόμου, d. h. durch die Gebote des Gesetzes in uns wachgerufen wurden, vgl. 7 7—11 (Pierson, Blj wollen τά tilgen, Mich streicht τῶν ἁμαρτιῶν). Als mit Christo Getödtete sind die Gläubigen jetzt nicht mehr im Fleische: die σάρξ, als die Substanz des alten Menschen, ist durch die Todesgemeinschaft mit Christo ertödtet (also ἐν σαρκί nicht = κατὰ σάρκα). Anderwärts gibt P allerdings das εἶναι ἐν τῇ σαρκί als factisch fortbestehend zu. Τὰ παθήματα Leidenschaften, Gal 5 24; τῶν ἁμαρτιῶν, welche zu den einzelnen Thatsünden führen (gen. obj.); ἐνηργεῖτο waren wirksam, im medialen Sinne, wie öfters bei P, s. zu Gal 5 6. Εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ Absicht des ἐνεργεῖν der παθήματα, das Gegentheil des ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ, s. zu 4 (Wse und Mich streichen diese Worte). Ebensowenig wie das Gesetz ist der Tod als Ehemann gedacht (Mr, Vkm). 6 Νυνὶ δέ wieder temporell wie 6 22. Das Losgekommensein vom Gesetze ist dadurch erfolgt, dass wir dem gestorben sind, in welchem wir festgehalten wurden (ἐν ᾧ ist neutr., ergänze τούτῳ), d. h. wol nicht wieder dem Gesetze (obwol die Ausdrucksweise an dem ᾧ ὑπακούετε 6 16 eine Analogie finden würde), sondern zurückbezogen auf ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, also auf die σάρξ (Hfm) und auf die, während wir noch in der σάρξ waren, uns beherrschenden παθήματα (Vkm). DFG it etc. lesen τοῦ θανάτου statt ἀποθανόντες (Mich streicht es). Die Folge dieser Befreiung vom νόμος aber (ὥστε) ist diese, dass unser δουλεύειν stattfindet nicht mehr ἐν παλαιότητι γράμματος, in dem alten Zustande des Buchstabens (gen. appos.), d. h. des Gebundenseins an den äusseren Buchstaben der Gebote des Gesetzes, sondern ἐν καινότητι πνεύματος, dem neuen Zustande des Getriebenwerdens vom heiligen Geiste (nicht: der Gesetzeserfüllung dem Geiste nach). Dieses πνεῦμα ist den Gläubigen durch die Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus zu Theil geworden, was Cp 8 weiter ausgeführt wird. Der ganze Gegensatz versteht sich nur, wenn P hier Leser vor Augen hat, die früher dem mosaischen Gesetze verpflichtet waren. Dass auch die Heiden in der vorchristl. Zeit von Rechtswegen dem mosaischen Gesetze unterworfen waren (Wzs), ist auch aus Gal 3 23 4 5 f nicht zu erweisen, vgl. dagegen 2 12 14 f.

2. Zweiter Abschnitt: 7 7—25: Nachweis, dass der Mensch unter der Herrschaft des Gesetzes auch unter der Herrschaft der Sünde steht, gegen deren Macht der inwendige Mensch, so lange Christus

ihn noch nicht erlöst hat, ohnmächtig ist. 7 7—13. Der Mensch unter dem Gesetze steht unter der Herrschaft der Sünde, sofern das Gesetz nur die im menschlichen Fleische wohnende Sünde weckt.
7 *Was sollen wir also sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Sondern ich erkannte die Sünde nicht ausser durch das Gesetz: denn ich hätte auch das Gelüste nicht gekannt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: „Lass dich nicht gelüsten“.*
8 *Gelegenheit gewinnend aber vollbrachte die Sünde durch das Gesetz in mir jedes Gelüste. Denn ohne Gesetz ist die Sünde todt.*
9 *Ich aber lebte einst ohne Gesetz: als aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig,*
10 *ich aber starb. Und so ward das Gebot, das* mir *zum Leben* gegeben war, *als Anlass zum Tode für mich erfunden.*
11 *Denn die Sünde, Gelegenheit gewinnend, täuschte mich durch das Gebot und tödtete mich durch dasselbe.*
12 *Sonach ist das Gesetz freilich heilig, und das Gebot heilig und gerecht und gut.*
13 *Ist also das Gute mir zum Tode geworden? Das sei ferne! Sondern die Sünde* war es, *damit sie als Sünde offenbar würde, indem sie durch das Gute mir den Tod wirkte, damit die Sünde über die Maassen sündig würde durch das Gebot.* Hatte P im Bisherigen Sündenherrschaft und Gesetzesherrschaft als Wechselbegriffe gebraucht, so legte sich dem judenchristl. Bewusstsein die für dasselbe unerträgliche Folgerung nahe, dass er das Gesetz geradezu für Sünde erkläre. Dieses Missverständniss wehrt er im Folgenden ab, indem er das wirkliche Verhältniss zwischen Gesetz und Sünde darlegt. Dies geschieht im Anschlusse an die Erzählung der Genesis vom ersten durch das göttliche Verbot hervorgerufenen Sündenfall. 7 Τί οὖν ἐροῦμεν s. zu 6 1. Ὁ νόμος ἁμαρτία; nicht: ist das Gesetz Ursache der Sünde, sondern ist es selbst Sünde, in Widerspruch mit Gottes heiligem Willen (Hst). Die nach Abweisung der falschen Consequenz gegebene richtige Antwort wird mit ἀλλά, sondern, zur Bezeichnung des Gegensatzes eingeführt (nicht zur Einleitung eines Zugeständnisses: = aber doch, Rck, Fr, dW, Ws). Οὐκ ἔγνων: gemeint ist nicht die durch das Zeugniss des Gesetzes, d. h. des at. Gottesworts geweckte theoretische Erkenntniss der allgemeinen Sündhaftigkeit (3 20), sondern die mittelst des Gebotes gemachte Erfahrung von der Macht des objectiv Bösen (der auch hier personificirten ἁμαρτία) im Ich. Unter diesem Ich, welches hier und im Folgenden redet, ist der Mensch unter dem Gesetze gemeint (nicht etwa wie die altdogmatische Auslegung wollte, der Wiedergeborene). Es ist die Stufe des sittlichen Selbstbewusstseins des an das Gesetzeswort gebundenen Juden, welche P hier an der Hand der Erzählung der Genesis, aber aus eigener schmerzlicher Erfahrung heraus beschreibt. Unter dem νόμος ist auch hier nicht das Sittengesetz überhaupt, sondern das mosaische Gesetz zu verstehen, wie die gleich folgenden Worte εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν unzweifelhaft machen. Τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν denn ich hätte ja auch das Gelüst nicht gekannt; οὐκ ᾔδειν ist ebenso wie vorhin οὐκ ἔγνων nicht als einfaches praeteritum (Hst), sondern hypothetisch zu fassen. Ohne das Gesetz hätte der Mensch die Macht des Bösen nicht an sich erfahren, da er ohne das bestimmte Verbot auch keine Erfahrung von dem durch dasselbe erregten verbotenen Gelüste gemacht hätte. Οὐκ ἐπιθυμήσεις Ex 20 17 Dtn 5 21. Die Form jener Gesetzesbestimmung ist ein von aussen her an den Menschen herantretendes Gebot oder Verbot. Mit ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα 8 geht die Rede einfach zu einer näheren Bestimmung fort. Ἀφ. λαμβάνειν ist nicht Anlass

nehmen, sondern Anlass gewinnen. Διὰ τῆς ἐντολῆς gehört nicht zu ἀφ. λαβ., sondern zu κατειργάσατο: indem die ἁμαρτία Anlass gewann, brachte sie durch das Gebot vermöge des bekannten nitimur in vetitum jedes Gelüst nach dem Verbotenen zu Wege. Χωρὶς γὰρ νόμου sc. ἐστί (nicht ἦν). Es ist ein allgemeiner Satz: ohne Gesetz ist die Sünde todt, d. h. unwirksam; sie bedarf des Verbotes, um durch dasselbe wirksam zu werden (Wse streicht die Worte τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν . . . πᾶσαν ἐπιθυμίαν. Ebenso Mich, der auch noch die Schlussworte von 8 χωρὶς . . . ἁμ. νεκρά tilgt). Der Sünde wird nun 9 das Ich gegenübergestellt: einst lebte der Mensch und die Sünde war todt, darnach wurde die Sünde lebendig und der Mensch starb. Die Zeit, in welcher der Mensch noch ohne Gesetz „lebte“, ist einfach die Zeit, in welcher er noch kein Bewusstsein vom Gesetze hatte; also nach der hier vorschwebenden Erzählung der Genesis die Zeit vor dem göttlichen Verbot, vom Baume der Erkenntniss zu essen, Gen 2 17 (Mr, dW, Hst), was aber sofort auf die individuelle Erfahrung des Menschen unter dem mosaischen Gesetze bezogen wird, der erst durch Kenntniss des Gesetzes zugleich zum Bewusstsein der Sünde kommt; an die Zeit der Kindesunschuld (Ws) ist nicht speciell gedacht. Ἔζων classische Imperfectform, wofür cod. B ἔζην hat, Btm 51. Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς: in der Erzählung der Genesis das Verbot Gen 2 17, in der Anwendung die zum Bewusstsein kommenden Gebote des mosaischen Gesetzes. Ἀνέζησεν ἡ ἁμαρτία vgl. Gen 3 6. Nicht: die Sünde lebte wieder auf, sondern gemeint ist die an sich lebendige, aber bisher noch nicht als lebendig bethätigte ἁμαρτία. 10 Ἐγὼ δὲ ἀπέθανον: nach der Erzählung der Genesis erfüllt sich in Folge des Sündenfalls die Drohung Gen 2 17 (vgl. 3 22) dadurch, dass der Mensch der Unsterblichkeit beraubt wurde. In der Anwendung ist der „leibliche Tod“ ohne Auferstehen gemeint (s. zu 5 12), dem der Mensch verfiel (an den „geistlichen Tod“ ist hier ebensowenig wie sonst bei P zu denken). Εὑρέθη μοι im Resultat. Ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν das Gebot, das mir doch zum Leben gegeben war, vgl. die Verheissung Lev 18 5 mit der Erzählung Gen 2 15—17; αὕτη εἰς θάνατον eben dieses Gebot als zum Tode gereichend; θάνατος in demselben Sinne wie kurz vorher. Die festgestellte Thatsache wird 11 nochmals zusammenfassend begründet. Der Nachdruck liegt auf ἁμαρτία: die Sünde war die Ursache, das Gebot nur der Anlass. Διὰ τῆς ἐντολῆς mit ἐξηπάτησε zu verbinden s. zu 8 und dazu Gen 3 1—13. Der Ausdruck ἐξηπάτησε ist aus Gen 3 13 LXX. Was dort von der Schlange erzählt wird, ist hier auf die ἁμαρτία übertragen. Ἀπέκτεινεν s. zu 10. Δι᾽ αὐτῆς nachdrucksvoll wiederholt. Das Ergebniss der Erörterung von 7—11 wird 12 gezogen: das Gesetz ist heilig, kann also nicht selbst ἁμαρτία sein (von der es vielmehr nur missbraucht wird). Dem μέν entspricht kein δέ, der entsprechende Gedanke folgt 13 in anderer Form. (Wse streicht 12 und 13; Mich lässt nur ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος stehen und verbindet es sofort mit ἐγὼ δὲ σάρκ. 14, indem er alles Dazwischenliegende tilgt; Man, welcher wieder 7 7—25 die Ueberarbeitung eines älteren Stückes findet, streicht 10—12.) Ἅγιος weil von Gott stammend. Vom νόμος als dem Allgemeinen wird die im Vorhergehenden wiederholt erwähnte ἐντολή, das einzelne Gebot, noch unterschieden. Δικαία in ihren Forderungen, ἀγαθή in ihrem inneren Werth. 13 Nach Zurückweisung des Einwandes 7 erhebt sich aber auf Grund des 12 Gesagten alsbald ein neuer: Ist das Gesetz heilig, sind seine Gebote also heilig, gerecht und gut, so scheint zu folgen, dass eben dieses Gute, das

ja nach göttlicher Absicht bestimmt ist, mir zum Leben zu dienen, mir vielmehr zum Tode gereicht hat (ἐγένετο θάνατος mit ℵABCDP statt γέγονεν θάν.). Die Antwort des Apostels unterscheidet bestimmt zwischen Ursache und Anlass des Todes. Zu ἡ ἁμαρτία ergänze ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος. Es ist die göttliche Absicht, dass die Sünde als solche offenbar werden, erscheinen sollte, dadurch dass sie durch das Gute mir den Tod wirkte. Der zweite Finalsatz ἵνα γένηται κτλ. ist dem ersten nicht coordinirt, sondern von ihm abhängig. Dadurch dass die ἁμαρτία durch den Missbrauch des Guten als solche erscheint, soll sie nach göttlicher Absicht gerade mittelst des missbrauchten Gebotes als über die Maassen sündig erscheinen, nämlich durch die Vervielfältigung der von ihr hervorgerufenen Uebertretungen, vgl. 5 20. Ἁμαρτωλός sündig; die ἁμαρτία ist ganz als Person behandelt (Mich streicht ἡ ἁμαρτία an dritter Stelle; in DFG steht es hier vor ἁμαρτωλός). Καθ' ὑπερβολήν s. zu Gal 1 13.

7 14—23. Dass die Sünde durch das Gesetz dem Menschen den Tod wirkt, erklärt sich aus unsrer fleischlichen Natur, vermöge deren wir wider besseres Wissen und Wollen der Macht der Sünde unterworfen sind. [14] *Denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist; ich aber bin von Fleisch, verkauft unter die Sünde.* [15] *Denn was ich vollbringe, weiss ich nicht; denn nicht das was ich will thue ich, sondern das was ich hasse thue ich.* [16] *Wenn ich aber eben das was ich nicht will thue, so stimme ich dem Gesetze zu, dass es* nämlich *gut ist.* [17] *Nun aber vollbringe nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde.* [18] *Denn ich weiss ja, dass in mir, das heisst in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt: denn das Wollen steht wol bei mir, aber nicht das Vollbringen des Guten.* [19] *Denn nicht das Gute was ich will thue ich, sondern das Böse was ich nicht will, dieses verübe ich.* [20] *Wenn ich aber eben das was ich nicht will thue, so vollbringe nicht mehr ich selbst es, sondern die in mir wohnende Sünde.* [21] *So finde ich also für mich, der ich das Gute thun will, das Gesetz, dass nur das Böse bei mir steht.* [22] *Denn ich freue mich an dem Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen;* [23] *ich erblicke aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, widerstreitend dem Gesetze meiner Vernunft, und mich gefangen nehmend unter das Gesetz der Sünde, welches ist in meinen Gliedern.* Das Ich, welches hier redet, ist dasselbe wie 7—13, der Mensch unter dem Gesetze, nicht der Wiedergeborene (Hfm, Phil). Mit οἴδαμεν 14 wendet sich P an das mit dem seinigen übereinstimmende Bewusstsein seiner jüd. gebildeten und gerichteten Leser. Nach gemeinsamer Ueberzeugung ist das Gesetz, von dem allein in diesem ganzen Zusammenhange die Rede ist, d. h. das mosaische, geistlich, πνευματικός, d. h. dem göttlichen Geist und Willen entsprungen. Ich aber bin σάρκινος, d. h. fleischern von Natur, nicht fleischlich gesinnt (das wäre σαρκικός, wie hier ℵcLP al. lesen).

Fleisch, d. h. der durch den göttlichen Lebensodem beseelte und gestaltete Erdenstoff, macht die Substanz des Menschen aus, was doch nicht ausschliesst, dass von der σάρξ als dem ἔξω ἄνθρωπος noch der ἔσω ἄνθρωπος unterschieden wird. Derselbe wird je nach Umständen als ψυχή (im Unterschiede vom supernaturalen göttlichen πνεῦμα, welches dem natürlichen Menschen noch fehlt), πνεῦμα (als πν. ἀνθρώπου im Unterschiede vom σῶμα), νοῦς (Bewusstsein, nicht ausschliesslich vom Erkenntnissvermögen), καρδία (Innenleben des Ich, als Sitz der Willensantriebe ebenso wie der Empfindungen) bezeichnet. Die paul. Anthropologie ruht durchaus auf at. Grundlage; ihre angeblich hellenistisch-dualistischen Bestandtheile sind einfach zu bestreiten. Eigenthümlich ist dem P nur, dass seine Pneumalehre nicht nur einen

schärferen Gegensatz zwischen dem göttlichen πνεῦμα und der menschlichen ψυχή, dem ἄνθρωπος πνευματικός und ψυχικός begründet (womit jedoch der Ursprung der menschlichen ψυχή aus dem göttlichen Lebensodem nicht geleugnet werden will), sondern auch dem ursprünglich rein physischen Begriffe der σάρξ zugleich eine ethische Bedeutung verleiht, welche den Apostel Gal 5 16—24 Rm 8 4—13 dahin führt, die σάρξ geradezu als ein dem πνεῦμα widerstrebendes Princip zu fassen, wogegen er hier (7 7—23) zur Bezeichnung dieses Princips den Begriff der ἁμαρτία verwendet, die σάρξ aber einfach als materielles Substrat der sinnlichen Begierden und Triebe fasst.

Vermöge seiner fleischlichen Natur ist der Mensch πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, wie ein Sklave unter die Herrschaft der Sünde verkauft, sodass er nicht thun kann, was er will, sondern thun muss, was seine Gebieterin verlangt. Hiermit ist allerdings eine Naturnothwendigkeit des Sündigens ausgesprochen, die nicht erst durch das geschichtliche Factum des adamitischen Sündenfalls, sondern in der σάρξ des Menschen (d. h. nicht in seiner fleischlichen Willensrichtung, sondern in seiner Fleischessubstanz) begründet ist; andererseits aber ist die sittliche Freiheit des ἔσω ἄνθρωπος, das Gute zu wollen, hierdurch nicht ausgeschlossen, nur kann vermöge der Herrschaft der ἁμαρτία über die σάρξ das Wollen des Guten nicht zum Vollbringen werden. Das Folgende begründet die Thatsache, dass der Mensch durch seine Fleischesnatur an die Sünde verkauft ist, durch Berufung auf die Bereitwilligkeit des menschlichen Ich das Gute zu thun, aber zugleich auf die Ohnmacht des Ich, dieser Bereitwilligkeit das entsprechende Thun folgen zu lassen. **15** Ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω (von Wse gestrichen) nicht: ich billige nicht, was ich thue, auch nicht: ich erkenne es nicht als Sünde, sondern: ich weiss nicht, was ich thue, ich handle nicht aus vernünftiger Einsicht, sondern blindlings wie vom Sturme fortgerissen (Rck). Τοῦτο πράσσω: in DFG al. fehlt τοῦτο, von Mich gestrichen. Ὃ μισῶ: also auch der Mensch unter dem Gesetz, nicht erst der Wiedergeborene kann das Böse innerlich hassen. **16** Gerade dadurch aber, dass mein Handeln in Widerspruch zu meiner innersten Neigung steht, also gerade durch meine innere Abneigung gegen das Böse σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός sc. ἐστι, stimme ich der Selbstaussage des Gesetzes bei, dass dasselbe gut und schön ist. **17** Ist dies aber der Fall, so bin ichs eben nicht selbst, der das vollbringt, was ich nicht will, sondern die Sünde: folglich bin ich durch meine σάρξ unter die fremde Gewalt, die ἁμαρτία, geknechtet. Νυνὶ δέ ist das logische, wie 3 21 (iam vero); οὐκέτι im logischen Sinne: nicht mehr wie im Gegenfalle; ἐγώ das Ich als persönliches Subject. Ἐνοικοῦσα mit ℵB statt οἰκοῦσα (Wse streicht 16 und 17 sowie die ersten Worte von 18 bis ἀγαθόν, Mich tilgt σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός· νυνὶ δέ, sowie gleich nachher 18 τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου). Der Gedanke, dass nicht des Menschen Ich, sondern die Sünde als objectiv den Menschen beherrschende Macht es ist, welche das eigentliche Subject des bösen Thuns in ihm ist, wird nun 18—19 noch näher erläutert. Ausgangspunkt ist **18** die Thatsache des Bewusstseins, dass ἐν ἐμοί, d. h. in meiner σάρξ, nichts Gutes wohnt, d. h. dass ich keine guten Handlungen zu verwirklichen vermag; ausdrücklich wird aber an der menschlichen Gesammtpersönlichkeit die eine Seite des Menschen, seine σάρξ, herausgehoben, um sie von dem eigentlichen Ich, d. h. dem persönlichen Selbstbewusstsein des Subjects, scharf zu unterscheiden. Παράκειται liegt mir vor, als vorhanden, steht in meiner Macht. Gerade darin, dass dem Ich eben nur das θέλειν, nicht das κατεργάζεσθαι des Guten möglich ist, liegt der That-

beweis dafür, dass in meiner σάρξ nichts Gutes wohnt. Τὸ καλὸν οὔ sc. παράκειται. So mit ℵABC cop statt οὐχ εὑρίσκω DFGKLP it vg pesch. Die zuletzt ausgesprochene Thatsache, dass mir eben nur das Wollen, nicht das Vollbringen des Guten möglich ist, findet nun 19 ihre Bestätigung dadurch, dass ich in der That, wie schon 15 gesagt war, statt des von mir gewollten Guten dessen Gegentheil, das von mir nicht gewollte Böse vollbringe. Es ist also ganz unnöthig, den Vers mit Wse, Vkm, Blj, Mich als alte Glosse zu beseitigen. Ὃ θέλω . . . ἀγαθόν und ὃ οὐ θέλω κακόν sind aufzulösen τὸ ἀγαθὸν ὃ θέλω, τὸ κακὸν ὃ οὐ θέλω. Daraus, dass das Ich das Gegentheil dessen thut, was es will, ergibt sich also in der That, 20 dass nicht das Ich, sondern die in ihm wohnende Sünde das eigentliche Subject des Handelns ist, womit die Rede zu dem Gedanken von 17 zurückkehrt (Vkm, Blj, Mich streichen auch 20). Das Ergebniss ist also 21 dieses (εὑρίσκω ἄρα), dass für mich, trotzdem ich das Gute will, das Gesetz, d. h. die objectiv mir auferlegte Nothwendigkeit besteht, nur das Böse vollbringen zu können. Unter dem νόμος ist, wie sofort näher erläutert wird, das reine Gegentheil des νόμος τοῦ θεοῦ oder des νόμος τοῦ νοός μου, nämlich der νόμος τῆς ἁμαρτίας in meinen Gliedern zu verstehen. Durch diese gegensätzliche Beziehung erklärt sich der auf den ersten Blick auffällige Ausdruck. Die zahlreichen Versuche früherer Ausleger, τὸν νόμον auch hier vom mosaischen Gesetze zu verstehen, scheitern entweder an der unerträglichen Härte bzw. der sprachlichen Unmöglichkeit der versuchten Wortverbindungen, oder an der logischen Unmöglichkeit des dann entstehenden Gedankens. Τῷ θέλοντι ἐμοί ist wol dativ. comm., nicht aus dem Objectssatze mit ὅτι heraufgenommen (Hst), in welchem Falle man eine Wiederaufnahme des τ. θελ. ἐμοί durch das zweite ἐμοί annehmen müsste (Wse streicht 21 ganz. Ὅτι . . . παράκειται fehlt auch in FG und wird von Blj, Mich verworfen). Nun wird 22 und 23 dieses „Gesetz", d. h. diese mir auferlegte Nothwendigkeit, näher erklärt. Obwol ich nämlich 22 am Gesetze Gottes (dem mosaischen, vgl. 12 14, τῷ νόμῳ τοῦ νοός 23) Lust habe (eigentlich: ihm freudig beistimme, Vkm, Hst, nicht gerade: mich mit ihm freue, Mr, Ws) nach meinem inwendigen Menschen, so sehe ich doch ein anderes Gesetz, eben das Gesetz der Sünde, in meinen Gliedern regieren. Der Ausdruck κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον (von Mich getilgt) will nicht besagen, dass bei der Herrschaft, welche die Sünde ausübt, der vernünftige Mensch nur ein innerlicher bleibt (Ws), sondern an sich unterscheidet P auch schon in dem Menschen unter dem Gesetz den inwendigen Menschen, den νοῦς, und den äusseren Menschen, die σάρξ mit ihren Gliedern (s. o.). Ich erblicke aber 23 (βλέπω von der psychologischen Wahrnehmung) ein Gesetz anderer Art (ἕτερον νόμον) in meinen Gliedern; ἀντιστρατευόμενον eigentlich: welches Krieg führt, wol nicht abhängig von βλέπω, sondern nähere Bestimmung zu ἕτερον νόμον (Ws). Unter dem νόμος τοῦ νοός, welchem der νόμος in den Gliedern widerstreitet, ist nicht ein anderer νόμος als der eben erwähnte νόμος τοῦ θεοῦ gemeint (Ew, Delitzsch, bibl. Psych. 331, Hfm, Mr, Ws), sondern dieser selbst heisst so, weil ihn mein νοῦς als verbindlich anerkennt, wie ja auch gleich nachher der νόμος τῆς ἁμαρτίας, welcher in meinen Gliedern ist, kein anderer νόμος sein kann als der eben erwähnte νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου. Bemerke übrigens, dass P den νοῦς, nicht das πνεῦμα, der σάρξ und ihren Gliedern gegenüberstellt. Wo πνεῦμα und σάρξ gegenüberstehen, bezeichnet ersteres nach paul. Sprachgebrauch immer das supernatural-göttliche πνεῦμα,

welches erst den Wiedergeborenen verliehen ist. Αἰχμαλωτίζοντα Fortsetzung des Kriegsbildes. Die Sünde ist die Kriegsherrin, welche die von ihr Besiegten gefangen nimmt und zu Sklaven macht (in A ist τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου hinter αἰχμ. an die Stelle von με ἐν τ. ν. τῆς ἁμαρτίας . . . μέλεσί μου gerathen. Wse streicht ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας . . . μέλεσί μου, ebenso Mich, der vorher αἰχμαλωτίζομαι lesen will).

7 24 und 25. Abschluss. [24] ***Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?*** [25] ***Dank sei Gott durch Jesum Christum unsern Herrn! Also denn: ich für mich selbst diene mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde.*** Das Ergebniss ist also dieses, dass nicht das Gesetz Gottes mir zum Tode gereicht hat (13), sondern dass die in meinem Leibe regierende Sünde es ist, welche mir mittelst des Gesetzes, ja trotz meiner Lust an demselben, den Tod bringt. 24 Von dieser todbringenden Sklaverei unter der Sünde Gewalt gibt es keine andere Errettung als die Befreiung von diesem, vermöge seiner fleischlichen Natur dem Tode anheimgefallenen Leibe. Diesem unglücklichen Bewusstsein (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος), in welchem die Gesetzesreligion nothwendig endet, gibt der Apostel in schmerzlichem Rückblicke auf die von ihm selbst durchlebte Zeit innerer Unseligkeit unter dem Gesetze ergreifenden Ausdruck. Ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου aus diesem dem Tode anheimgefallenen Leibe, vgl. σῶμα τῆς ἁμαρτίας 6 6. Die Beziehung τούτου auf θανάτου (Mr, Ws) wäre nur möglich, wenn θάνατος den „geistlichen Tod" bezeichnete, was bei P nie der Fall ist. (Noch weniger bedarf es der von Michaelis vorgeschlagenen Umstellung ἐκ τοῦ θαν. τ. σωμ. τ.) Dem Schmerzensrufe des gesetzlichen Menschen tritt 25 in rascher Wendung der Jubelruf des durch Christus erlösten Menschen gegenüber. Χάρις τῷ θεῷ Borig χάρις δὲ τῷ θεῷ א^aC** εὐχαριστῶ τῷ θεῷ א*AKL. Eine handgreifliche Correctur ist ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (oder κυρίου) sc. ῥύσεταί με DFG Iren (Mich will lesen ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν, mit Weglassung von διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Der Dank gegen Gott ist vermittelt durch Jesum Christum, weil die erlösende Gnade durch ihn vermittelt ist. Inwiefern, ist 6 2—7 ausgeführt, bedurfte dahier keiner Wiederholung. Mit ἄρα οὖν wird das schliessliche Ergebniss des Zustandes unter dem Gesetze und der Sünde nochmals zusammengefasst (Reiche streicht 25, Wse, Blj, Mich die Worte von ἄρα οὖν . . . νόμῳ ἁμαρτίας). Αὐτὸς ἐγώ ich selbst, ich als dieses auf mich selbst gestellte Subject, abgesehen von der Gnade in Christo. Νόμῳ θεοῦ ist wie in der ganzen bisherigen Ausführung das mosaische Gesetz, nicht das Gewissensgesetz (Hfm, Hst, Ws).

3. Dritter Abschnitt: 8 1—39. In denen, welche in der Gemeinschaft Christi stehen, erweist sich der ihnen mitgetheilte Geist Christi als die neue Lebensmacht, durch die sie schon jetzt zur Erfüllung der sittlichen Anforderungen des Gesetzes befähigt, zugleich aber ihres künftigen herrlichen Lebens als Söhne und Erben Gottes vergewissert werden. 8 1—13. Die in der Gemeinschaft des Auferstandenen stehen, sind von jeder Verdammlichkeit freigesprochen, weil der Geist Christi sie von der Herrschaft der Sünde und des Todes befreit und zu einem neuen Leben befähigt hat, in welchem sie den Willen Gottes wirklich zu erfüllen vermögen. [1] ***So gibt es denn jetzt keinen Verurtheilungsspruch mehr für die, welche in***

Christo Jesu sind. [2] *Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat dich befreit von dem Gesetze der Sünde und des Todes.* [3] *Denn was das Gesetz nicht vermochte, das, worin es kraftlos war durch das Fleisch — Gott, indem er seinen eigenen Sohn sandte in Nachbildung des Sündenfleisches und für die Sünde, hat die Sünde im Fleische verurtheilt,* [4] *damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt würde in uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist.* [5] *Denn die nach dem Fleische sind, die sinnen auf das was des Fleisches ist; die aber nach dem Geiste sind, auf das was des Geistes ist.* [6] *Denn das Sinnen des Fleisches ist der Tod, das Sinnen des Geistes aber Leben und Friede,* [7] *darum, weil das Sinnen des Fleisches Feindschaft wider Gott ist; denn dem Gesetze Gottes unterwirft es sich nicht, vermag es auch nicht.* [8] *Die aber im Fleische sind, vermögen Gott nicht zu gefallen.* [9] *Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt; wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein.* [10] *Ist aber Christus in euch, so ist zwar der Leib todt um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen.* [11] *Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum Jesum von den Todten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber um seines in euch wohnenden Geistes willen lebendig machen.* [12] *So sind wir also, Brüder, nicht Schuldner dem Fleische, um nach dem Fleische zu leben.* [13] *Denn wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Handlungen des Fleisches ertödtet, werdet ihr leben.* 1 Im scharfen Gegensatze zu dem früheren Zustande des auf sich selbst gestellten Ich unter dem Gesetz und der Sünde stellt P die Thatsache hin, dass es für die in der Gemeinschaft Christi Stehenden nichts (οὐδέν hat den Nachdruck) gibt, was ihnen zur Verdammniss gereichen kann. Κατάκριμα sc. ἐστί, das Verdammungsurtheil, welches ja durchs Gesetz gesprochen wird; τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ für die, welche durch Glauben und Taufe in die Gemeinschaft des gestorbenen und auferstandenen Christus getreten sind. Mich will v. 1 οὐδὲν ἄρα νῦν τοῖς ἐν Χρ. Ἰ. streichen und dafür 2 schreiben τοὺς ἐν Χρ. Ἰ. ἠλευθέρωσεν ἀπὸ τ. ν. τ. ἁ. κ. τ. θ. Der Zusatz mehrerer Handschriften μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα (ℵ[c]D[c]KL, die ersten drei Worte auch AD**) ist handgreifliches Glossem (Wse streicht den ganzen Vers). Als Grund dafür, dass die in Christi Gemeinschaft Stehenden keinem Verurtheilungsspruche des Gesetzes mehr unterliegen, gibt 2 an, dass sie von dem νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου, dem todbringenden Gesetze der Sünde (dem ἕτερος νόμος 7 23), durch den an seine Stelle getretenen νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ befreit worden sind, d. h. durch die neue Lebensordnung, nach welcher der göttliche Geist in den Gläubigen regiert (νόμος also auch hier im übertragenen Sinn, durch den Gegensatz veranlasst). Dieser Geist heisst Geist des Lebens, sofern Leben im absoluten Sinn, unzerstörbares ewiges Leben sein Wesen ist, und von ihm in den Gläubigen gewirkt wird in dem doppelten Sinne, der 10 und 11 weiter ausgeführt wird. Das Leben bethätigt und wirkt er in Christo Jesu: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist mit ζωῆς zu einem Begriffe zu verbinden, nicht mit ἠλευθέρωσε, wie gewöhnlich, aber gegen den paul. Satzbau. (Wse streicht τῆς ζωῆς ἐν Χρ. Ἰ., Man tilgt den ganzen Vers.) Dieser Geist hat dich befreit (ἠλευθέρωσέν σε ℵBFG f g pesch statt ἠλευθ. με): die Befreiung von der Herrschaft der Sünde und des Todes wird hier dem Walten des

göttlichen Geistes in den Gläubigen zugeschrieben, sofern erst in denen, welche
in der Gemeinschaft des Auferstandenen stehen, die Macht der Sünde und des
Todes gebrochen ist. Diese Lebens- und Geistesgemeinschaft mit dem Auferstandenen ist aber der Thatbeweis, dass in der Todesgemeinschaft mit Christo
die Schuld und Verdammniss wirklich von den Gläubigen genommen ist. Irrig
und im Widerspruche mit der Ausführung 6 2—11 wäre es, die Geistesmittheilung ohne Weiteres selbst als Schuldbefreiung zu fassen, also die Sündenvergebung
von dem neuen Leben der Gläubigen abhängig zu machen. Vielmehr wird die
Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes sofort wieder 3 durch
den Hinweis auf die sühnende Wirkung des Todes Christi begründet. Τὸ γὰρ
ἀδύνατον τοῦ νόμου nomin. abs., das was dem Gesetze unmöglich war (nicht: die
Ohnmacht des Gesetzes, Hst) sc. das hat Gott gethan. Ἐν ᾧ ἠσθένει nähere
Bestimmung zu τὸ ἀδύνατον, das worin (Hst, Ws), nicht: weil, insofern (Win,
d W, Phil, Mr), auch nicht: solange (Schott, Vkm) das Gesetz ohnmächtig war
wegen des Fleisches; vgl. 7 14—23. Das Gesetz konnte wol gebieten, es hatte
aber wegen des Fleisches keine Macht, die Sünde zu überwinden (Wse und Man
streichen ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός). Diese Ueberwindung der Sündenmacht
hat vielmehr erst Gott durch den Tod seines Sohnes zu Stande gebracht. Er
sandte τὸν ἑαυτοῦ υἱόν, seinen eigenen, ihm wesentlich zugehörigen Sohn (im metaphysischen, nicht im ethischen Sinne) und zwar 1) ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας,
2) περὶ ἁμαρτίας (Wse streicht beides, Mich tilgt wieder den ganzen Vers 3).
Unter dem ὁμοίωμα kann keine blosse Aehnlichkeit verstanden werden, die gerade
in der Hauptsache, auf die es hier ankommt, Unähnlichkeit wäre (s. zu 1 23). Der
Sohn Gottes ist also wirklich im Fleische (nicht etwa in einem blossen Scheinleibe
oder Scheinfleische) erschienen, er hat aber auch wirklich die σὰρξ ἁμαρτίας, nicht
eine ganz andersartige, zur ἁμαρτία in keiner Beziehung stehende σάρξ (so nach den
Meisten auch Zeller, ZwTh 1870, 307; Ws) angenommen. Durch den Zweck
der Sendung des Sohnes, die Macht der ἁμαρτία zu brechen, ist auch die Gestalt
bestimmt, in welcher er kommen musste. Er musste dieselbe σὰρξ ἁμαρτίας annehmen, welche die adamitische Menschheit an sich trägt, konnte nicht in der
seinem pneumatischen Wesen entsprechenden himmlischen Lichtgestalt kommen.
Daraus folgt aber von Ferne nicht die „Sündhaftigkeit" Jesu. Die σαρξ ἁμαρτίας
ist eben die vermöge ihrer Naturbeschaffenheit der Herrschaft der ἁμαρτία unterworfene σάρξ. Da diese σάρξ aber dem pneumatischen Christus nicht von Natur
eigen ist, so konnte er eben nur ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς ἁμ. kommen, d. h. er
konnte diese σάρξ nur als eine seinem Wesen fremde Erscheinungsform annehmen,
ohne dass er darum in diesem seinem innersten Wesen von der ἁμαρτία berührt worden, also selbst zum ἁμαρτωλός geworden wäre. Obwol er objectiv, im Tode seiner
σάρξ, zur ἁμαρτία für uns gemacht wird (II Kor 5 21), so kann doch eben, weil er
pneumatisch ist, die ἁμαρτία über seine σάρξ keine Macht gewinnen, wie dies bei
den unerlösten Menschen der Fall ist, in welchen der νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος
vergeblich wider die Herrschaft der ἁμαρτία ankämpft (7 22 f). Das Zweite ist nun,
dass Gott seinen Sohn sendet περὶ ἁμαρτίας, um der Sünde willen, d. h. um sie
zu sühnen. Dieser Gedanke, welchen der Ausdruck sehr wohl zulässt (Rck,
Hgf), liegt hier keineswegs fern (Ws), da dem Apostel auch sonst der Sühntod
Christi als die Bedingung erscheint, unter welcher überhaupt die Macht der
Sünde gebrochen werden konnte, vgl. 6 3—10. Dasjenige nun, was Gott dadurch,

dass er seinen Sohn ἐν ὁμοιώμ. σαρκὸς ἁμ. und περὶ ἁμαρτίας sandte, zu Stande gebracht hat, wird ausgedrückt mit κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Dies ist also eben das, was das Gesetz nicht zu thun vermochte. Gemeint kann damit aber nicht eine thatsächliche Ueberwindung der Sünde durch Christi sündloses Leben im Fleische sein (Ritschl, Ws), was ein dem Apostel völlig fremder Gedanke wäre, sondern das κατακρίνειν τὴν ἁμ. erfolgt im Tode Christi, in welchem sich der göttliche Zweck seiner Sendung zusammenfasst. Im Tode Christi vollzog Gott an der ἁμαρτία das Strafgericht, freilich nicht sofern sie wie eine physische Substanz vernichtet, noch weniger aber sofern die Strafbarkeit der ἁμαρτία durch den Tod Christi nur declarirt wurde (dies vermochte auch schon das Gesetz), wohl aber sofern das Todesurtheil an ihr thatsächlich vollzogen und sie damit ihrer Herrschermacht entsetzt wurde (vgl. I Kor 11 32 und κατάκριμα Rm 5 16 18). Dieses Todesurtheil über die ἁμαρτία ist die unmittelbare Wirkung des stellvertretenden Sühntodes Christi. Dasselbe erfolgt ἐν τῇ σαρκί, indem im Tode der σάρξ Christi die Herrschaft der ἁμαρτία über die σάρξ überhaupt, also auch über unsere σάρξ gebrochen wird (vermöge der mystischen Todesgemeinschaft des Gläubigen mit Christo ist ja der Tod seiner σάρξ zugleich der Tod ihrer σάρξ): ἐν τῇ σαρκί ist also mit κατέκρινεν zu verbinden. So Hst, zum Evglm des P und des Pt 436ff; Overbeck, ZwTh 1869, 178ff; Pfl, Paulinismus ² 149. 4 Der göttliche Zweck des im Tode Christi an der ἁμαρτία im Fleische vollzogenen Todesurtheils war aber dieser, dass in den Gläubigen das δικαίωμα τοῦ νόμου, die Rechtsforderung, d. h. die sittlichen Gebote, des Gesetzes erfüllt werden sollte, nämlich in denen, welche nun nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα wandeln. Τοῖς μὴ κτλ. Apposition zu ἐν ἡμῖν, gibt die Bedingung an, unter welcher jene Erfüllung möglich ist. In den Gläubigen ist ja durch die Todesgemeinschaft mit Christo die σάρξ getödtet, durch die Lebensgemeinschaft mit ihm das (göttliche) πνεῦμα die regierende Macht geworden. Gerade das, was dem Gesetze unmöglich war, die Erfüllung seiner sittlichen Anforderungen, ist also durch das Werk Gottes in Christo den Gläubigen möglich. Wie vorher die ἁμαρτία, so erscheint jetzt die σάρξ als objective Macht (Gal 5 16—24), deren Herrschaft aber durch die objective Macht des göttlichen πνεῦμα gebrochen wird. Die folgenden Worte 5 wollen erklären, dass nur in denen, die nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln, die Forderungen des Gesetzes erfüllt werden können. Οἱ κατὰ σάρκα ὄντες die durch die σάρξ als objective Lebensnorm bestimmt sind (und darum denn auch κατὰ σάρκα περιπατοῦσι), Bezeichnung des Zugehörigkeitsverhältnisses. Ebenso das entgegengesetzte οἱ κατὰ πνεῦμα. Τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσι, ihr Sinnen und Streben ist auf das, was dem Fleische eigen ist, d. h. auf die fleischlichen Lüste gerichtet. Umgekehrt das Sinnen derer, die dem πνεῦμα angehören, ist auf das, was des πνεῦμα ist, d. h. auf das geistlich Gute gerichtet. Beides wird nun 6 noch näher dahin bestimmt (γάρ steht erläuternd, nicht begründend), dass das Sinnen und Streben der σάρξ der Tod ist, d. h. auf den Tod hinausläuft, also unmöglich das δικαίωμα τοῦ νόμου erfüllen kann, während das φρόνημα des Geistes Leben und Friede ist, d. h. zum ewigen Leben und zum Frieden mit Gott (nicht: zum Heil [Mr, Ws], was das Wort nicht heisst), hinführt. Φρόνημα kann wie θέλημα sowol das Streben als Act (Mr), als auch das Object des Strebens (Ws) bezeichnen. Da aber im letzteren Falle die Begriffe θάνατος und τὰ τῆς σαρκός gleichbedeutend gesetzt werden müss-

ten, so ist die erstere Auffassung vorzuziehen. Zum Tode aber (d. h. wie immer zum leiblichen Tode ohne Auferstehen) führt das φρόνημα τῆς σαρκός 7 gerade desshalb, weil es Feindschaft wider Gott ist, d. h. im Gegensatze steht zu Gottes Willen und Gebot. Denn Feindschaft gegen Gott ist überall da, wo man dem Gesetze Gottes sich nicht unterwirft, vgl. 5 10. Ἔχθρα εἰς θεόν bezeichnet nicht das Ziel, sondern die Wesensbeschaffenheit des φρονεῖν (nicht: etwas Gottfeindliches, Ws). Οὐχ ὑποτάσσεται sc. ἡ σάρξ. Zu τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ vgl. 7 22. Οὐδὲ γὰρ δύναται, weil nämlich die σάρξ der ἁμαρτία unterthan ist, und insofern allerdings wegen ihrer widergöttlichen Wesensbeschaffenheit (Mr, Hst). 8 Die aber (δέ metabatisch) ἐν σαρκί sind (s. zu 7 5), d. h. dem Machtbereiche der σάρξ angehören, können Gott nicht gefallen, sie können wegen ihrer Solidarität mit den Bestrebungen der σάρξ dem Gesetze Gottes nicht gehorchen, stehen also ebenfalls in Feindschaft wider Gott; folglich tragen auch sie als Ende ihres Sinnens und Trachtens den Tod davon (Wse streicht 5 7 und 8, Mich 5—9 11, Man 6—9a und 11). 9—11 enthalten nun die andere Seite des Gedankens: wenn das Leben im Fleische zum Ungehorsam wider Gott und damit zum Tode führt, so führt das Leben im Geiste zur Gerechtigkeit und zur Auferstehung. Dies wird 9 mit ὑμεῖς δέ unmittelbar auf die Leser als Gläubige angewendet. Ihr aber seid nicht im Fleische (in dessen Machtbereich), sondern im Geiste (im Machtbereiche des göttlichen Geistes, wie hier überall). Εἴπερ wenn anders, setzt die Möglichkeit, dass der gesetzte Fall nicht zutrifft. Die Möglichkeit, sich wieder unter die Herrschaft des Fleisches zurückzubegeben, ist ja auch bei dem Gläubigen nicht ausgeschlossen. Also eine ernste Mahnung zur Selbstprüfung! Οἰκεῖ ἐν ὑμῖν in euch seine Wohnstätte aufgeschlagen hat. Dieses Einwohnen des πνεῦμα θεοῦ ist ebenso eigentlich zu nehmen wie 7 17 20 das Einwohnen der ἁμαρτία. Mit εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει setzt P nun die entgegengesetzte Möglichkeit, bezieht sie aber nicht auf die Leser, zu denen er ein besseres Vertrauen hat, redet daher in 3. Person. Wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein, gehört ihm gar nicht wahrhaft an, steht in gar keiner wirklichen Gemeinschaft mit ihm. Sein Beispiel kann also den Satz nicht umstossen, dass in denen, welche Christi sind, das Gesetz Gottes erfüllt wird. Unter πνεῦμα Χριστοῦ ist nicht etwa die sittliche Gesinnung, die in Jesu auch war, sondern das objective πνεῦμα gemeint, das sein Wesen ausmacht (1 4), d. h. eben dasselbe πνεῦμα, welches soeben πνεῦμα θεοῦ hiess. Der Wechsel des Ausdrucks erklärt sich aus dem Gegensatze, den der Apostel vor Augen hat. Die Einwohnung des göttlichen πνεῦμα in den Gläubigen ist ja durch die Gemeinschaft mit Christo vermittelt. War übrigens vorher die Vorstellung die, dass das πνεῦμα als objectives Princip in dem Ich als in seinem Werkzeuge wohnt, so ist jetzt der Gedanke der, dass das Ich selbst das handelnde Subject ist, aber erfüllt mit der ihm verliehenen Kraft des Geistes. Dem Satze εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει wird nun 10 wieder der umgekehrte Fall — abermals in unmittelbarer Anwendung auf die Leser — gegenübergestellt: wenn aber Christus in euch ist (wieder, wie vorher das πνεῦμα θεοῦ, als einwohnende Lebensmacht), dann erweist er sich thatsächlich als der Gestorbene und Auferstandene in denen, die mit ihm in Todes- und Lebensgemeinschaft stehen. Das Sein Christi in den Gläubigen ist ganz dasselbe, was vorher das Einwohnen des πνεῦμα Gottes in den Gläubigen hiess, sofern eben der Pneumabesitz der Gläubigen durch die mystische Gemeinschaft mit dem pneumatischen

κύριος vermittelt ist. Der Wechsel der Ausdrücke Χριστὸς ἐν ἡμῖν, τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν Χριστῷ, ἡμεῖς ἐν πνεύματι bringt denselben Grundgedanken, aber nach seinen verschiedenen Seiten hin (nach der historischen und der ideellen, nach der objectiven und der subjectiven Seite) zum Ausdrucke. Τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν muss etwas aussagen, was durch die Gemeinschaft mit Christo thatsächlich in den Gläubigen gewirkt ist. Aber es wird unterschieden zwischen dem, was Voraussetzung, und dem was Wirkung des πνεῦμα Christi in den Gläubigen ist. Nicht vermöge der Wirksamkeit des πνεῦμα Christi, sondern vermöge der in der Taufe vollzogenen Gemeinschaft mit seinem Tode (6 2—11), welche die Voraussetzung für die Wirksamkeit des πνεῦμα in den Gläubigen ist, ist das σῶμα schon jetzt todt, nämlich imputative als mit Christo gestorben, und dadurch objectiv real, nämlich in seiner selbständigen Lebensregung ertödtet (nicht: todt im moralischen Sinne [Hfm, Phil], aber auch nicht vom Standpunkte der Zukunft aus, Ws), und zwar todt um der Sünde willen, d. h. nicht: um der Sünde nicht mehr zu dienen (Hst), sondern die im Leibe wohnende Sünde war die Ursache, um derentwillen der Leib (in der Taufe) getödtet werden musste. Das Andere nun, was vermöge der Gemeinschaft mit Christo in den Gläubigen gewirkt ist, ist vermöge der Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen in ihnen gewirkt: τὸ δὲ πνεῦμα ζωή, nämlich (wegen des Gegensatzes zu σῶμα) nicht das göttliche (Hst), sondern das menschliche πνεῦμα, in welchem aber das πνεῦμα Χριστοῦ wohnt, also der „inwendige Mensch“ (7 22). Dieser ist ζωή, d. h. Leben ist seine (durch die Einwohnung Christi ihm mitgetheilte) Wesensbeschaffenheit, die er schon jetzt in einem neuen heiligen Wandel durch die That bewährt, und zwar διὰ δικαιοσύνην, hier wol nicht um der zugerechneten Gerechtigkeit (Rck, Fr, Phil, Hfm, Mr), sondern um der in der Lebensgemeinschaft mit Christo neu hergestellten Lebensgerechtigkeit willen; nicht um diese Lebensgerechtigkeit erst herzustellen (Thol, dW, Hst), vgl. dagegen zu 4 25. (Wse streicht die Worte εἰ δέ τις πν. Χρ. bis zum Schlusse von 10.) Das den Gläubigen mitgetheilte πνεῦμα ist aber nicht bloss eine Macht des neuen sittlichen Lebens, sondern zugleich **11** die Bürgschaft der künftigen Neubelebung ihrer sterblichen Leiber. Daher heisst der in ihnen wohnende Geist jetzt τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν (Artikel mit ℵAB) Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν. Weil der ihnen einwohnende Geist der Geist des Gottes ist, welcher Jesum von den Todten erweckt hat, so wird der Gott, welcher den Messias Jesus von den Todten erweckt hat (Χριστὸν Ἰησοῦν ℵ*AD* Χριστόν BD^cFG, Andere anders. Mich vermuthet einfach αὐτόν und streicht ἐκ νεκρῶν, dessen Stellung schwankt), auch eure sterblichen, d. h. von Natur dem Tode verfallenen Leiber wieder erwecken διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν um seines in euch wohnenden Geistes willen (BDFGKLP it vg syr sah Orig Iren Tertull, die in der ältesten Kirche am weitesten verbreitete LA, während διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος . . . πνεύματος durch seinen in euch wohnenden Geist ℵAC cop arm aeth Clem nur die LA der alexandrinischen Kirche war. Ende des 4. Jahrh. traten die Makedonianer für die erste, die Orthodoxen für die zweite LA ein). Unter dem ζωοποιεῖν der sterblichen Leiber ist nicht eine Auferweckung des Fleisches (dagegen I Kor 15 50), aber auch keine schon jetzt erfolgende ethische Belebung der Erdenleiber (Hst), sondern die Auferstehung pneumatischer Leiber zu verstehen. Die LA διὰ τοῦ πνεύματος würde die Bildung dieser Leiber als eine immanente Wirkung des πνεῦμα in den Gläubigen bezeichnen; mit διὰ τὸ πνεῦμα wird dagegen der Beweggrund

für eine transcendente göttliche Machtthat angegeben. Mit 12 beginnt kein neuer Abschnitt, sondern dieser und der folgende Vers enthalten das Endergebniss der bisherigen Erörterung. Weil der Geist Gottes in uns wohnt und uns unsere künftige Auferstehung verbürgt, so sind also (ἄρα οὖν) die in der Gemeinschaft Christi Stehenden nicht mehr genöthigt, nach dem Fleische zu leben, sondern sind befähigt, die Lebensregungen des Fleischesleibes zu ertödten: nur so nämlich werden sie statt des Todes das Leben gewinnen. Hiermit ist die Einwendung der Gegner 6 1 15 nach allen Seiten hin widerlegt. Ὀφειλέται ἐσμέν wir sind Schuldner, zum Dienst (nicht: zum Dank, Ws) verpflichtet (Naber, Mich lesen dafür ὀφείλετε). Οὐ τῇ σαρκί die Stellung der Negation weist auf den Gegensatz ἀλλὰ τῷ πνεύματι hin. Τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, dass wir nach dem Fleische leben müssten: dies wäre ja der alleinige Zweck dieses Dienstverhältnisses (nach Blj und Mich wäre οὐ τῇ σαρκί nur eine Variante zu τοῦ κατὰ σάρκα). Die Begründung des Ausspruchs, dass wir nicht mehr ὀφειλέται τῇ σαρκί sind, wird nun 13 durch den Hinweis gegeben, dass wir ja dann, wenn wir nach dem Fleische leben würden, dem Tode anheimfielen, also nicht im Besitze des Geistes Gottes wären, wogegen umgekehrt, wenn wir in der Kraft des uns verliehenen Geistes die Werke des Fleisches tödten, uns das durch diesen Geist verbürgte Leben im Gottesreich zu Theil werden wird. Der Vers ist ebensowenig wie 12 eine blosse Ermahnung, sondern schliesst die bisherige Gedankenreihe ab. Μέλλετε ἀποθνήσκειν werdet ihr zuverlässig sterben, ohne Hoffnung auf Auferstehen. Τὰς πράξεις τοῦ σώματος (τῆς σαρκός DFG ist Correctur) die natürlichen Lebensäusserungen (nicht: Praktiken, Ws) dieses irdischen σῶμα. Dieselben sollen ertödtet werden, damit wir nicht selbst sterben müssen. Unter dem σῶμα ist das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (6 6), das von der ἁμαρτία beherrschte σῶμα gemeint, welches in den Gläubigen ja principiell bereits todt ist (8 10). Mit seinen Gliedmaassen ist dieses σῶμα das Werkzeug, durch welches die sündigen Handlungen vollbracht werden. (Mich und Man streichen 13).

8 14—30. Nähere Begründung der Hoffnung auf die Auferstehung durch die vom Geiste Gottes den Gläubigen bezeugte Kindschaft bei Gott. 8 14—17. Das Zeugniss des Geistes.
14 ***Denn soviele vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Söhne Gottes.***
15 ***Denn ihr habt nicht empfangen einen Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht, sondern habt empfangen einen Geist der Sohnschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater.*** 16 ***Der Geist selbst bezeugt unserm Geiste, dass wir Kinder Gottes sind.*** 17 ***Wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes, Miterben aber Christi: wenn anders wir mit*** ihm ***leiden, damit wir auch mit*** ihm ***verherrlicht werden.*** 14 Begründung des εἰ δὲ πνεύματι . . . ζήσεσθε. Das Ertödten der πράξεις τοῦ σώματος gründet sich auf das πνεύματι ἄγεσθαι, die künftige ζωή auf den schon gegenwärtigen Sohnesstand. Ὅσοι . . . οὗτοι so viele . . . diese alle, aber auch nur diese. Πνεύματι ἄγονται werden vom objectiv-göttlichen πνεῦμα in ihrem Thun geleitet und regiert (wie früher umgekehrt von der σάρξ). Υἱοί εἰσιν θεοῦ (Wortstellung mit BFG; Mich streicht εἰσίν): der Nachdruck liegt auf υἱοί. Wenn Gal 4 6 die Geistesmittheilung erst als Folge des Sohnesverhältnisses bezeichnet wird, so würde dies nicht ausschliessen, dass hier dieselbe als das Sohnesverhältniss erst thatsächlich begründend bezeichnet würde. Doch reicht es auch hier aus, bei der Erweisung des (in der objectiv-

göttlichen Berufung begründeten) Sohnesverhältnisses durch das in den Gläubigen wirksame πνεῦμα ἅγιον stehen zu bleiben. Hierfür spricht auch das Folgende. 15 begründet zunächst die Thatsache, dass der den Gläubigen mitgetheilte Geist wirklich das πνεῦμα υἱοθεσίας ist, d. h. der der Einsetzung in den Sohnesstand entsprechende, diejenigen, welche zu Söhnen eingesetzt sind, regierende Geist, nicht: der kindliche Geist, d. h. die kindliche Gesinnung. Dieses πνεῦμα ist eine objectiv-göttliche Gabe (ἐλάβετε). Dieser Geist, von welchem beseelt wir rufen (κράζομεν Wechsel der Person: wir Gläubigen alle) Abba Vater (s. zu Gal 4 6) ist das Gegentheil des πνεῦμα δουλείας, d. h. des die Knechte beseelenden Geistes (nicht: des die Knechtschaft bewirkenden [Rck, Hfm], aber auch nicht: des knechtischen Geistes, d. h. der knechtischen Gesinnung), wie derselbe früher unter dem Gesetze die Leser erfüllte. Πάλιν εἰς φόβον = εἰς τὸ πάλιν φοβεῖσθαι ὑμᾶς. Unter dem Gesetze hatten sie Furcht, nämlich vor dem κατάκριμα, der Sohnschaftsgeist aber setzt an die Stelle der Furcht kindliche Zuversicht (Wse streicht 14 und 15). 16 Die Gewissheit der Gläubigen, dass sie wirklich vom πνεῦμα υἱοθεσίας beseelt sind, gründet sich auf das unmittelbare Zeugniss des göttlichen Geistes im Menschengeiste. Αὐτὸ τὸ πνεῦμα der (göttliche) Geist selbst (nicht: er, der Geist, Hfm); συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν legt Mitzeugniss ab mit unserem Geiste. Dieses Mitzeugniss ist nicht von dem κράζειν als etwas Anderes zu unterscheiden und auf das ἄγειν 14 zu beziehen (Ws), sondern besteht darin, dass unser κράζειν ein κράζειν ἐν πνεύματι ist, ein von dem über uns kommenden göttlichen πνεῦμα uns eingegebenes. Zur Sache vgl. I Kor 14 15—17. Voraussetzung ist aber allerdings eine innere Erfahrung des subjectiv-menschlichen πνεῦμα von dem in ihm wirksamen bzw. redenden objectiv-göttlichen πνεῦμα. Mit Recht wurde also die Stelle im Streite mit der römischen Kirche als Beleg für die evang. Lehre von der certitudo salutis gebraucht. Τέκνα θεοῦ statt υἱοὶ θεοῦ, um das Vertrauliche des Kindschaftsverhältnisses bei Gott hervorzuheben. 17 Aus dem Kindschaftsverhältnisse folgt nun weiter wie Gal 4 7 die κληρονομία. Die Kinder Gottes sind κληρονόμοι θεοῦ, Erben der Güter, welche der himmlische Vater seinen Kindern verheissen hat, und συγκληρονόμοι Χριστοῦ, sofern Christus als der wesenhafte Sohn Gottes der Erbe des messianischen Königreiches ist, an welchem die Seinen Antheil erhalten sollen. Voraussetzung dieser Antheilnahme aber ist das συνπάσχειν, die Theilnahme an den Leiden Christi. Als eine solche Theilnahme werden die Leiden bezeichnet, welche die Christen um ihres Glaubens willen erdulden, nicht als ob diese die Leiden Christi ergänzen müssten, sondern sofern die Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten sich in der Leidensnachfolge beurkundet, vgl. II Kor 1 5 7 Phl 3 10. Dieses συνπάσχειν mit Christo aber soll in der Absicht stattfinden ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν, damit wir dereinst Antheil gewinnen an dem himmlischen Lichtglanze, welcher den erhöhten Christus umstrahlt.

8 18—27. Dreifaches Zeugniss für die künftige Verklärung, welche den leidenden Gläubigen bevorsteht. [18] ***Denn ich urtheile, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht*** der Beachtung ***werth sind im Vergleich mit dem Glanze, der sich an uns offenbaren soll.*** [19] ***Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes.*** [20] ***Denn der Vergänglichkeit ist die Schöpfung unterworfen worden, nicht freiwillig, sondern um desswillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin,***

21 *dass auch die Schöpfung selbst befreit werden wird von dem Dienste der Verwesung zur Freiheit des Glanzes der Kinder Gottes.* 22 *Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung mit* uns *seufzt und mit in Geburtswehen liegt bis jetzt.* 23 *Aber nicht allein dies, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, auch wir seufzen bei uns selbst, indem wir auf unsere Einsetzung in den Sohnesstand warten, auf die Erlösung unseres Leibes.* 24 *Denn für die Hoffnung sind wir gerettet worden, eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung: denn was man sieht, wozu hofft man das noch?* 25 *Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so harren wir in Geduld.* 26 *Gleicherweise aber nimmt auch der Geist sich unserer Schwachheit mit an. Denn was wir beten sollen wie sichs gebührt, wissen wir nicht, sondern der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern.* 27 *Der aber die Herzen erforscht, weiss was der Sinn des Geistes ist, dass er nämlich in gottgemässer Weise eintritt für die Heiligen.* **18** Die Gewissheit jener κληρονομία kann uns nämlich durch Leiden um so weniger wankend werden, da ja alles Leiden, welches uns in der gegenwärtigen, dem Eintritte des Messiasreiches vorangehenden Weltperiode (ὁ νῦν καιρός gleichbedeutend mit ὁ αἰὼν οὗτος, gegenüber dem αἰὼν μέλλων) trifft, keinen Vergleich aushalten kann mit der bevorstehenden Herrlichkeit im Messiasreiche. Λογίζομαι wie 3 28 6 11 II Kor 11 5. Die erste Person steht, um die persönliche Zuversicht des P zu bezeugen. Die παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ sind die der gegenwärtigen Weltperiode wesentlich angehörigen, von ihr untrennbaren Leiden (παθήμ. wie II Kor 1 5 7, anders als Rm 7 5). Οὐκ ἄξια . . . πρός sind ganz unerheblich im Vergleich mit. Μέλλουσαν gehört zu ἀποκαλυφθῆναι, hier wie Gal 3 23 nachdrucksvoll vorangestellt. Der Zeitpunkt, wo diese Offenbarung erfolgen wird, ist die Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des (irdischen) Messiasreiches. Δόξα ist der lichte Himmelsglanz, in welchem die Söhne Gottes dereinst strahlen werden (ganz unzulässig ist die ethische Fassung, Lps, Rechtfertigungsl. 206 f). 19—22. Erstes Zeugniss: die seufzende Schöpfung (von Marcion ganz oder zum Theil gestrichen). Wie das γάρ **19** zeigt, wollen die Worte die Zuversicht der ausgesprochenen Hoffnung begründen. Κτίσις eigentlich actus creationis, dann creatura ganz allgemein Mc 10 6 13 19 II Pt 3 4 Jdt 16 14, Menschenwelt Kol 1 23 Mc 16 15, jedes einzelne Geschöpf Kol 1 15 Hbr 4 13, καινὴ κτίσις II Kor 5 17 Gal 6 15. Die Beschränkung bringt der Zusammenhang. Hier kann unter κτίσις unmöglich die nicht-christl. Menschheit (zuletzt wieder Vkm) gemeint sein: denn diese hat gerade keine Sehnsucht nach der Erlösung und hätte eine Hoffnung gehabt nur wenn sie sich bekehrte, in welchem Falle ihr aber die υἱότης zu Theil geworden wäre, von welcher die Verklärung der κτίσις ausdrücklich unterschieden wird. Also die gesammte vernunftlose (lebendige und leblose) Schöpfung. Von dieser wird ausgesagt, dass sie sehnsüchtig die Offenbarung der Söhne Gottes erwarte. Ἀποκαραδοκία von κάρα und δοκεῖν das Haupt sc. suchend erheben: das Abharren, sehnsüchtige Erwarten; ἀπεκδέχεσθαι abwarten. Die eigene Verklärung der κτίσις ist abhängig von der ἀποκάλυψις der Söhne Gottes, d. h. von der Thatoffenbarung, dem auch äusserlich in die Erscheinung Treten ihrer Sohnesherrlichkeit. Wenn diese eintritt, so soll auch die Naturwelt von dem Lose der Vergänglichkeit befreit werden. Die Verklärung von Himmel und Erde beim Weltende wird auch Apk 21 II Pt 3 13 auf Grund von Jes 65 17 66 22 erwartet (dagegen auch nicht I Kor 7 31, wo nur das gegen-

wärtige σχῆμα dieses κόσμος als vergänglich bezeichnet wird). Die Personification der vernunftlosen Schöpfung, welcher ein Sehnen, Seufzen, Erwarten zugesprochen wird, kann ebensowenig befremden wie die Berge, die Gott mit Jauchzen loben, Jes 49 13, und die Himmel, die Gottes Ehre erzählen, Ps 19 (18) 2, vgl. auch Ps 69 35 96 11 98 8 Jes 14 8 55 12 Ez 31 15 Hab 2 11 Job 12 7 f 38 17. Der Apostel findet über der ganzen, der Vergänglichkeit anheimgefallenen Natur einen Hauch der Schwermuth ausgebreitet: die Naturlaute, welche sein Ohr vernimmt, deutet er tiefsinnig als Ausdruck sehnsüchtigen Verlangens nach Befreiung von der Endlichkeit. Der Grund jener Sehnsucht wird 20 darin gefunden, dass die vernunftlose Schöpfung ja nicht durch eigene Schuld (οὐχ ἑκοῦσα), wie dies beim Menschen der Fall war (5 12—14), der ματαιότης (das subst. öfters bei LXX), d. h. der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist, sondern διὰ τὸν ὑποτάξαντα um desswillen, der sie unterworfen hat, d. h. um des Menschen willen, der durch den Sündenfall die Schuld daran trägt (nicht: um Adams oder um des Teufels willen. Aber auch Gott kann der ὑποτάξας nicht sein, weil dazu διά c. accus. nicht passt). Aus I Kor 15 46 würde sich freilich die Ansicht ergeben, dass die Vergänglichkeit in der Naturbeschaffenheit, nicht in menschlicher Verschuldung begriffen ist. (Wse, Mich, Man streichen die Worte τῇ γὰρ ματαιότητι . . . τὸν ὑποτάξαντα.) Ἐφ' ἐλπίδι sc. ὑπετάγη. Diese Hoffnung ist ihr von Gott eingepflanzt. Den Gegenstand dieser Hoffnung gibt 21 der Satz mit ὅτι an (ℵDFG διότι). Καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις auch sie die Schöpfung selbst, ebenso wie die υἱοί. Δουλεία τῆς φθορᾶς Dienstbarkeit oder Knechtschaft unter der φθορά, der Verwesung (nicht Knechtschaft, die in der φθορά besteht oder ihr zugehört). Diese wird als Herrschermacht dargestellt, wie ihr Gegentheil, die δόξα (Rck). Ἐλευθερία τῆς δόξης κτλ. ist die Freiheit als Zustand, welche durch die δόξα der Söhne Gottes über die κτίσις kommt. Die δόξα erscheint also als die befreiende Macht. Gemeint ist die den Söhnen Gottes bevorstehende Verklärung, welche als solche jede Vergänglichkeit ausschliesst. 22 Die Hoffnung der κτίσις wird durch einen den Lesern geläufigen Gedanken (οἴδαμεν) begründet. Gerade in dem στενάζειν, dem Seufzen, besser wol den Sehnsuchtslauten, findet der Apostel hier wie 23 und 26 den Beweis für die Berechtigung der Hoffnung. Also nicht das Harren selbst wird begründet (dW, Rck, Phil), noch weniger die δουλεία τῆς φθορᾶς (Hfm). Συνστενάζει sie seufzt mit, d. h. doch wol mit uns (nicht: zusammen, dW, Mr, Ws), wogegen 23 nicht entscheiden kann; συνωδίνει ebenso: empfindet mit uns (nicht: zusammen) Schmerzen der Gebärerin. Das tertium comparationis bildet in beiden Bildern nicht die Schmerzempfindung als solche, sondern die Sehnsucht nach Befreiung. (Man betrachtet 22 und 23 als Zusätze.)

23—25. Zweites Zeugniss: unser eigenes sehnsüchtiges Hoffen, wie solches durch die uns verliehene Erstlingsgabe des Geistes vermittelt und in der Natur der göttlichen Heilsordnung, die nur den Hoffenden das Heil schenkt, begründet ist. 23 Οὐ μόνον δέ vgl. 5 3 11. Nicht allein die Sehnsucht der Schöpfung legt Zeugniss ab für die Gewissheit unserer Hoffnung, sondern auch wir selbst stossen Sehnsuchtslaute aus in unserem eigenen Innern, καὶ αὐτοί . . . καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν B (ἡμεῖς an erster Stelle DFG oder an zweiter ℵAC oder an beiden KLP sind Glosseme; das zweite καί fehlt DFG, von Mich gestrichen). Τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες die wir

oder da wir (nicht: obgleich wir Mr, Hfm) die Erstlingsgabe, die in der Mittheilung des Geistes besteht, haben. Der Geist Gottes selbst ist die Erstlingsgabe im Unterschied von der zukünftigen Gabe der δόξα im Messiasreich (nicht: die erste Geistesgabe im Unterschiede von späteren, die uns selbst oder Anderen zu Theil werden: ersteres Thol, Phil, Pfl, letzteres Mr, dW). Υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι indem wir die Einsetzung in den Sohnstand, d. h. in den Vollbesitz des den Söhnen verheissenen Erbes erwarten (anders 15 Gal 4 6). Τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ist appositionelle Bestimmung zu υἱοθεσίαν, die Erlösung des Leibes von der Verweslichkeit, vgl. I Kor 15 51—54 (nicht: die Erlösung von unserem Leibe wie 7 25 [Fr, Ew]. DFG lassen υἱοθεσίαν weg, was auch Wse, Mich streichen). **24** Τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν kann nicht besagen wollen, dass wir bis jetzt nur erst der Hoffnung nach Gerettete sind (Mr, Fr, Thol, Phil), wobei gerade die Hauptsache zweifelhaft bliebe, ob sich denn das ἐλπίζειν wirklich in ein βλέπειν verwandeln werde. Vielmehr ist es gerade das Hoffen auf das, was man nicht sieht, was nach göttlicher Heilsordnung den dereinstigen Empfang des Gehofften verbürgt. Τῇ ἐλπίδι könnte instrumental stehen: durch die Hoffnung (Rck, dW, Hfm), was der paul. Lehranschauung keineswegs „direct widerspricht". Aber gleich nachher wird ἐλπίς sensu objectivo vom Gehofften genommen. Also wol: „für die Hoffnung" (Vkm, Hst, Ws), d. h. unsere σωτηρία hat zum Ziel ein Gehofftes, noch nicht Wahrgenommenes. Eben daraus folgt, dass das geduldige Ausharren, bis das Gehoffte kommt, ein wesentliches Merkmal der Gläubigen ist. Nur so ist das Gehoffte wirklich ein Gehofftes. Ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς: wer also um zu glauben gleich schauen will, der unterwirft sich nicht dem göttlichen Heilswillen: denn was jemand schaut τί καὶ ἐλπίζει, wozu hofft er das noch, d. h. für den gibts kein Gehofftes (καί fehlt B**DFG, τί fehlt ℵ*, beides B*. Wahrscheinlich ist einfach τί ἐλπίζει zu schreiben). **25** Δι᾽ ὑπομονῆς mit Geduld, Standhaftigkeit Hbr 12 1. (Wse und Mich streichen die Worte ἐλπὶς δὲ βλεπομένη bis zum Schlusse von 25.)

26—27. D r i t t e s Z e u g n i s s: D a s E i n t r e t e n d e s g ö t t l i c h e n G e i s t e s f ü r u n s, w e l c h e r i n u n s e r e n G e b e t e n u n s b e i s t e h t u n d u n s e r e r S e h n s u c h t W o r t e l e i h t. **26** Ὡσαύτως δὲ καί itidem Mc 14 31 I Tim 5 25 Tit 2 6; ebenso, nämlich wie wir selbst Sehnsuchtslaute ausstossen. Τὸ πνεῦμα der objectiv-göttliche Geist, welcher, obwol er aus den Gläubigen heraus redet, doch als wirkende Macht von dem menschlichen Ich unterschieden wird. Die Personification des πνεῦμα ist ebenso zu beurtheilen, wie die der σάρξ, der ἁμαρτία, des θάνατος u. s. w., also nicht zu dogmatisiren. Συναντιλαμβάνεται nimmt sich zugleich mit an, legt mit uns Hand an, um uns zu stärken. Τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν unserer Schwachheit, d. h. wie das unmittelbar Folgende lehrt, unserer Unfähigkeit, in der rechten Weise zu beten. Mit τὸ γάρ wird das τί προσευξώμεθα zu substantivischer Bedeutung erhoben. Die Worte geben nicht den Grund an w a r u m, sondern erklären i n w i e f e r n der Geist unserer Schwachheit sich annimmt. Wir wissen nämlich nicht was wir bitten sollen καθὸ δεῖ, nach Maassgabe des Geziemenden (nicht: des Bedürfnisses, Mr, Ws). Dies wird weiter unten durch κατὰ θεόν erläutert. Wir wissen nicht so zu beten, wie Gott will, dass wir beten sollen, mit der rechten Freudigkeit, der rechten Ergebung, dem rechten Vertrauen u. s. w. Ὑπερεντυγχάνει tritt für uns ein, sc. an unserer Stelle Gebete vor Gott bringend. Es ist weder von einem Fürbitten im Himmel (altdogmat. Ausl.), noch so ins

Allgemeine hin von einem Wirken des Geistes in unserem Herzen, sondern ganz eigentlich von einem Beten desselben in unserem Innern die Rede, wobei wir nur Mund und Lippen bewegen. Στεναγμοῖς ἀλαλήτοις nicht mit „unausgesprochenen" (stummen = ἀρρήτοις) Seufzern, was das Wort nicht heisst, sondern unaussprechlichen Sehnsuchtslauten, in denen sich das Verlangen nach der ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ausdrückt. Sie heissen unaussprechlich, weil sie nicht in gewöhnliche Menschenworte gefasst werden können (nicht: weil der heilige Geist im Verkehr mit Gott keiner Worte bedarf, Ws). Am Nächsten liegt es, bei diesen στεναγμοί, die der Geist als wirkendes Subject dem Menschen in den Mund legt, an die Glossolalie zu denken, vgl. I Kor 14 13—15. Wie diese als vornehmliches Merkmal des Geistbesitzes galt, so erscheint sie hier als eine Bürgschaft für die dereinstige Erfüllung unserer Hoffnung. **27** Ὁ ἐραυνῶν τὰς καρδίας formula solemnis für die göttliche Allwissenheit I Sam 16 7 I Reg 8 39 Ps 7 10 Prv 15 11 Jer 17 10. Ueber die alexandrinische Form ἐραυνᾶν (so immer im NT, vgl. Rm 11 33 I Kor 2 10 u. ö.) s. Btm 50, Gregory proleg. zu Tdf NT ed VIII 66f. Οἶδεν er weiss. Das Wort beweist nicht, dass das „Seufzen" ein lautloses gewesen (Ws), sondern nur, dass es nicht τῷ νοΐ (I Kor 14 15) erfolgte. Den Menschen bleiben jene Laute ohne Auslegung, die selbst wieder Geistesgabe ist, unverständlich, vgl. I Kor 12 10 14 5—11 28. Τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος das, worauf sein Sinnen gerichtet ist. Ὅτι dass es nämlich, explicativ (nicht: weil, Rck, Thol, Phil, dW, Ws). Κατὰ θεόν nicht vor Gott, sondern in der rechten gottgemässen Weise, dem Willen Gottes entsprechend. Τοὺς ἁγίους die Gottgeweihten, durch den Glauben an Christum Gott Zugeeigneten (Wse streicht die Worte ὅτι κατὰ θεόν . . . ἁγίων, Mich tilgt den ganzen Vers).

8 28—30. Letzter und stärkster Beweisgrund: die ewige Erwählung zum Heil, die sich in der Berufung und Rechtfertigung bereits bethätigt hat, sich also zuverlässig in unsrer Verherrlichung vollendet. [28] ***Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, er Alles zum Guten zusammenwirken lässt, denen nämlich, die nach dem Vorsatz berufen sind.*** [29] ***Denn die er vorher versehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichgestaltig dem Bilde seines Sohnes*** zu werden, ***auf dass derselbe der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei.*** [30] ***Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht.*** **28** Zeigt schon das Eintreten des πνεῦμα für uns, dass es Gottes Wille ist, uns die künftige δόξα zu verleihen, so wissen wir als Christen ja überhaupt, dass Gott denen, die ihn lieben, d. h. den Gläubigen, die zu ihm im Liebesverhältnisse der Söhne zum Vater stehen, Alles was ihnen widerfährt zusammenwirken lässt (συνεργεῖ sc. θεός was AB hinzufügen; nicht intransitiv, aber auch nicht: dass Gott mit den causis secundis zusammenwirken lässt, Ws). Εἰς ἀγαθόν s. zu Gal 6 6, zu dem, was für sie gut ist, d. h. zum Heil. Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν (von Wse gestrichen) gibt in der Form einer appositionellen Bestimmung zu τοῖς ἀγαπῶσιν den Beweggrund an, warum Gott ihnen Alles zum Heile dienen lässt: als denen, die in Gemässheit des göttlichen Rathschlusses berufen sind. Dieser Rathschluss ist ausdrücklich als electio personarum gedacht; die Berufung aber verhält sich zur πρόθεσις als die zeitliche Verwirklichung der ewigen Erwählung (nicht ist diese auf jene zurückzuführen, Ws). **29** führt aus inwiefern Gott den nach dem

Vorsatz Berufenen Alles zum Heile zusammenwirken lässt: ὅτι denn, οὓς προέγνω die er vorher versehen, erkannt hat, nämlich als Gegenstände seiner Liebe. Auch wenn die πρόγνωσις sich auf die subjectiv-menschliche Liebe zu Gott bezöge (Ws), so wäre diese doch erst abhängig von der erwählenden göttlichen Liebe. Προώρισε bezeichnet nicht die Erwählung überhaupt, sondern gibt an, wozu Gott die Vorherversehenen in der Ausführung seines ewigen Rathschlusses vorherbestimmt hat, nämlich συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ zu sein. Die μορφή, deren sie mit Christo theilhaftig werden sollen, ist die himmlische Lichtgestalt, die künftige δόξα. Ueber diese δόξα Christi als εἰκὼν τοῦ θεοῦ s. II Kor 3 18 4 4 vgl. I Kor 15 49. Εἰς τὸ εἶναι αὐτόν göttliche Absicht. Der Sohn Gottes sollte viele Brüder bekommen, die ebenso Söhne Gottes werden sollten wie er, desselben πνεῦμα, derselben κληρονομία, derselben δόξα theilhaftig (Wse streicht εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν . . . ἀδελφοῖς). 30 Ἐκάλεσεν er hat sie nicht bloss eingeladen (Mt 22 14), sondern wirklich zum Glauben geführt, von der vocatio efficax, wie καλεῖν, κλητός immer bei P steht (9 24f I Kor 1 9 7 15 17f Gal 1 6 5 8 u. ö.). Ἐδικαίωσε gerechtfertigt, von der zugerechneten Gerechtigkeit (nicht: bloss ideell, Lps, Rechtfertigungsl. 48f). Ἐδόξασε nicht bloss innerlich (Hfm), sondern die Verherrlichung steht vor Gottes Augen als etwas bereits Abgeschlossenes.

8 31—39. Abschluss. Die Erwählten Gottes und Geliebten Christi unterliegen keiner Anklage und keinem Verurtheilungsspruch, und können durch keine Macht der Welt von der Liebesgemeinschaft Gottes geschieden werden. [31] ***Was sollen wir also hierzu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns?*** [32] ***Er, der ja seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern für uns alle hingab, wie sollte er uns nicht auch mit ihm Alles schenken?*** [33] ***Wer wird die Erwählten Gottes verklagen? Gott ists, der sie rechtfertigt.*** [34] ***Wer ists, der verurtheilt? Christus ist da, der gestorben, vielmehr aber auferweckt ist, welcher befindlich ist zur Rechten Gottes, der auch für uns eintritt.*** [35] ***Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängniss oder Verfolgung oder Hunger oder Blösse oder Gefahr oder Schwert?*** [36] ***Wie geschrieben steht: „um deinetwillen werden wir getödtet den ganzen Tag, sind wir geachtet wie Schlachtschafe“.*** [37] ***Aber in dem allen siegen wir ob durch den, der uns geliebt hat.*** [38] ***Denn ich bin überzeugt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Künftiges, noch Mächte,*** [39] ***weder Höhe noch Tiefe, noch irgend ein anderes Geschöpf im Stande sein wird, uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu unserm Herrn.*** 31 Τί οὖν ἐροῦμεν; was wollen wir hiergegen einwenden? s. zu 6 1 7 7. Wenn Gott hiernach wirklich die in der Gemeinschaft Christi zu Söhnen und Erben Berufenen dereinst zuverlässig mit dem auferstandenen Christus verherrlicht, welche Einrede ist dann noch möglich gegen den Satz 8 1 οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ? Wie lässt sich demgegenüber die Behauptung noch aufrechterhalten, dass das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit zur Sünde führe und vor dem Gesetze verdammlich mache? Antwort: es ist keine Einrede mehr möglich. Wenn Gott selbst mit seinen Gnadenveranstaltungen für uns eintritt, wer wird als Ankläger wider uns auftreten können? (nicht: wer wird uns etwas zu Leide thun können). Ὑπέρ und κατά wie II Kor 13 8. Zu ὑπὲρ ἡμῶν und καθ' ἡμῶν ergänze beide Male ἐστί vgl. JSir 6 12 Sap 4 6. 32 Ὅσγε quippe qui, Motiv für das χαρίσεσθαι. Ὑπὲρ ἡμῶν

πάντων für alle Gläubigen. Πῶς οὐχὶ κτλ. wie ist's möglich, dass er nicht etc. Der Liebeserweis, den Gott uns durch die Hingabe seines Sohnes (nämlich in den Tod) gegeben hat, ist die beste Bürgschaft für unsere dereinstige Verherrlichung, vgl. 5 8f. Σὺν αὐτῷ in seiner Gemeinschaft. Τὰ πάντα ἡμῖν entspricht nachdrucksvoll dem ὑπὲρ πάντων ἡμῶν. Τὰ πάντα nicht das Weltall, sondern Alles, was Christo eigen ist. 33 und 34 folgen zwei Fragen τίς ἐγκαλέσει und τίς ὁ κατακρίνων und zwei Antworten θεὸς ὁ δικαιῶν und Χριστὸς ὁ ἀποθανών κτλ. (Thol, Fr, Phil, Vkm, Ws). Dem Verklagen als Sünder steht das freisprechende Urtheil Gottes, der Verurtheilung zur Sündenstrafe Christi Tod und Auferstehung gegenüber (falsch ist es, beide Antworten [dW] oder doch die zweite [Rck, Hfm] als Gegenfragen, bzw. θεὸς ὁ δικαιῶν τίς ὁ κατακρ. als eine in eine siegreiche Gegenfrage mündende Antwort und Χριστὸς ὁ ἀποθανών als vorausgegebene Antwort der Frage τίς χωρίσει zu nehmen, Mr). **33** Θεὸς ὁ δικαιῶν sc. ἐστι (von Wse gestrichen). Die δικαίωσις ist nicht künftig, sondern gegenwärtig. **34** Τίς (sc. ἐστι) ὁ κατακρίνων wer ist's, der zum Tode, als Strafe der Sünde verdammt? Χριστὸς (sc. ἐστι) ὁ ἀποθανών Christus ist's ja, der gestorben ist, um uns von der Verdammniss des Gesetzes, d. h. vom Tode zu befreien. Μᾶλλον δὲ immo vero, rhetorische Steigerung; ἐγερθείς der uns als Auferstandener das Auferstehungsleben in der Gemeinschaft Gottes verbürgt. Ὅς . . . ὅς καί die Relativsätze absichtlich gewählt, um immer mehr Beweisgründe hinzuzufügen. Das erste Mal ist ὅς ohne καί mit ℵ*AC d* vg etc. zu lesen. Als zur Rechten Gottes, also zum Antheil an Gottes Herrschermacht erhoben ist er uns nicht nur mit seiner Hilfe allezeit nahe, sondern er tritt auch fortwährend beim Vater für uns ein, wirkt uns also die Theilnahme an seinem Erbe und seiner Herrlichkeit aus (Wse streicht Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν . . . ὑπὲρ ἡμῶν, Man μᾶλλον δὲ ἐγερθ. . . . ὑπὲρ ἡμῶν, Mich tilgt den ganzen Vers). **35** Dritte Frage: wer vermag uns von dieser Liebe Christi zu scheiden? (statt τοῦ Χριστοῦ hat ℵ τοῦ θεοῦ B τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Letzteres Glossem aus 39. Ersteres vielleicht das Ursprüngliche). Gemeint ist die Liebe Christi (Gottes) zu uns, nicht unser menschliches Gefühl von ihr (Rck, dW, Thol), auch nicht unsere Liebe zu ihm. Wer vermag diese Liebe Christi so unwirksam zu machen, dass sie sich fortan nicht mehr an uns erweisen könnte? Zu dieser Frage fügt P sofort eine weitere erläuternde Frage hinzu: Etwa Trübsal oder Bedrängniss etc.? Zu θλίψις und στενοχωρία vgl. 2 9. In lebendiger Erinnerung an die Leiden, welche der Apostel um der Verkündigung des Evglms willen erdulden musste, tritt ihm zugleich die frohe Erfahrung ins Bewusstsein, dass gerade in diesen Leiden sich der Beistand des Herrn an ihm mächtig erwiesen hat, vgl. II Kor 1 5—10 4 16 6 9 12 10. **36** (von Wse und Mich gestrichen) leitet die Antwort ein: dergleichen Leiden treffen uns gerade um Gottes willen wie die Schrift bezeugt, sind also nur ein Beweis, dass wir ihm lebend und sterbend zugehören. Das Citat ist aus Ps 44 (43) 23 wörtlich nach LXX. Ὅτι gehört zum Citat. Auf ἕνεκεν σοῦ liegt der Nachdruck (nicht auf θανατούμεθα, Ws). Die Worte sind nicht Weissagung, dass den Christen Aehnliches bevorsteht (Ws), sondern Typus auf das, was sie thatsächlich erfahren (Mr). Zu θανατούμεθα vgl. II Kor 1 9f 6 9. Ὅλην τὴν ἡμέραν von früh bis Abend. **37** vollendet die Antwort: Aber in allen diesen Nöthen siegen wir ob (nicht: wir sind übersieghaft, Mr, Ws), und zwar διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς in der Kraft dessen, der uns geliebt hat, d. h. Christi (wenn nicht 35 θεοῦ zu lesen ist). Gerade in diesen Leiden, die wir um seinetwillen er-

tragen, bewährt sich die siegreiche Kraft seiner Liebe zu uns. 38 und 39 schliessen die Antwort ab: 38 denn ich bin gewiss, dass überhaupt nichts auf der ganzen Welt uns aus den Händen dieser Liebe zu entreissen vermag. Οὔτε θάνατος οὔτε ζωή weder Tod noch Leben (nicht: der Tod sowenig wie das Leben, Hfm, Vkm). Οὔτε ἄγγελοι κτλ. ebensowenig vermögen dies irgend welche übermenschliche Mächte, mögen sie g e g e n w ä r t i g oder k ü n f t i g (nach dem Ende dieses Lebens) an uns herantreten, mögen sie in der H ö h e oder in der T i e f e sich befinden. Gemeint sind wol überirdische Geister verschiedener Ordnungen, welche das gegenwärtige Leben ebenso wie den Eintritt ins künftige bedrohen, und theils oberhalb, theils unterhalb der Erde, im Luftreiche (in den ἐπουράνια vgl. Eph 2 2 3 10 6 12) oder in der Unterwelt ihr Wesen treiben. Ἄγγελοι Engelmächte überhaupt, nicht speciell gute (oder böse) Engel. Ἀρχαί vgl. I Kor 15 24 Eph 1 21 3 10 6 12 Kol 1 16 2 10 15. An menschliche Herrschermächte ist nicht zu denken. Ganz abgerissen, überdies am unrechten Orte, steht das eingliedrige οὔτε δυνάμεις, was KL al. nach ἀρχαί lesen, während C al. οὔτε ἐξουσίαι an derselben Stelle, D al. οὔτε ἐξουσία vor οὔτε ἀρχαί haben. Cod 116 lässt es aus, ebenso streichen es Thol, Fr, Blj, Mich. Wahrscheinlich ist zu schreiben οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις (zu ἐξουσίαι vgl. I Kor 15 24 Eph 1 21 2 2 6 12 Kol 1 13 16 2 10 15 I Pt 3 22; zu δυνάμεις I Kor 15 24 Eph 1 21 I Pt 3 22 Mc 13 25 Mt 24 29 Lc 21 26). Die angedeutete Beschränkung von οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα und 39 οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος ergibt sich aus dem Zusammenhang. Namentlich den Ausgang aus dem Leben dachte man sich von übermenschlichen Gewalten bedroht. Die Raumdimensionen (Ws) wären keine κτίσις. Οὔτε τις κτίσις ἑτέρα noch irgend ein anderes Geschöpf noch im Unterschied von jenen übermenschlichen Gewalten. Δυνήσεται wird jemals vermögen (Wse streicht οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα und οὔτε τις κτίσις ἑτέρα). Τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die in Christo offenbart und durch ihn uns zugewendet ist (Mich will nur τῆς ἀγ. τοῦ κυρίου ἡμῶν lesen).

II. Zweiter Haupttheil: 9—11. Rechtfertigung des thatsächlichen Erfolgs des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit gegenüber der judenchristlichen Besorgniss, dass dadurch die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen Gottes hinfällig würden. 9 1—5. Einleitung. [1]*Ich rede die Wahrheit in Christo, ich lüge nicht, da mein Gewissen mir Mitzeugniss gibt im heiligen Geiste,* [2]*dass ich grosse Trauer hege und mein Herz unablässig wehklagt.* [3]*Denn ich wünschte lieber selbst verbannt zu sein von Christo für meine Brüder, meine Stammverwandten nach dem Fleisch,* [4]*die ja Israeliten sind, denen die Sohnschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheissungen,* [5]*denen die Väter angehören und aus denen der Christus stammt nach dem Fleische: der über Alles ist, Gott, sei gelobt in Ewigkeit. Amen.* 1 In scharfem Gegensatze gegen die begeisterte Schilderung der unzertrennlichen Liebesgemeinschaft der Gläubigen mit Christo und Gott beginnt der Apostel jetzt mit Worten tiefer Wehmuth und schmerzlichen Mitgefühls mit seinen von dieser Gemeinschaft ausgeschlossenen Stammesgenossen, den Gliedern des alten Bundes- und Eigenthumsvolkes Gottes. Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι. Man bemerke den Nachdruck, welchen P auf die Aufrichtigkeit seiner Versicherung legt, an der er den Lesern jeden Zweifel benehmen

will. Es liegt ihm Alles daran, dieselben davon zu überzeugen, dass sein Evglm nicht aus Gleichgiltigkeit oder gar aus Feindschaft gegen sein Volk hervorgegangen ist. Ἐν Χριστῷ nicht Schwurformel (bei Christo!), sondern in meiner Gemeinschaft mit Christo, als ein solcher, der in Christi Gemeinschaft steht. Diese Gemeinschaft schliesst jede Unwahrhaftigkeit aus. Συνμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου nähere Bestimmung zum Vorhergehenden, indem mein Gewissen zugleich mit meinen Worten Zeugniss gibt, und zwar ἐν πνεύματι ἁγίῳ, die Gewissensaussage erfolgt im heiligen Geist, ist also zuverlässig wahr. 2 Ὅτι dass, abhängig von οὐ ψεύδομαι. Worüber der Apostel trauert, spricht er hier noch nicht ausdrücklich aus. Die Leser verstanden, was er meinte. Τῇ καρδίᾳ μου sc. ἐστί, parallel mit μοί ἐστι. 3 Ηὐχόμην ich würde wünschen, nämlich wenns möglich wäre, Btm 187. Das im classischen Griechisch unentbehrliche ἄν fehlt, wie oft in der Vulgärsprache. Ἀνάθεμα s. zu Gal 1 8. Ein Bannopfer von Christo hinweg, d. h. von der Gemeinschaft Christi geschieden (vgl. Gal 5 4) und damit der ἀπώλεια geweiht möchte P für seine Person sein, wenn er dadurch die Bekehrung seiner Volksgenossen zu Christo erkaufen könnte. Das Bedenken, es sei ein unethischer Wunsch, selbst verdammt zu sein, um Andere von der Verdammniss zu erlösen, erledigt sich schon durch den Hinweis auf das praeterit. ηὐχόμην, welches die (auch religiös-sittliche) Unmöglichkeit des Wunsches ausdrückt. Αὐτὸς ἐγώ gehört zu εἶναι. Ὑπέρ zum Besten. Συγγενεῖς sind Blutsverwandte im engeren oder weiteren Sinn, hier Stammverwandte. (Τῶν ἀδελφῶν μου ist in B* weggelassen; Mich will τῶν συγγενῶν μου als Glosse tilgen). Mit 4 Οἵτινες . . . ὧν . . . ὧν werden nun die den Juden zu Theil gewordenen Segnungen eingeleitet, welche für P das Motiv bilden, in aller Aufrichtigkeit ihre Rettung zu wünschen. Beachte dabei das bei der Aufzählung angewandte fünfmalige καί (Polysyndeton). Ἰσραηλεῖται ist der nationale Ehrenname; υἱοθεσία die Einsetzung des Volkes Israel zum Sohne Gottes Hos 11 1 vgl. Dtn 14 1 32 6; ἡ δόξα der über der Bundeslade schwebende göttliche Lichtglanz, die כָּבוֹד oder שְׁכִינָה, das Zeichen der Gnadengegenwart Gottes. Αἱ διαθῆκαι (ἡ διαθήκη BDFG ist wol Conformation) vgl. JSir 44 11 Sap 18 22, die verschiedenen Bundesschlüsse Gottes mit den Ur- und Erzvätern Gen 6 18 9 9—17 15 18 17 2 7 9 f Ex 2 24 u. ö.; ἡ νομοθεσία die Gesetzgebung Mosis, noch unterschieden von den Bündnissen, ἡ λατρεία der Tempelcultus, αἱ ἐπαγγελίαι die den Vätern und dem Volke selbst wiederholt durch die Propheten gegebenen Verheissungen. 5 Οἱ πατέρες Abraham, Isaak, Jakob. Der Hauptvorzug der Juden aber ist der, dass der Messias τὸ κατὰ σάρκα, was seine fleischliche, irdisch-menschliche Abkunft betrifft, aus ihnen herstammt. Mit τὸ κατὰ σάρκα wird auf einen Gegensatz hingewiesen, der aber nur das im Gedanken zu ergänzende τὸ κατὰ πνεῦμα sein, also nicht im Folgenden gefunden werden kann. Damit fällt der Hauptgrund weg, die Doxologie ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς κτλ. auf Christus zu beziehen (mit KVV und Reformatoren Thol, Phil, Hfm, Ritschl, Ws, Hermann Schultz, JdTh 1860, 462 ff), wogegen ausser dem dann herauskommenden schiefen Gegensatze zu τὸ κατὰ σάρκα auch die Wortstellung und die für eine Lobpreisung Christi (richtiger: des Messias) ganz unpassende Stelle, vor Allem aber die sonst bekannte Lehrweise des Apostels entscheidet, welcher den Messias niemals Gott, am allerwenigsten θεὸς ἐπὶ πάντων nennt. Gegen die Beziehung auf Gott lässt sich nicht einwenden, dass die Doxologie hier unpassend stehe (Gott wird um seiner Israel erwiesenen Wohl-

thaten willen gepriesen), noch dass sie bloss die Allmacht Gottes betone (nein, auch seine väterliche Güte und Gnade). Der Haupteinwand, dass dann εὐλογητός wie sonst (II Kor 1 3 Eph 1 3 I Pt 1 3 Lc 1 68, aber nicht Rm 1 25 II Kor 11 31) an der Spitze stehen müsse, ist nicht dadurch zu erledigen, dass man nach ἐπὶ πάντων interpungirt (Erasm, Ernesti, Grimm, ZwTh 1869, 311 ff), wodurch der Gegensatz zu τὸ κατὰ σάρκα nicht besser und die Construction sehr hart würde, sondern durch den Hinweis, dass auf ὁ ὢν ἐπὶ πάντων der Nachdruck liegt, θεός aber Prädicat ist. Ἐπὶ πάντων ist neutr. (nicht über alle Völker Vkm, Hst). Marcion behielt wol nur 1—3 bei; bei Wse, welcher 9 6—11 36 dem (fragmentarischen) Epheserbriefe zuweist, sind 1—5 getilgt; Man, der 9—11 verschiedene Quellen benutzt sein lässt, schreibt 9 1—5 einem andern Verfasser zu als 9 6—13. Blj und Krueger, JpTh 1889, 160 streichen die Doxologie 5ᵇ; Mich will statt ὁ ὢν schreiben ὢν καί.

1. Erster Abschnitt: 9 6—29. Zurückweisung der jüdischen Auffassung der göttlichen Verheissung. 9 6—13. Nachweis, dass die Verheissung Gottes nicht an die leibliche Nachkommenschaft Israels gebunden ist, sondern lediglich den nach Gottes freiem Willen Erwählten gilt. [6] ***Aber nicht als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre. Denn nicht Alle, die von Israel stammen, sind Israel:*** [7] ***auch sind nicht Alle, weil sie Samen Abrahams sind,*** darum auch ***Kinder, sondern: „In Isaak wird dir Same genannt werden“,*** [8] ***das heisst, nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheissung werden als Same gerechnet werden.*** [9] ***Denn ein Verheissungswort ist dieses Wort: „Zu dieser Zeit werde ich kommen und Sara wird einen Sohn haben.“*** [10] ***Nicht allein aber*** dieses, ***sondern auch Rebekka, die doch nur mit Einem Manne Umgang hatte, unserm Vater Isaak —*** [11] ***denn da sie noch nicht geboren waren, noch etwas Gutes oder Uebles gethan hatten, damit der auswahlsweise erfolgende Vorsatz Gottes bestehen bleibe, nicht aus Werken, sondern von dem, der beruft —*** [12] ***da ward ihr gesagt: „der Grössere wird dem Kleineren dienen“,*** [13] ***wie denn geschrieben steht: „den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehasst.“*** 6 Diese meine schmerzliche Klage um mein Volk ist aber nicht so zu verstehen, als ob etc. Οὐχ οἷον δέ nicht = οὐχ οἷόν τε es ist nicht möglich, sondern Vermischung der Constructionen οὐχ οἷον ἐκπέπτωκεν und οὐχ ὅτι ἐκπ., Btm 319, Mr. Die göttliche Verheissung bleibt bestehen, wenn ihre Erfüllung auch in anderer Weise erfolgt, als der Jude erwartet. Das Israel, welches Gott bei der Verheissung gemeint hat, d. h. das Israel Gottes Gal 6 16, besteht nicht aus der Summe der Volksgenossen (Ἰσραηλῖται D Chrys. ist also kein richtiges Glossem [Ws], sondern eine Verschiebung des Gedankens), die leibliche Abkunft von Israel begründet folglich kein Anrecht auf Zugehörigkeit. 7 Ebensowenig ist ja die Sohnschaft Abrahams im theokratischen Sinne an die leibliche Abstammung von Abraham gebunden. Das Subject zu εἰσί ist aus πάντες heraufzunehmen (nicht: πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ). Τέκνα nämlich Abrahams. Das Citat ist aus Gen 21 12 wörtlich nach LXX. Es ist in die Rede hineingezogen. Durch Isaak wird dir (dem Abraham) Nachkommenschaft genannt (nicht: berufen, Hst) werden, d. h. nach der Deutung des P, die Söhne Ismaels und die Nachkommen der Ketura gehören, wie ja auch die Juden selbst geltend machten, nicht zum σπέρμα Ἀβρ. im theokratischen Sinne. Der ursprüngliche Sinn der at. Worte besagt nur, dass Abraham durch Isaak

eine zahlreiche Nachkommenschaft erhalten solle. Mit τοῦτ᾽ ἔστιν 8 wird nun eine Erklärung des Schriftworts (ein „Midrasch") hinzugefügt. Nicht τὰ τέκνα τῆς σαρκός, die leiblichen Nachkommen als solche, sind τέκνα τοῦ θεοῦ, gehören zu der erwählten Gottesgemeinde (MICH liest einfach τέκνα und tilgt τοῦ θεοῦ, hält aber 8 und 9 für Interpolation; WSE streicht 9), sondern τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, welche dem Abraham kraft der Verheissung Gen 21 12 geboren sind (vgl. Gal 4 23). Λογίζεται werden nach göttlichem Urtheile gerechnet (4 3 5) εἰς σπέρμα, zu dem von Gott erwählten Samen Abrahams. Während der Jude hieraus die Folgerung zieht, dass die gesammte, nach der Verheissung geborene Nachkommenschaft Abrahams zu den „Kindern der Verheissung" gehöre, sind nach P unter letzteren nur diejenigen gemeint, auf welche sich nach Gottes Rathschluss die Verheissung des messianischen Erbes persönlich bezieht. Die gegebene Auslegung wird 9 durch ein zweites Schriftwort begründet, welches aus Gen 18 10 und 14 LXX frei zusammengesetzt ist. Die Geburt des Sohnes der Sara (des Isaak) ist in Gemässheit einer besonderen Verheissung erfolgt, folglich bezieht sich die Verheissung der Gotteskindschaft unter allen leiblichen Söhnen Abrahams allein auf ihn. Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον zu dieser, der angegebenen Zeit, nämlich im nächsten Jahre. Ἐλεύσομαι werde ich kommen, nämlich mit der das Verheissungswort erfüllenden Wunderkraft. 10—14 zeigen nun, dass ebenso wieder unter den Söhnen Isaaks von der Rebekka eine Auswahl, sogar noch vor ihrer Geburt, getroffen worden ist, damit die Bestimmung derer, welche Erben der Verheissung sein sollen, lediglich von Gottes freier Gnadenwahl und nicht von menschlichem Verdienste abhängig sei. Dies ist also das Gesetz, nach welchem der göttliche Heilswille sich verwirklicht. 10 Οὐ μόνον δέ wie 5 3 11 8 23 II Kor 8 19 absolut: aber nicht allein dies verhielt sich so (es ist weder Ἀβραάμ noch Σάρρα [MR, HST] als Subject zu ergänzen). Zu Ῥεβέκκα fehlt das Prädicat. Der Satz ist anakoluthisch und wird 12 mit ἐρρέθη αὐτῇ in anderer Form wieder aufgenommen (RCK, dW, WS). Ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα obwol sie nur von Einem Manne Beischlaf hatte (anders vorher, wo Abraham Söhne von mehreren Frauen hatte), τοῦ πατρὸς ἡμῶν nämlich vom Standpunkte des jüd. Bewusstseins aus, vgl. 4 1 12 (MICH will corrigiren ἐξ ἑνὸς κοιταίου δύο υἱοὺς ἐν κοιλίᾳ ἔχουσα, vgl. Gen 25 23[a] 24[b], und tilgt ebenso wie MAN Ἰσαὰκ τοῦ πατρ. ἡμῶν). Es folgt 11 eine Erläuterung (γάρ) der Umstände, unter denen die Auswahl unter den beiden Einer Ehe entstammenden Kindern erfolgte. Μήπω γὰρ γεννηθέντων, denn obwol die Kinder noch nicht geboren waren (das Subject fehlt, αὐτῶν kann nicht ergänzt werden, weil das Subject nicht vorhergeht). Erfolgte die Auswahl noch vor der Geburt, so ist vollends klar, dass der Grund hierfür nicht in ihren persönlichen Eigenschaften gelegen haben kann. Ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις der auswahlsweise gefasste Vorsatz Gottes: weder geht der Vorsatz der Auswahl, noch die Auswahl dem Vorsatz vorher. Μένῃ bestehen bliebe, nämlich als objective Ordnung (HST, WS) Gegensatz: ἐκπέπτωκε 6 (τοῦ θεοῦ wird von MICH getilgt). Οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος lose an μένῃ angeknüpfte Näherbestimmung zu dem ganzen Finalsatz (THOL, dW, PHIL, MR). Die Worte schliessen so deutlich als möglich aus, dass Gott bei der Auswahl beliebige subjective Bedingungen vorbehalte. (WSE streicht ἵνα . . . καλοῦντος, MAN den ganzen Vers, ebenso wie αὐτῇ 13.) 12 ἐρρέθη αὐτῇ Gen 25 23 LXX. Was im Urtext von den beiden Völkern Israel und Edom gesagt ist (zur Sache vgl. II Sam 8 14 II Reg 8 21 14 7 22 16 6 II Chr 25 11 26 2

28 17), bezieht P auf die beiden Stammväter persönlich, und betrachtet das Verhältniss des älteren Bruders zum jüngeren als ein Knechtsverhältniss. Gottes Rathschluss kehrt also die natürliche Ordnung um. Der Erstgeborene wird als der Grössere, d. h. dem natürlichen Range nach, der Zweitgeborene als der Kleinere bezeichnet. **13** (von Wse und Mich gestrichen). Weitere Bekräftigung der Thatsache, dass Gott den Jüngeren zum Herrn des Aelteren gemacht hat. Das Schriftwort ist Mal 1 2 f frei nach LXX. Auch hier bezieht sich der ursprüngliche Sinn auf die beiden Völker, die Deutung auf die Personen der Stammväter. Ἠγάπησα und ἐμίσησα sind wörtlich zu nehmen. Den Israeliten erscheint ihr Hass gegen die Edomiter als Hass des Bundesgottes gegen sie; P verwerthet das Wort zur Begründung des Gedankens, dass Gottes Liebe und Hass völlig unabhängig sei von subjectiv-menschlichen Bedingungen. Das harte Wort dient hier dem Zwecke, die unbedingte Freiheit der göttlichen Gnadenwahl ans Licht zu stellen (aber 2 11: vor Gott gilt kein Ansehen der Person).

9 14—21. Rechtfertigung dieses eine Auswahl anordnenden göttlichen Rathschlusses aus dem freien göttlichen Allmachtswillen, mit welchem der Mensch nicht hadern darf. [14] *Was wollen wir also sagen? Gibts etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne!* [15]*Denn zu Moses spricht er: „Ich werde gnädig sein, wem ich gnädig bin, und werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme.“* [16] *Also ist es nun nicht* die Sache *des Wollenden oder des Laufenden, sondern des sich gnädig erweisenden Gottes.* [17]*Denn die Schrift sagt zu Pharao: „Eben dazu habe ich dich erweckt, dass ich an dir meine Macht zeige und mein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde.“* [18]*Also nun, wen er will, den begnadigt er, und wen er will, den verstockt er.* [19]*Du wirst mir nun sagen: Warum tadelt er da noch? Wer kann denn seinem Willen widerstehen?* [20]*O Mensch, nein vielmehr wer bist denn du, der du Gott widersprichst? Wird denn das Gebilde zum Bildner sprechen: Warum hast du mich so gemacht?* [21]*Oder hat nicht der Töpfer Macht über den Thon, aus demselben Teige das eine Gefäss zu einem Gefäss der Ehre, das andere zu einem Gefäss der Unehre zu machen?* **14** Τί οὖν ἐροῦμεν vgl. 6 1 7 7 8 31. Wenn die Erwählung lediglich von dem freien Gnadenrathschlusse Gottes bedingt ist, so erhebt sich hiergegen vom jüd. Bewusstsein aus der Einwand, dass Gott dann ungerecht handle. Μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; findet denn etwa Ungerechtigkeit bei Gott statt? Zur Form der Frage s. zu 3 3. **15** Τῷ Μωϋσεῖ hat den Ton. Gerade das zu Moses Gesagte muss als unbedingte Autorität für das jüd. Bewusstsein gelten. Das Citat ist aus Ex 33 19 LXX. Nach dem Urtext wird Moses für die ihm abgeschlagene Bitte, Jhvh möge ihm seine δόξα zeigen, dadurch beruhigt, dass Gott ihm ja gnädig gesinnt sei, also gewiss alle mögliche Huld und Gnade erweisen werde, auch wenn er ihm eine unerfüllbare Bitte abschlägt. P fasst die Worte dagegen von einer nun einmal nach Gottes freiem Belieben unter den Menschen getroffenen Auswahl. Οἰκτείρειν ist stärker als ἐλεᾶν und hebt mehr das Moment der Gemüthsbewegung hervor. Beide Verba regieren bald den accus., bald den genet. Ὃν ἄν quemcumque, also wieder electio personarum (Wse tilgt 14 und 15, Mich 15). **16** zieht den Schluss aus dem Schriftwort. Οὐ τοῦ θέλοντος sc. ἐστί, als Subject ist zu ergänzen das göttliche Erbarmen, speciell als Erwählung. Τρέχοντος Bild vom Laufen in der Rennbahn, s. zu Gal 2 2 (Mich vermuthet ἰσχύοντος). Ἐλεῶντος statt ἐλεοῦντος ist spätgriechisch. Die Verba contracta der

1. und 2. Conjug. werden nicht selten vertauscht. **17** begründet den aufgestellten Satz durch ein Beispiel des Gegentheils. Wie Gott nämlich den Einen begnadigt, so verstockt er wieder den Andern nach seiner freien Machtvollkommenheit. Dass Pharao verworfen worden sei, w e i l er Gott widerstrebt habe, ist nicht gesagt. Das Citat ist Ex 9 16 frei nach LXX mit Benutzung des Hbr. Statt διετηρήθης setzt P absichtlich ἐξήγειρά σε (הֶעֱמַדְתִּיךָ ich lasse dich auftreten). Heisst es bei LXX, Gott habe den Pharao am Leben erhalten, um seine Macht an ihm zu zeigen, so versteht P dies so, Gott habe den Pharao gerade zu dem Zwecke ins Dasein gerufen (so immer ἐγείρειν im NT Mt 11 11 24 11 Joh 7 52 u. ö., auch bei LXX), um seine verstockende, mithin vom Heile ausschliessende Macht an ihm zu zeigen. Ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοί nämlich durch deine Verstockung und Zugrunderichtung (nicht: durch den Auszug aus Aegypten). Τὸ ὄνομά μου mein Herrschername. Ἐν πάσῃ τῇ γῇ auf der ganzen Erde. **18** Folglich bleibt es wahr, dass sowol das Erbarmen als das Verstocken lediglich von dem freien Machtwillen Gottes abhängt. Der Nachdruck liegt auf θέλει, nicht auf ὅν. Σκληρύνει verhärtet, verstockt, macht ihn unempfänglich für das Heil, vgl. Ex 7 3 22 8 19 9 12. Diese Unempfänglichkeit selbst ist also Gottes Werk. An die göttliche Strafgerechtigkeit ist nicht zu denken (Form. Conc. 820 f), überhaupt nichts zu verclausuliren; bleibt an sich auch offen, dass die Verhärtung für selbstverschuldete Sünde erfolgt wie sonst (vgl. Rm 1 24 26), so liegt doch diese Reflexion hier ganz fern (Wse streicht 17 und 18, Mich 17). **19** Hängt hiernach auch die Verstockung der Nichterwählten lediglich von dem freien Machtwillen Gottes ab, so kehrt freilich der Einwand zurück (ἐρεῖς μοι οὖν), dass Gott dann kein Recht habe, den Menschen zur Verantwortung zu ziehen. Auch diese sehr nahe liegende Einrede weist der Apostel zunächst lediglich durch den Hinweis auf das uneingeschränkte Recht des Schöpfers zurück, aus seinen Geschöpfen zu machen, was er will. Die Einrede ist in die Form einer Frage gekleidet, die sofort hinzugefügte Begründung derselben in die Form einer zweiten Frage. Τί οὖν ἔτι μέμφεται; das οὖν ist mit BDFG al. einzufügen. Warum, d. h. mit welchem Rechte, beschuldigt (tadelt) er dann noch? (ἔτι im logischen Sinne). Τίς ἀνθέστηκε; präsentisch, wer leistet Widerstand, d. h. wer kann widerstehen. **20** Die Antwort des Apostels erfolgt in Form einer Gegenfrage. Ὦ ἄνθρωπε geringschätzig (die Voranstellung mit א*AB). Μὲν οὖν (γε fehlt in B, wol mit Recht, μὲν οὖν γε fehlt D*FG) nein vielmehr, auch in guter Gräcität, immer nachgestellt (μὲν οὖν γε wäre ironisch: ja freilich). Nein so darfst du gar nicht fragen, vielmehr frage ich dich, Mensch, nach deinem Rechte, Gott zur Verantwortung zu ziehen. Ὁ ἀνταποκρινόμενος Apposit., der du Gegenrede gegen Gott führst, Einwendungen erhebst. Die zweite Frage, μὴ ἐρεῖ κτλ. soll das Unverständige des Rechtens mit Gott durch das schon dem AT geläufige Gleichniss des Töpfers und des Thones fühlbar machen (vgl. Jes 29 16 64 8 Jer 18 6 Sap 15 7 JSir 36 13, besonders Jes 45 9, auf welche Stelle angespielt wird). Τί με ἐποίησας οὕτως; warum hast du mich so und nicht anders gemacht? In der Anwendung bezieht sich dies allerdings auf die sittliche Beschaffenheit, oder doch auf die Begnadigung oder Verwerfung (die Bestimmung zu einem σκεῦος ἐλέους oder σκεῦος ὀργῆς) nach freier göttlicher Willkür (Rck, Mr). **21** Oder (wenn dir das noch nicht genügt) hat nicht der Töpfer Macht über den Thon (τοῦ πηλοῦ abhängig von ἐξουσίαν) etc. Ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος aus derselben Masse gekneteten Thones (11 16 I Kor 5 6)

Gefässe von ganz entgegengesetzter Bestimmung zu bereiten. So wenig dem Töpfer diese Macht bestritten werden kann, so wenig hast du ein Recht, Gott die Macht zu bestreiten, aus derselben natürlichen Gesammtheit der Menschen nach seinem freien Belieben die Einen zu Objecten seiner Gnade, die Andern zu Objecten seines Zornes zu machen. Von selbstverschuldeter Verstockung ist auch hier keine Rede. Ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος das eine Gefäss zu ehrenvoller Bestimmung, das andere zu unehrenvoller (niedriger) Bestimmung zu machen; εἰς τιμὴν steht nachdrucksvoll voran.

9 22—29. Anwendung auf die unter den Juden getroffene Auswahl und auf die Berufung der Heiden. [22] *Wenn nun aber Gott, obwol er seinen Zorn erweisen und seine Macht kundthun wollte, doch die zum Untergange bestimmten Gefässe des Zorns in vieler Langmuth ertrug,* [23] *um kund zu machen den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefässen des Erbarmens, die er zur Herrlichkeit vorherbereitet hatte?* [24] *als welche er auch berufen hat nicht bloss aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.* [25] *Wie er auch bei Hosea spricht: „Ich werde mein Nichtvolk mein Volk nennen und die Nichtgeliebte Geliebte.“* [26] *„Und es wird geschehen an dem Orte, wo zu ihnen gesagt wurde: Mein Nichtvolk seid ihr, dort werden sie genannt werden Söhne des lebendigen Gottes.“* [27] *Jesaja aber ruft über Israel: „Wenn die Zahl der Söhne Israel wäre wie der Sand am Meere, so wird* doch nur *der Rest gerettet werden.* [28] *Denn, indem er sein Wort vollendet und beschränkt, wird der Herr es ausführen auf der Erde.“* [29] *Und wie Jesaja vorhergesagt hat: „Hätte der Herr Zebaoth uns nicht einen Samen übriggelassen, so wären wir geworden wie Sodom und ähnlich wie Gomorra.“* 22 Wenn nun aber (oder: Wie aber wenn) Gott an den zum Untergange bestimmten σκεύη ὀργῆς eine Zeit lang Langmuth geübt hat, um an den σκεύη ἐλέους seine δόξα zu offenbaren — was lässt sich gegen diesen göttlichen Rathschluss einwenden? Folgt daraus etwa das Recht, Gott einen Vorwurf zu machen, wenn er schliesslich doch seinen ursprünglichen Vorsatz ausführt? Der Nachsatz ist weggelassen, weil die Leser nach 20f diesen Schluss selbst ziehen können (ἵνα γνωρίσῃ als Nachsatz zu fassen: so that er es nur etc. [Ew, Hfm, Hst] wäre sehr hart; Mich conjicirt ἀδυνατήσει statt εἰ δὲ θέλων, streicht dann mit FG ἤνεγκεν und fügt mit denselben Zeugen εἰς vor ὀργήν ein). Im geraden Widerspruch zu dem Gedankengang des Apostels ist die Meinung, P lenke hier ein und wolle sagen, Gott habe in Wirklichkeit gar nicht so gehandelt, wie er zu handeln die Macht gehabt hätte (Thol, Ws, Beyschlag). Aber das Tragen in Langmuth ist nicht im Gegensatze zu dem ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν gesagt, als ob es letzteres aufheben könnte, sondern ist nur zeitweiliger Aufschub der ὀργή zu bestimmtem Zwecke, vgl. 3 25, welcher keinen Rechtsanspruch für die σκεύη ὀργῆς begründet, dem göttlichen Zorngerichte zu entgehen. Auch soll ja der πλοῦτος τῆς δόξης nicht an den σκεύη ὀργῆς offenbar werden, sondern an den σκεύη ἐλέους. Vielmehr sieht P in den dem jüd. Volke bisher erwiesenen Wohlthaten eine Langmuth, die Gott an den Gefässen des Zornes geübt hat, und die er als ein Mittel in Gottes Hand betrachtet, seinen Rathschluss an den Gefässen der Barmherzigkeit zu vollziehen. Θέλων obwol er will. Μακροθυμία Langmuth, welche die Strafe aufschiebt, nicht: um den σκεύη ὀργῆς Raum zur Busse zu lassen (Beyschlag, Ws). Aber dann wären sie keine σκεύη ὀργῆς und von einem θέλειν ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν könnte keine Rede sein. Die σκεύη ὀργῆς entsprechen den

σκεύη εἰς ἀτιμίαν im Bilde, und bezeichnen nicht Menschen, die „eigentlich" dem Zorne verfallen wären (Ws), sondern die demselben wirklich verfallen sind; κατηρτισμένα εἰς ὀργήν nicht reif zum Verderben (Ws), sondern von Gott zur ἀπώλεια zugerichtet (Gegensatz: ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν). Gemeint sind die der ὀργή verfallenen Juden, nicht Juden und Heiden (Mr, Hst), noch weniger Heiden allein (Vkm). 23 Καί vor ἵνα γνωρίσῃ ist mit B vg cop go Orig zu streichen; der Satz drückt die Absicht des Aufschubs aus (nicht eine blosse Nebenabsicht neben der Busse der σκεύη ὀργῆς, Ws. Auch wenn καί ächt, und ἵνα γνωρίσῃ dem θέλων ἐνδείξασθαι zu coordiniren wäre, würde der Gedanke derselbe bleiben). Προητοίμασεν nämlich vor ihrer wirklichen Berufung, vermöge der electio personarum. Unter δόξα ist auch hier der Glanz Gottes zu verstehen, der dereinst in den σκεύη ἐλέους wiederstrahlen soll. 24 nicht Fortsetzung der Frage (Wzs), sondern assertorischer Satz. Derselbe bildet in Form einer näheren Bestimmung zu σκεύη ἐλέους den Uebergang zu der anderweiten Thatsache, dass die Auswahl nicht bloss unter den Juden, sondern auch unter den Heiden getroffen ist. Οὕς als welche, καὶ ἐκάλεσε er auch, nämlich noch über das προητοίμασε hinaus, berufen hat (8 30). Es folgt die biblische Begründung dieser Thatsachen. 25 Ἐν τῷ Ὡσηέ im Buche Hosea, vgl. Mc 1 2 (doch fehlt ἐν B Augustin.). Die Stelle ist Hos 2 25 (23) frei nach LXX. Mein „Nichtvolk" und meine „Nichtgeliebte" (לֹא עַמִּי und לֹא רֻחָמָה) sind die symbolischen Namen eines Sohnes und einer Tochter des Propheten, welche die bevorstehende Begnadigung des von Gott jetzt nicht mehr als sein Volk anerkannten Zehnstämmevolkes typisch darstellen sollen. P deutet dagegen das Nichtvolk Gottes auf die Heiden, welche Gott zu seinem Volke machen wird (καλέσω Wortspiel mit dem vorangegangenen ἐκάλεσεν). Τὴν οὐκ ἠγαπημένην bezieht sich ursprünglich auf das Land Jesreel im Zehnstämmereich. 26 Hos 2 1 (1 10 LXX) unmittelbar an die vorige Stelle angeknüpft (auf Anlass der Verwandtschaft von 2 25 mit 1 9 werden beide Stellen als eine citirt). Das Citat wieder frei nach LXX. Καί gehört zum Citat. Der τόπος bezieht sich ursprünglich auf das Land Jesreel, nach P auf das Volk Gottes, in welchem die bisher ausgeschlossenen Heiden ihre Stelle finden sollen. Den Belegstellen für die Berufung der Heiden reihen nun die Belegstellen für die umgekehrte Thatsache sich an, dass aus Israel nur eine auserwählte Zahl berufen werden soll. 27 Jes 10 22f LXX. Der Ausdruck ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ ist aus Hos 2 1 (1 10 LXX). Dort sind die Worte tröstliche Versicherung, dass trotz des grossen Strafgerichtes, welches durch die Assyrer über Israel ergehen wird, doch noch ein Rest sich bekehren (LXX: aus der Verbannung zurückkehren) werde; im Sinne des P besagen sie, dass die Masse des Volkes verworfen und nur ein Ueberrest (ὑπόλειμμα ℵ*AB κατάλειμμα die übrigen codd. mit LXX) erwählt ist. 28 Die folgenden Worte des Jesaja sind von LXX gründlich missverstanden; P folgt ihnen aber, weil nur sie eine Handhabe zu dem Gedanken boten, dass Gott die Israel gegebene Verheissung nur an einer beschränkten Zahl von Personen erfülle. Nach συντέμνων lesen LXX und die meisten unserer codd. ἐν δικαιοσύνῃ ὅτι λόγον συντετμημένον, was mit ℵ*AB al. zu streichen ist. Λόγος ist einfach Spruch, nämlich der Verheissungsspruch (nicht: Rathschluss, Rechnung, Thatsache). Συντέμνειν eigentlich kurz fassen, aber nicht vom „summarischen Process" (Mr), sondern die Ausdehnung des Verheissungsworts verkürzen, d. h. auf eine kleine Zahl beschränken. Γάρ begründet, dass

die Verheissung sich nur an dem ὑπόλειμμα erfüllt. 29 Jes 1 9 wörtlich nach LXX. Καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας nicht zu parenthesiren, sondern ergänze γίνεται. Σπέρμα ist eben das ὑπόλειμμα. Ὡς . . . ὡμοιώθημεν construirt wie ὅμοιος, ebenso LXX Ez 32 2 Hos 4 6. (Wse streicht 26—29, Mich 29.)

2. Zweiter Abschnitt: 9 30—11 10. Erklärung der Thatsache, dass die Juden ausgeschlossen und die Heiden berufen sind, aus dem Wesen des göttlichen Heilswillens, welcher die Gerechtigkeit an den Glauben, und nicht an die Werke knüpft. 9 30—10 3. Die Thatsache, dass Israel im Unterschiede von den Heiden die Gerechtigkeit, nach der es strebte, nicht erlangt hat, erklärt sich aus seiner mangelnden Einsicht in das Gesetz des göttlichen Heilswillens. 30 ***Was wollen wir also sagen? Denn die Heiden, die doch nicht nach Gerechtigkeit strebten, haben Gerechtigkeit erlangt, Gerechtigkeit nämlich aus dem Glauben,*** 31 ***Israel aber, obwol es dem Gesetze der Gerechtigkeit nachstrebte, ist nicht zum Gesetze gelangt.*** 32 ***Warum? weil*** ihr Streben ***nicht vom Glauben*** ausging, ***sondern als von Werken. Sie stiessen sich an dem Steine des Anstosses,*** 33 ***wie geschrieben steht: „Siehe, ich setze in Zion einen Stein des Anstosses und einen Felsen des Aergernisses, und wer an ihn glaubt, wird nicht beschämt werden.“*** 1 ***Brüder, das Wohlgefallen meines Herzens und mein Gebet zu Gott für sie*** bezieht sich ***auf ihr Heil.*** 2 ***Denn ich bezeuge ihnen, dass sie Eifer um Gott haben, aber nicht mit Einsicht.*** 3 ***Denn indem sie Gottes Gerechtigkeit nicht kannten und ihre eigene aufzurichten suchten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen.*** 30 Τί οὖν ἐροῦμεν; was lässt sich nun gegen diese in der Schrift selbst begründete Darlegung einwenden? Antwort: Nichts; denn etc., vgl. 8 31. Ὅτι im Sinne von denn, vgl. 8 29 10 9 Gal 3 11 (an zweiter Stelle) 3 16 6 8 u. ö. Die Erklärung: dass (dieses wollen wir sagen, dass etc., Hfm, Vkm, Hst, Ws) ist gegen den paul. Gebrauch des τί οὖν ἐροῦμεν. Τὰ μὴ διώκοντα sie die doch nicht (ihrer Absicht nach) strebten: διώκειν und καταλαμβάνειν sind Bilder aus der Rennbahn, vgl. I Kor 9 24 Phl 3 12—14; δέ nach δικαιοσύνην explicativ wie 3 22. 31 Νόμον δικαιοσύνης das Gesetz, welches Gerechtigkeit vorschreibt, d. h. das mosaische (nicht: eine objectiv-göttliche Norm für seine Gerechtigkeit, Hst, Vkm, Ws). Diesem Gesetze strebte Israel (anders als 9 6) nach, d. h. suchte es zu erfüllen (nicht: zu besitzen, Ws). Vom νόμος πίστεως (Ws) ist keine Rede. Διώκων nicht weil, sondern obgleich es strebte. Εἰς νόμον: δικαιοσύνης an dieser Stelle mit א*ABDG it cop zu streichen. Οὐκ ἔφθασε hat das Gesetz, d. h. das von demselben dem menschlichen Thun vorgesteckte Ziel nicht erreicht (nicht: hat keine solche Norm erlangt). 32 Διὰ τί; sc. εἰς νόμον οὐκ ἔφθασε. Ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἔργων sc. τὴν δικαιοσύνην ἐδίωκεν, was dem Sinne nach aus dem Vorhergehenden herauszunehmen ist (nicht: νόμον δικαιοσύνης ἐδίωκεν [Hst, Ws], denn P redet wol sonst von einem νόμος πίστεως, aber nicht von einem διώκειν νόμον δικαιοσύνης ἐκ πίστεως). Ὡς nämlich nach ihrer subjectiven Meinung. Dieses Nichtglauben Israels wird im Folgenden auf ein ἀγνοεῖν der Gottesgerechtigkeit (10 3), und dieses wieder auf göttlichen Rathschluss zurückgeführt (11 5—8), steht also nicht in Widerspruch mit 9 11 14—21 (Wse streicht διὰ τί . . . ἐξ ἔργων, Mich und Man οὐκ ἐκ πίστεως . . . ἐξ ἔργων). Προσέκοψαν gibt den subjectiven Grund an, warum sie die Gerechtigkeit nicht ἐκ πίστεως suchten: sie haben an dem gekreuzigten Messias Anstoss genommen, vgl. I Kor 1 23. Der Ausdruck τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος (der

Stein, der ihnen zum Anstoss gereichte) ist aus der gleich nachher angeführten Prophetenstelle entlehnt. Dieser Anstoss war die Folge ihres falschen διώκειν (Hst, Mr, Ws). 33 ein frei aus Jes 28 16 und Jes 8 14 zusammengewebtes Citat. An der ersten Stelle ist Jerusalem mit einem festen, bei der Prüfung sich bewährenden Eckstein verglichen, an der zweiten ist Gott selbst als der Stein des Anstosses hingestellt. P bezieht beide Stellen auf Christum und findet in dem Anstosse das Aergerniss der Juden an der Predigt von dem Gekreuzigten vorhergesagt. Ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ wer sein Vertrauen auf ihn baut (Wse und Mich streichen καὶ ὁ πιστεύων . . . καταισχυνθ.). 1 Von dem harten Spruche 9 31—33 wendet sich der Apostel wieder in unmittelbarer herzlicher Anrede an die Leser, um seine wohlmeinende Theilnahme an dem Geschicke seines Volkes zu bezeugen, vgl. 9 1—5. Εὐδοκία nicht Wunsch, sondern Wohlgefallen. Letzteres passt allein auch hier. Μέν ohne entsprechendes δέ, der entsprechende Gedanke folgt 3. Ἡ δέησις das Beten, nach paul. Sprachgebrauche nur im singul., sensu activo II Kor 1 11 9 14 Phl 1 4 19 vgl. 4 6 Eph 6 18 (anders I und II Tim, Hbr, Lc). Πρὸς τὸν θεόν gehört mit ἡ δέησις eng zusammen. Das Prädicat ist εἰς σωτηρίαν sc. ἐστί, ist auf ihr Heil gerichtet (von Wse gestrichen). Ὑπὲρ αὐτῶν d. h. der Juden, dem Sinne nach auf Ἰσραήλ 9 31 zurückbezogen, was einige Handschriften hier wirklich bieten. 2 begründet das Recht des Mitgefühls des Apostels damit, dass nicht mangelnder Eifer um Gott, sondern mangelndes Verständniss seines Heilswillens die Schuld an ihrer Verwerfung trage. Οὐ κατ' ἐπίγνωσιν nicht in Gemässheit richtiger Einsicht, vgl. 1 28. Das ausgesprochene Urtheil wird 3 durch den Hinweis auf den falschen Weg begründet, den sie eingeschlagen haben, um der δικαιοσύνη theilhaftig zu werden. Zu dem Gegensatze der δικαιοσύνη θεοῦ und der ἰδία δικαιοσύνη s. zu 1 17. Δικαιοσύνην nach ἰδίαν streiche mit ABDP. Ἀγνοοῦντες indem sie nicht kannten. Die Unkenntniss wird als Thatsache hingestellt; ob sie verschuldet oder unverschuldet sei, wird nicht gesagt. Στῆσαι stabilire. Οὐχ ὑπετάγησαν medial (anders 8 20). Dies der Grund, warum sie die Gerechtigkeit Gottes nicht als den einzig möglichen Heilsweg erkannten (Wse streicht τὴν τοῦ θεοῦ δικ. bis στῆσαι, Mich tilgt den ganzen Vers).

10 4—10. In Christo ist nämlich an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit getreten. [4] ***Denn Christus ist des Gesetzes Ende, zur Gerechtigkeit für jeden der glaubt.*** [5] ***Denn Moses schreibt: „Der Mensch, der die Gerechtigkeit aus dem Gesetz thut, wird in ihr leben."*** [6] ***Die Glaubensgerechtigkeit aber sagt also: „Sprich nicht in deinem Herzen: Wer wird zum Himmel hinauf fahren?" (das heisst um Christum herunterzuholen),*** [7] ***oder: „Wer wird in die Unterwelt hinabsteigen?" (das heisst um Christum von den Todten heraufzuholen).*** [8] ***Sondern was sagt sie? — „Nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen" (das heisst das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen).*** [9] ***Denn wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Todten erweckt hat, so wirst du gerettet werden:*** [10] ***denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber wird bekannt zum Heil.*** 4 Denn in Christo hat das Gesetz, aus dessen Werken die Juden gerecht zu werden suchten, sein Ende erreicht, damit jeder, welcher glaubt, gerettet werde. Da die δικαιοσύνη ἐκ νόμου, welche thatsächlich nicht erreicht wurde, und die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως als

der neu eröffnete Heilsweg gegenüberstehen, so kann τέλος weder Zweck noch Ziel (noch gar: Erfüllung), sondern nur Ende bedeuten. Das Gesetz ist natürlich das mosaische. 5—10 erweisen aus dem verschiedenen Wesen der Glaubensgerechtigkeit und der Gesetzesgerechtigkeit, dass das Gesetz wirklich in Christo sein Ende gefunden hat. 5 beschreibt die Gerechtigkeit, welche das mosaische Gesetz fordert, wie schon das Μωυσῆς γράφει evident macht. Γράφει steht nicht etwa dem λέγει gegenüber (Hfm), sondern der Gesetzesgerechtigkeit, von welcher Moses schreibt, wird die ganz andere Rede der Glaubensgerechtigkeit gegenübergestellt. Ἐκ νόμου ℵB statt ἐκ τοῦ νόμου (Wse streicht τὴν δικ. τὴν ἐκ νόμου). Die Worte des Moses machen die ζωή vom Thun abhängig. Das Citat wörtlich aus Lev 18 5 LXX, nur steht ἐν αὐτῇ in ihr, nämlich der δικαιοσύνῃ, statt ἐν αὐτοῖς. Die Stellung des ὅτι vor τὴν δικαιοσύνην statt vor ὁ ποιήσας ist bezeugt von ℵ*AD*17* vg cop Orig; ὁ ποιήσας ohne αὐτά mit ℵ*AD, ζήσεται ἐν αὐτῇ statt ἐν αὐτοῖς mit ℵ*AB vg cop Orig. 6 Dem Moses wird die personificirte Glaubensgerechtigkeit gegenübergestellt, obwol auch diese in at. Worten redend eingeführt wird. Die Stelle Dtn 30 12—14 ist sehr frei nach LXX citirt. Dieselbe handelt von der Erfüllung der im Gesetzbuche verzeichneten Gebote. Dieselben sind weder zu schwer noch zu fern. Sie sind weder oben im Himmel, sodass man nicht wüsste, wie man sie herabholen sollte, um sie zu hören und zu halten, noch sind sie jenseits des Meeres (πέραν τῆς θαλάσσης), sodass man erst herüberfahren müsste; sondern das Wort ist ganz nahe in unserem Munde, unserem Herzen und unseren Händen. P lässt die Beziehung auf die Gebote weg, verändert den Eingang und verwandelt das Meer in den Abyssus. In dieser Fassung erblickt er in den Worten eine typische Vorausdarstellung der Glaubensgerechtigkeit, fasst sie also wirklich als Gottesworte (nicht spielende Einkleidung der eigenen Gedanken in at. Worte Rck, Thol, Phil, Ws). Man soll nicht zweifelnd fragen, wer kann in den Himmel hinaufsteigen? nämlich um Christum herabzuholen; wer kann in die Unterwelt hinabsteigen? nämlich um Christum heraufzuholen. Man soll also die Herabkunft Christi vom Himmel und seine Auferstehung von den Todten nicht für eine unmögliche Kunde erklären. Das dreimalige τοῦτ᾽ ἔστιν wie 9 8 (vgl. Mt 27 46): das heisst; also ein Midrasch (nicht: das wäre ja soviel als Rck, Phil, Lps, Rechtfertigungsl. 102f, Ws). Καταγαγεῖν um herabzuholen. Der Zweifel, welcher es für unmöglich hält, dass Christus vom Himmel herabgeholt werden könne, richtet sich also gegen die Fleischwerdung des präexistenten Christus. (Wse streicht 6 μὴ εἴπῃς ἐν τ. καρδ. σ., τοῦτ᾽ ἔστιν Χρ. καταγαγεῖν, 7 τοῦτ᾽ ἔστιν Χρ. ἐκ νεκρ. ἀναγ. und 8 ἀλλὰ τί λέγει: Mich tilgt 6 τοῦτ᾽ ἔστι . . . καταγαγεῖν, 7 τοῦτ᾽ ἔστι . . . ἀναγαγεῖν, 8 τοῦτ᾽ ἔστι . . . κηρύσσομεν und 9 ganz.) 7 Der Zweifel, welcher es für unmöglich hält, dass Christus aus der Unterwelt heraufgeholt werden könne, richtet sich gegen die Auferstehung. Ἄβυσσος wie Lc 8 31 Apk 9 1f 11 11 7 17 8 20 1 3. Vor diesem doppelten Zweifel, der das Gegentheil des Glaubens ist, wird gewarnt, nicht vor übermenschlichen Kraftanstrengungen, welche ebenso verkehrt seien, wie Christum noch einmal vom Himmel herabholen oder von den Todten erwecken zu wollen (Ws). 8 Ἀλλὰ τί λέγει sc. ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη (nicht ἡ γραφή). Vielmehr spricht die Glaubensgerechtigkeit: das Wort, das heisst das Wort vom Glauben, ist dir ganz nahe in deinem Munde und in deinem Herzen, d. h. es ist dir offenbart, du sollst also nicht zweifeln, sondern mit dem Munde bekennen und mit dem Herzen glauben.

Der Inhalt dieses Worts ist **9** der κύριος Ἰησοῦς und seine Auferstehung; dieses müssen wir also glauben und bekennen, wenn wir selig werden wollen. Dieses ὁμολογεῖν und πιστεύειν ist das Gegentheil der Zweifelsfragen 6 und 7, und zwar steht ὅτι κύριος Ἰησοῦς (so B Clem statt κύριον Ἰησοῦν) der Zweifelsfrage 6 ebenso gegenüber, wie ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν der Zweifelsfrage 7. Der Glaube bekennt Jesum wirklich als den κύριος ἐξ οὐρανοῦ I Kor 15 47. **10** begründet nicht, wesshalb P das ἐγγὺς ἐν τῷ στόματι und ἐν τῇ καρδίᾳ auf Bekenntniss und Glauben bezieht (Ws), sondern dass beides, Bekenntniss und Glaube, erforderlich ist. Εἰς δικαιοσύνην und εἰς σωτηρίαν sind aus oratorischen Gründen parallelisirt: die δικαιοσύνη führt nothwendig zur σωτηρία, diese setzt jene nothwendig voraus, vgl. 5 9. (Wse streicht 10.)

10 11—15. Die Glaubensgerechtigkeit soll jedem Glaubenden, Juden wie Heiden, zu Theil werden, und ist darum auch Allen gepredigt worden. 11 *Denn die Schrift sagt: „Ein jeder, der an ihn glaubt, wird nicht beschämt werden."* 12 *Denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen: denn ein und derselbe ist Aller Herr, welcher sich reich erweist an allen, die ihn anrufen.* 13 *„Denn ein jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden."* 14 *Wie können sie nun den anrufen, an den sie nicht gläubig geworden sind? wie können sie gläubig werden an den, von dem sie nichts hörten? wie können sie hören ohne Verkündiger?* 15 *Wie können sie aber verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind? Wie denn geschrieben steht: „Wie lieblich sind die Füsse derer, welche gute Botschaft bringen."* Hat P vorher aus dem Wesen der Glaubensgerechtigkeit den Unglauben der Juden erklärt, so erweist er jetzt umgekehrt aus ihrer allgemeinen Bestimmung für alle Gläubigen die Thatsache, dass das Evglm Allen, also auch den Juden gepredigt worden sei. (Marcion scheint Alles von 10 11—11 32 gestrichen zu haben. Wse tilgt 15—17 und von 19 die Worte ἀλλὰ λέγω . . . οὐκ ἔγνω, Mich streicht 12 οὐ γάρ ἐστι διαστολή, 13 15 16 18.) **11** nimmt den Spruch Jes 28 16 aus 9 33 noch einmal zur Begründung des 10 Gesagten auf, legt aber jetzt den Ton darauf, dass jeder, welcher glaubt, gerettet werden solle, also auf das jetzt absichtlich eingefügte πᾶς (nicht darauf, dass der Glaube ausschliessliche Heilsbedingung sei, Ws). Hieraus ergibt sich **12** dass zwischen Juden und Heiden kein Unterschied ist (3 22), dass vielmehr beide gleicherweise durch den Glauben an den Einen Herrn (Christum) des Heiles theilhaftig werden. Ὁ γὰρ αὐτός sc. ἐστι. πλουτῶν εἰς πάντας reich für Alle, d. h. reich genug, um ihnen allen von seinem Reichthum mitzutheilen. Τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν die ihn als den κύριος anrufen, sich zu seinem Namen als dem κύριος bekennen. **13** Schriftbeweis aus Jo 3 5 (2 32) nach LXX. Beim Propheten wird denen, welche sich zu Gott bekennen, Rettung aus der Drangsal verheissen; P bezieht die Worte auf das Bekenntniss des Namens Christi als des κύριος. **14** Die folgenden Fragen sind nicht als Einwendungen zu nehmen, sondern wollen in lebhafter Redeweise den göttlichen Willen beweisen, dass das Evglm Allen ohne Unterschied — also allerdings auch den Juden — gepredigt werden sollte. Die Anrufung setzt den Glauben, der Glaube das Gehör, das Gehör die Predigt, die Predigt das Vorhandensein von Predigern, dieses wieder die göttliche Sendung der Prediger voraus. Εἰς ὅν für τοῦτον εἰς ὅν. Οὗ οὐκ ἤκουσαν für τούτῳ οὗ κτλ. de quo nihil audiverunt. Χωρὶς κηρύσσοντος bezieht sich nicht auf P speciell. **15** Das Subject ist gewechselt.

Das Citat ist aus Jes 52 7, und bezieht sich beim Propheten auf die frohe Botschaft, dass Gott sein Volk aus der Gefangenschaft zurückführen will; P deutet die frohe Botschaft auf das Evglm von Christo. Vor τῶν εὐαγγ. ἀγαθά haben ℵᶜDFGKLP it vg pesch al. die Worte τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην. Dieselben fehlen aber mit Recht in ℵ*ABC sah cop aeth Clem Orig (wäre der Zusatz ächt, so hätte P gewiss mit LXX ἀκοὴν εἰρήνης statt εἰρήνην geschrieben). Ἀγαθά (ohne τά) Gutes, Heil vgl. 5 7 8 28.

10 16—21. Der Grund, warum Israel das Heil nicht erlangt hat, liegt nicht in seiner Unkenntniss des Evangeliums, sondern in seinem Unglauben. [16] *Aber nicht Alle haben dem Evangelium gehorcht. Denn Jesaja spricht: „Herr, wer hat unsrer Kunde geglaubt?“* [17] *Also kommt der Glaube aus der Kunde, die Kunde aber durch das Wort von Christo.* [18] *Aber ich sage: Haben sie etwa nicht gehört? Ja freilich: „über die ganze Erde ist ausgegangen ihr Klang und bis zu den Enden der Welt ihre Worte.“* [19] *Aber ich sage: Hat Israel es etwa nicht erkannt? Moses sagt zuerst: „Ich werde euch eifersüchtig machen auf ein Nichtvolk, gegen ein unverständiges Volk werde ich euch zum Zorne reizen.“* [20] *Jesaja aber erkühnt sich und spricht: „Ich bin erfunden worden unter denen, die mich nicht suchten, ich bin erschienen unter denen, die mich nicht befragten.“* [21] *Zu Israel aber sagt er: „Den ganzen Tag lang habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke.“* **16** Οὐ πάντες: gemeint sind vorzugsweise die Juden. Τῇ ἀκοῇ ἡμῶν unserer Verkündigung, Kunde. Anders Gal 3 2 5. Dass dieser Nichtglaube auf göttlichem Verhängnisse ruhe (Rck, Mr, dW, Phil) ist richtig, aber hier noch nicht gesagt. Das Citat ist aus Jes 53 1 LXX. **17** zieht eine Folgerung aus dem Prophetenwort: also ist der Glaube überall, wo er entsteht, durch die Kunde (ἀκοή wie 16) vermittelt, folglich wenn nicht Alle glauben, liegt dies nicht daran, dass es an der Kunde gefehlt hätte. Ῥῆμα Χριστοῦ (ℵ*BCD* statt ῥ. θεοῦ, FG f g Hilar bloss ῥῆμα, was Ln, Mich billigen) ist nicht das Geheiss Christi (Vkm, Ws; müsste heissen ἐντολὴ τοῦ κυρίου), sondern gen. obj. das Wort vom Messias. **18** Ebensowenig liegt der Grund des Unglaubens darin, dass diese Kunde nicht überallhin gedrungen wäre. Ἀλλὰ λέγω aber ich spreche, aber muss ich fragen, nicht gleichbedeutend mit τί οὖν oder τί οὖν ἐροῦμεν. Die Frage μὴ οὐκ ἤκουσαν (d. h. haben die Juden die Botschaft nicht gehört) fordert eine bejahende Antwort, kann also nicht als gegnerische Einwendung, sondern nur als im eigenen Namen des Apostels aufgeworfen betrachtet werden. Die Antwort, eingeleitet mit μενοῦνγε nun wahrlich (nicht ironisch) wird mit Ps 19 (18) 5 LXX gegeben. Die Stelle bezieht sich ursprünglich auf die Offenbarung Gottes in der Natur, durch den Himmel und die Himmelskörper, wird aber von P auf die Predigt von Christo bezogen, die überallhin gedrungen sei. Αὐτῶν geht auf die Prediger des Evglms. **19** Nun erst folgt die ausdrückliche Anwendung auf die Juden. Aber, muss ich weiter fragen, wenn das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit überall hingedrungen ist, hat Israel es (d. h. eben das Evglm, nicht die Nothwendigkeit seiner Verkündigung in der ganzen Welt Fr, dW, Mr, Vkm, Hst) nicht erkannt? Die Antwort geht dahin, dass schon das AT, von Moses als dem Ersten an, den Juden den Vorsatz Gottes verkündige, sie durch die Bekehrung der mit Gott und seinem Worte unbekannten Heiden zur Eifersucht zu reizen; an Gelegenheit, den Heilswillen

Gottes kennen zu lernen, hat es also Israel nicht gefehlt. Nicht das ist der Sinn, dass die göttliche Absicht der Heidenmission als solche den Juden nicht unbekannt geblieben sei, sondern dass, wie schon Moses vorherverkündige, die Bekehrung der Heiden eine thatsächliche Predigt an die Juden sein sollte, um sie zur Erkenntniss der Glaubensgerechtigkeit zu führen. Vgl. unten 11 11—32. Πρῶτος Μωϋσῆς: die Reihe der Zeugnisse beginnt schon mit ihm. Die Worte sind aus Dtn 32 21 fast genau nach LXX. Dort droht Gott den Israeliten, weil sie ihn durch Götzendienst eifersüchtig gemacht haben auf einen Nichtgott, so wolle er sie eifersüchtig machen auf ein Nichtvolk, d. h. an ihrer statt die Kanaaniter berufen. P versteht die Stelle dagegen von der göttlichen Absicht, durch die den Heiden verliehene Einsicht in den göttlichen Heilswillen die Juden zur Eifersucht zu reizen, also ebenfalls zur rechten Erkenntniss zu führen; auf ἀσυνέτῳ liegt der Nachdruck: wenn Gott seinen Heilswillen sogar einem unverständigen Volke offenbart hat, um wie viel mehr dem Volke Israel. 20 Ἀποτολμᾷ erkühnt sich (dem Volke einen Spruch zu bieten, der seinen Stolz verletzt). Die Stelle ist Jes 65 1 ziemlich frei nach LXX (mit Umkehrung der Satzglieder), und bezieht sich dort auf Israel selbst, dem Gott, obwol es sich von ihm abgewendet hat, dennoch sich offenbart. P deutet die Worte dahin, dass Gott seinen Heilswillen den Heiden offenbart habe, die nicht darnach gefragt haben (um wie viel eher also den Israeliten). Εὑρέθην ich bin erfunden worden (nicht: ich liess mich finden). Ἐν τοῖς an erster Stelle mit BD*, an zweiter mit BD*FG statt des einfachen τοῖς zu lesen; ἐν τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσι die mich nicht befragten, nämlich nach meinem Heilswillen (nicht: die nicht nach mir fragten). 21 Der wirkliche Grund, warum Israel des Heils nicht theilhaftig wurde, lag nicht darin, dass es den Heilswillen Gottes nicht kannte, sondern darin, dass es diesem Heilswillen, obwol Gott ihm unablässig Gelegenheit bot, ihn kennen zu lernen, doch beharrlichen Ungehorsam entgegensetzte. Diesen Sinn findet P in den Worten Jes 65 2 LXX, welche ursprünglich besagen, dass Gott auch das ungehorsame und widerspenstige Volk beharrlich mit seiner Gnade gesucht habe. Λέγει der Prophet Jesaja. Ὅλην τὴν ἡμέραν ist bei P (nicht bei LXX) nachdrucksvoll vorangestellt. Den Ungehorsam Israels gegen Gottes Gebote bezieht P auf den Widerspruch, welchen es dem Evglm entgegensetzte. Freilich ist aber auch dieser Unglaube nach 11 7f vgl. 9 17 selbst wieder durch göttlichen Rathschluss verhängt. Καὶ ἀντιλέγοντα fehlt FG f g (nach MICH ist dies der ursprüngliche Text).

11 1—10. Trotz des Unglaubens des Volkes hat Gott seine Verheissung an seinem Volke erfüllt, aber in der seinem Heilswillen allein entsprechenden Weise; er hat sich einen Rest des Volkes, der die wahren Kinder der Verheissung aus Israel darstellt, gnadenweise erwählt; die Uebrigen aber sind im Unglauben verstockt worden, und haben darum nicht erlangt, was sie erstrebten. [1] ***Ich frage nun: Hat Gott etwa sein Volk verstossen? Das sei ferne! Denn auch ich bin ein Israelit, aus dem Samen Abrahams, vom Stamme Benjamin.*** [2] ***Nicht hat Gott sein Volk verstossen, welches er zuvor versah. Oder wisset ihr nicht, was die Schrift bei Elias sagt, wie er sich zu Gott wendet wider Israel:*** [3] ***„Herr, deine Propheten haben sie getödtet, deine Altäre haben sie niedergerissen, und ich bin allein übriggeblieben und sie stellen mir nach***

dem Leben?“ 4 Aber was sagt ihm da der Gottesspruch? „Ich habe mir 7000 Männer übrigbehalten, welche ihre Kniee vor der Baal nicht gebeugt haben.“ 5 Also ist auch in der jetzigen Zeit ein Rest geblieben nach Gnadenwahl. 6 Wenn aber durch Gnade, dann nicht mehr aus Werken: denn sonst wäre die Gnade keine Gnade mehr. 7 Wie nun? Was Israel suchte, das hat es nicht erlangt; aber die auserwählte Zahl hat es erlangt, die Uebrigen aber sind verstockt worden, 8 wie geschrieben steht: „Gott hat ihnen einen Geist der Betäubung gegeben, Augen, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören bis zum heutigen Tage.“ 9 Und David spricht: „Es werde ihr Tisch zur Schlinge und zur Jagd, und zum Anstoss und zur Vergeltung für sie; 10 verfinstert werden sollen ihre Augen, um nicht zu sehen, und ihren Rücken beuge für immer.“ 1 Folgt denn aus meiner Behauptung, Israel sei wegen seines beharrlichen Unglaubens der erstrebten Gerechtigkeit nicht theilhaftig geworden, die Consequenz, dass Gott sein Volk in der That verstossen habe? Diese Consequenz weist P mit μὴ γένοιτο zurück. Dieselbe Satzform λέγω οὖν μή κτλ. auch 11. Ich sage (oder frage): doch nicht etwa hat Gott etc. Sachlich kehrt P zu dem Problem 9 6—29 zurück; aber zunächst schliesst die falsche Folgerung unmittelbar an 10 21 sich an. Ὁ θεός und τὸν λαὸν αὐτοῦ stehen nachdrucksvoll gegenüber. Καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλείτης εἰμὶ κτλ. begründet das μὴ γένοιτο. Aber nicht so, als ob P sich selbst als Beispiel dafür anführen wolle, dass doch nicht alle Israeliten verstossen seien (Hst, Ws), sondern die Berufung auf seine israelitische Abkunft soll den eben zurückgewiesenen Gedanken als einen für ihn, den geborenen Juden, subjectiv ganz unmöglichen hinstellen. Ἐκ φυλῆς Βενιαμίν vgl. Phl 3 5. (Mich tilgt 1 ganz, Wse streicht ἐκ σπέρμ. Ἀβρ. φυλ. Βενι.) 2 Nun folgt ausdrücklich die positive Behauptung οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Der Zusatz ὃν προέγνω (s. zu 8 29), das er ja zuvor versehen, sc. als sein Bundesvolk, stellt die sachliche Unmöglichkeit des Gedankens fest, vgl. 3 3 f 11 28 f. Israel stand als Gottes erwähltes Volk ewig vor seinen Augen (an das Vorherwissen der Widerspenstigkeit dieses Volkes [Ws] ist ebensowenig zu denken als an das geistige Gottesvolk [Hst]). Gleichwol bleibt es dabei, dass als dieses Gottesvolk nicht die Summe aller einzelnen, leiblich zu Israel gehörigen Personen, sondern nur die auserwählte Zahl betrachtet werden darf, an welcher Gott ja wirklich seine Verheissung wahrgemacht hat (9 6). Dies wird im Folgenden ausgeführt. Ἢ οὐκ οἴδατε oder wenn es euch dennoch scheint, als müsse es nach meiner Meinung bei der Verstossung des Volkes sein Bewenden behalten, wisset ihr denn nicht etc., s. zu 6 3 7 1. Ἐν Ἡλείᾳ gehört zu τί λέγει, was die Schrift bei Elias, d. h. in dem Abschnitte über Elias sagt. Das Schriftwort, welches der Apostel zum Gegenbeweise anführt, ist nicht 3, sondern 4 enthalten: 3 gibt nur den Anlass jenes Wortes an. Ὡς ἐντυγχάνει nähere Bestimmung zu ἐν Ἡλ. τί λέγει, ἐντυγχάνειν mit dem dat. der Pers., an die man sich wendet (Act 25 24) für oder wider Jemanden (Wse tilgt ὡς ἐντυγχάνει . . . Ἰσραήλ, 3 ganz und 5 bis χρηματισμός, Mich streicht 2 ἢ οὐκ οἴδατε ... 4 χρηματ.) 3 Die Anklage des Volkes durch Elias I Reg 19 10 frei nach LXX. Subject zu ἀπέκτειναν sind die unter Ahab und Isabel von Jhvh abgefallenen Israeliten; τὰ θυσιαστήρια die Jhvhaltäre auf den Höhen. 4 I Reg 19 18 frei nach LXX. Nach dem ursprünglichen Zusammenhang sind die folgenden Worte nicht eine Abweisung der unmuthigen Rede des Propheten, sondern eine göttliche Weissagung, dass nur die 7000

von dem hereinbrechenden Strafgerichte verschont bleiben sollen. Nach der Deutung des P erhält der Prophet, der sich für den einzigen von Gott nicht Abgefallenen erklärt, die zurechtweisende Antwort, dass Gott sich vielmehr noch eine Anzahl von 7000 Getreuen bewahrt habe. Es ist also nicht wahr, dass Gott das ganze Volk verstossen habe. Τῇ Βάαλ die Femininform erklärt sich daraus, dass man statt בַּעַל vielmehr בֹּשֶׁת (vgl. Hos 2 18f) sprach, bzw. schrieb (in den Büchern Samuelis) vgl. I Reg 18 19 25 (ἡ αἰσχύνη), vgl. DILLMANN, Monatsber. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1881, 601 ff. An eine androgyne Gottheit ist nicht zu denken. 5 Anwendung des Spruchs. Κατ' ἐκλογὴν χάριτος gehört zu γέγονεν. 6 Nähere Bestimmung des Ausdrucks κατ' ἐκλογὴν χάριτος. Ist der Rest eben aus Gnaden übriggeblieben, dann kann er nicht mehr (οὐκέτι im logischen Sinne), um der Werke willen übriggeblieben sein, weil ja sonst die Gnade, auf welcher die Auswahl der Träger der Verheissung ausschliesslich beruht, nicht mehr Gnade sein würde. Folglich sind diese Wenigen nicht um ihrer Gottesfurcht willen erwählt worden, sondern sie sind gottesfürchtig geblieben, weil sie erwählt worden sind. Die Verheissung ist also erfüllt, aber in der dem göttlichen Heilswillen allein entsprechenden Weise. Der Zusatz εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον א^c L syr fehlt א* ACDFG it vg sah cop arm, und ist als sinnlos zu streichen (auch die Fassung in B εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι χάρις ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν χάρις obwol einen richtigen Gedanken bietend, ist schwerlich aufzunehmen). 7 Τί οὖν; führt keine Einwendung ein, sondern eine Folgerung: wie stehts also, wie ist das Ergebniss? vgl. 3 9 6 15. Ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραὴλ τοῦτο οὐκ ἐπέτυχε könnte als Frage gefasst werden (HFM). Dann wäre der Sinn: hat Israel wirklich das Erstrebte nicht erreicht? Nein! Israel hat es erreicht, nämlich die ἐκλογή. Dafür scheint zu sprechen, dass P ja eben dabei ist, zu zeigen, dass Gott sein Volk nicht verstossen habe. Aber der Ausdruck lautet anders und erinnert an 9 31. Also ist der Sinn: Israel als Volksmasse hat wirklich das nicht erlangt, was es erstrebt (oder erstrebt hat, ὃ ἐπεζήτει mit FG dfg vg syr ORIG, was vielleicht vorzuziehen ist); die auserwählte Zahl (ἡ ἐκλογή abstr. pro concr., die Erwählten) aber hat es erlangt und damit ist die Verheissung erfüllt. Ὃ ἐπιζητεῖ kann unmöglich die ἰδία δικαιοσύνη sein (WS), denn diese hat doch die ἐκλογή nicht erlangt, sondern nur überhaupt die δικαιοσύνη und σωτηρία. Οἱ δὲ λοιποί die Uebrigen aber (freilich die grosse Menge des Volkes) ἐπωρώθησαν sind verhärtet (nicht: verblendet) worden, nämlich nach göttlichem Rathschlusse II Kor 3 14 Joh 12 40 Mc 6 52 8 17. Nicht weil sie ungläubig waren, hat Gott sie verhärtet und somit von dem verheissenen Heile ausgeschlossen; sondern weil er zeigen wollte, dass das Heil nur mittelst des Glaubens an seine freie Gnade gewonnen wird, hat er sie in Unglauben verfallen lassen und ihre Herzen für die Einsicht in seinen Heilswillen unempfänglich gemacht. Glauben und Unglauben hängen also zuletzt gleicherweise vom göttlichen Rathschlusse ab. 8 Der Schriftbeweis ist aus Jes 29 10 und Dtn 29 3f (nicht Jes 6 9) LXX ziemlich frei zusammengewoben. Die erste Stelle handelt von der Verstockung des Volkes gegen die Weissagung des Propheten vom Einfalle der Assyrer, die zweite bezieht sich auf die dem Volke trotz der wunderbaren Führungen Gottes in der Wüste noch immer mangelnde Einsicht. P findet in beiden Sprüchen den Sinn, dass Gott selbst die Verblendung der Volksmasse gegen seinen im Evglm offenbaren Heilswillen gewollt und verur-

sacht habe. Πνεῦμα κατανύξεως einen Geist der Betäubung (von κατανύττεσθαι compungi, hebr. תַּרְדֵּמַת) vgl. Ps 60 (59) 5. Τοῦ μὴ βλέπειν göttliche Absicht. Ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας nach Dtn 29 4 der Tag, wo Gott diese Worte zum Volke redete; im Sinne des P bis zu des Apostels eigener Gegenwart. **9** eine weitere, nur um der Verwandtschaft mit der vorigen willen beigefügte Schriftstelle Ps 69 (68) 23f LXX. Der Psalmist wünscht seinen Feinden an, dass sie unversehens ins Unglück gerathen mögen, wenn sie sorglos dem Genusse sich hingeben; verblendet sollen sie werden, damit sie der Gefahr nicht entrinnen, welche unerwartet über sie hereinbricht. Hier sind die Worte aber auf die geistige Verblendung der Juden bezogen: während sie sorglos dahinleben, als könnten ihnen die Verheissungen nicht entgehen, soll nach göttlichem Rathschlusse Verblendung und Verderben sie treffen. Die Psalmworte dürfen im Einzelnen nicht allegorisirt werden (wie wenn man unter dem Tisch das Gesetz und seine Werke versteht, Thol, Phil, Ws). Εἰς θήραν (zur Fangstatt, Wzs) fehlt bei LXX: sie sollen vom Verderben ereilt werden wie das Wild dem Jäger zur Beute wird; εἰς ἀνταπόδομα falsche Uebersetzung der LXX aus dem Hebr. (לִשְׁלֹמִים den Sorglosen). **10** Τὸν νῶτον αὐτῶν διαπαντὸς σύγκαμψον (falsche Uebersetzung der LXX aus dem Hebr. für מָתְנֵיהֶם הַמְעַד ihre Lenden mache wanken), bei LXX von wirklicher Knechtschaft gemeint, hier nicht von der Gesetzesknechtschaft (Thol, Phil), noch weniger von der Römerherrschaft, aber auch nicht von der unfreien Verfassung des inneren Lebens (Ws), sondern vom Verderben, nämlich von dem Ausschlusse aus dem Messiasreich. Derselbe ist, wie διαπαντός zeigt, als ein dauernder gedacht, was zu dem Folgenden nicht passt. 9 und 10 unterliegen daher dem Verdachte, eine in den Text gedrungene Randbemerkung eines Lesers nach der Zerstörung Jerusalems zu sein (Lps, Protestantenb., Hst, Mich, Man. Ausser 9 und 10 streicht Wse auch noch die Worte 7 οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθ., ferner 8 und den Anfang von 11).

3. Dritter Abschnitt: 11 11—36. Lösung des Räthsels der göttlichen Heilsökonomie: der Unglaube der Juden und ihr dadurch verschuldeter Ausschluss aus der Messiasgemeinde soll nur ein zeitweiliger sein, um die Heiden zum Heile zu führen und so schliesslich den Endzweck der göttlichen Führungen zu offenbaren, dass Alle, Juden wie Heiden, lediglich der erbarmenden Gnade ihre Rettung verdanken. 11—12. [11] ***Ich frage nun: sind sie angestossen, damit sie fallen sollten? Das sei ferne! Vielmehr durch ihre Verfehlung*** kommt ***das Heil*** zu ***den Heiden, um sie*** (die Juden) ***eifersüchtig zu machen.*** [12] ***Wenn aber ihre Verfehlung der Welt zum Reichthume gereicht und ihre Einbusse zum Reichthume der Heiden, um wie viel mehr ihr volles Eingehen!*** **11** Jetzt erst wendet sich der Apostel der Lösung des Räthsels der göttlichen Vorsehung zu, warum Gott Israel habe in Unglauben verfallen lassen. Diese Lösung brachten 1—10 noch nicht. Λέγω οὖν· μὴ ἔπταισαν; s. zu 11 1. (Wse streicht μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι und εἰς τὸ παραζηλ. αὐτ.) Πταίειν wie προσκόπτειν 9 32 anstossen, straucheln (Mr, Ws), Bild für die nur zeitweilige Verstockung (Hfm, Hst) nicht für sittliche Verfehlung (Ws), ἵνα πέσωσι damit sie bleibend ausgeschlossen sein sollten vom messianischen Reich. Unter dem παράπτωμα ist der Unglaube gemeint. Dass dabei persönliche Verschuldung vorausgesetzt wird, ist selbstverständlich, aber auch diese ist eingeschlossen in dem göttlichen Rathschlusse. Εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς s. zu 10 19. Die den Heiden wider-

fahrene Gnade soll die Juden eifersüchtig machen und dadurch zur Nachfolge reizen. 12 Ἥττημα nicht Schaden, Verlust des messianischen Heils (Fr, dW, Rck, Hfm, Ws), sondern Einbusse an Bestand, im Gegensatze zu πλήρωμα αὐτῶν, ihre Vollzahl (nicht Vergütung ihrer Einbusse [Ws], auch nicht Wiederherstellung in den vorigen Stand [Rck], oder Einsetzung in den Normalstand [Hfm]). Mit dem Zeitpunkte, an welchem ganz Israel bekehrt sein wird, erwartet P die Wiederkunft Christi und den Anbruch des Messiasreichs, s. zu 15. Πλοῦτος Reichthum, d. h. reiche Gnadenerweisung, die dem κόσμος zu Theil wird. (12 fehlt in A und gehört nach Mich hinter 14.) 13—24. Warnung an die Heidenchristen vor Selbstüberhebung. [13] ***Euch aber, den Heiden, sage ich: insofern ich nun Heidenapostel bin, verherrliche ich meinen Dienst,*** [14]indem ich bestrebt bin, ***ob ich wol mein Fleisch zur Eifersucht reizen und einige von ihnen retten könnte.*** [15] ***Denn wenn ihre Verwerfung*** zur ***Versöhnung der Welt*** führt, ***wozu*** kann ***ihre Annahme*** führen, ***als zu Leben von den Todten?*** [16] ***Wenn aber die Erstlingsgabe heilig*** ist, ***so*** ist es ***auch der Teig; und wenn die Wurzel heilig*** ist, ***so*** sind es ***auch die Zweige.*** [17] ***Wenn aber einige von den Zweigen ausgebrochen wurden, du aber, der du ein wilder Oelbaum warst, unter ihnen eingepfropft und ein Theilhaber geworden bist an der Wurzel der Saftfülle des Oelbaums,*** [18]***so überhebe dich nicht über die Zweige! Ueberhebst du dich aber,*** so bedenke: ***nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel*** trägt ***dich.*** [19] ***Du wirst nun sagen: Ausgebrochen wurden die Zweige, damit ich eingepfropft würde.*** [20] ***Ganz recht: vermöge ihres Unglaubens sind sie gebrochen worden, du aber stehst vermöge des Glaubens. Sei nicht hochmüthig, sondern fürchte dich!*** [21] ***Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht verschont hat, wird er auch deiner nicht verschonen.*** [22] ***Siehe also Gottes Güte und Strenge: seine Strenge gegen die Gefallenen, Gottes Güte gegen dich, wenn du bei seiner Güte bleibst: sonst wirst auch du herausgeschnitten werden.*** [23] ***Aber auch jene, wenn sie bei ihrem Unglauben nicht bleiben, werden eingepfropft werden: denn Gott ist im Stande, sie wieder einzupfropfen.*** [24] ***Denn wenn du aus dem natürlichen wilden Oelbaum herausgeschnitten und wider die Natur in den edlen Oelbaum eingepfropft worden bist, um wie viel mehr werden diese, deren Natur es entspricht, in ihren eigenen Oelbaum eingepfropft werden.*** 13 Mit ὑμῖν δὲ τοῖς ἔθνεσι wendet sich P im Unterschiede von den Juden, von denen bisher allein die Rede war, zu den Heidenchristen. Doch dient auch das, was er diesen zu beherzigen gibt, zur Beschwichtigung judenchristl. Leser. Aus dem Ausdrucke ist weder zu entnehmen, dass die Heidenchristen den Hauptbestand der römischen Gemeinde bildeten (Wzs, Ws, Pfl), noch auch, dass P hier alle Heidenchristen überhaupt anredet. Ἐφ᾽ ὅσον insofern, in quantum (nicht: so lange). Δοξάζω (vgl. II Th 3 1): die Verherrlichung des ihm übertragenen Dienstes als Heidenapostel besteht darin, dass er durch treue Ausrichtung seines Berufes dem Heilszwecke Gottes dient, die Juden durch Bekehrung der Heiden zur Nacheiferung zu reizen. 14 gibt die Absicht des δοξάζειν an: ob etwa (nicht: wenn etwa Hfm, Vkm). Μου τὴν σάρκα, d. h. Israel. (Mich und Man streichen 13 und 14, letzterer betrachtet auch 15 und 16ª als Zusatz.) 15 begründet, inwiefern die Bekehrung möglichst vieler Juden ein δοξάζειν seines Berufes als Heidenapostel ist. Ἀποβολή Wegwerfung (nicht: Verlust Act 27 22); Gegensatz: πρόσληψις Annahme (sc. durch Gott). Καταλλαγή s. zu 5 10f; κόσμου der ganzen Menschheit, insbesondere der heidnischen. Ζωὴ ἐκ νεκρῶν

die Todtenauferstehung, mit welcher die messianische Zeit beginnt (an ein Leben im ethischen Sinne ist ebensowenig zu denken als an die künftige Prärogative Israels). 16 beginnt den Nachweis, dass die Bekehrung von ganz Israel allerdings bevorstehe. Ἀπαρχή eigentlich das vom φύραμα genommene gottgeweihte Erstlingsbrot (Num 15 19—21), nicht: Erstlingsgarbe, was zu φύραμα nicht passt; in der Anwendung: die bereits jetzt zum Glauben geführte ἐκλογή (7), nicht die Patriarchen. Ἡ ῥίζα: wahrscheinlich ist Abraham gemeint (oder die Patriarchen überhaupt), nicht die Urgemeinde. Beide Bilder veranschaulichen den gleichen Gedanken, aber nach zwei verschiedenen Seiten hin: was vom Theil gilt, gilt vom Ganzen, das Ganze ist im Theile geheiligt (ἁγία Gott zum Eigenthum geweiht). 17 beginnt nun die Anwendung des Bildes auf das Verhältniss der Heiden zur Messiasgemeinde. Sind die Juden, welche vermöge ihrer natürlichen Zugehörigkeit zum gottgeweihten Stamm doch weit eher als die Heiden zur Theilnahme an der Messiasgemeinde berufen waren, gleichwol verworfen worden, so dürfen sich doch die wider die natürliche Ordnung berufenen Heiden nicht rühmen, besser oder Gott angenehmer zu sein als sie. P gibt hier also zu, dass die Juden, vermöge ihrer Abstammung von Abraham, allerdings einen Vorzug vor den Heiden haben (vgl. 3 1). Τινὲς τῶν κλάδων mildernder Ausdruck wie 3 3. Ἀγριέλαιος . . . ἐλαίας neues durch den Ausdruck ῥίζα veranlasstes Bild. P denkt sich einen edlen und eine Vielheit von wilden Stämmen. Ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς bist unter ihnen (den edlen κλάδοι) eingepfropft worden. Dass dieses Einpfropfen von Wildlingen auf edle Stämme im Orient wirklich vorkommt, ist ohne Belang (Ws). Τῆς ῥίζης τῆς πιότητος der Wurzel, aus der die Saftfülle stammt (καί nach ῥίζης streiche mit ℵ*BC; τῆς ῥίζης fehlt D*FG, von Mich gestrichen). Μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων rühme dich nicht wider die Zweige. Εἰ δὲ . . . οὐ σύ κτλ., wenn du dies aber dennoch thust, so bedenke etc. 19 Ἐρεῖς οὖν leitet eine mögliche Einwendung des Heidenchristen ein, vgl. I Kor 15 35. 20 Καλῶς nicht ironisch: es war ja wirklich Gottes Absicht, dass die Juden zunächst ausgeschlossen und die Heiden berufen werden sollten. Nur hat, wie das Folgende zeigt, der Heide darum durchaus keinen Grund, hochmüthig auf den Juden herabzusehen. Τῇ ἀπιστίᾳ steht nachdrucksvoll voran, vermöge des Unglaubens. Ἐκλάσθησαν BD*FG für ἐξεκλάσθησαν, schwerlich Schreibfehler. Μὴ ὑψηλὰ φρόνει (ℵAB statt μὴ ὑψηλοφρόνει, wie I Tim 6 17) nur hier. Φοβοῦ fürchte die Gefahr, durch Hochmuth des Heiles wieder verlustig zu gehen. 21 gibt den Grund an, warum der Heidenchrist Ursache hat, sich zu fürchten. Τῶν κατὰ φύσιν die dies in Gemässheit der Natur sind. Gegensatz παρὰ φύσιν 24. Οὐδὲ σοῦ φείσεται wenn du nämlich dich selbst überhebst und dadurch in ἀπιστία verfällst. Ohne Demuth kein Glaube! Vor οὐδέ haben DFGL ein μήπως. 22 Anstatt dich also zu überheben, erkenne vielmehr in dem, was dir widerfahren ist, Gottes Güte, in dem, was den Juden widerfahren ist, Gottes Strenge, die auch auf dich zurückfallen kann. Ἀποτομίαν Strenge nur hier, doch ἀποτόμως II Kor 13 10. Zu den Nominativen des zweiten Satzgliedes ἀποτομία (ℵ*ABC) und χρηστότης (ABCD*) ergänze ἐστί. Ἐπὶ τοὺς πεσόντας nämlich wegen ihres Unglaubens (nicht von den herabgefallenen Zweigen). Ἐπιμένης nämlich durch den Glauben. Ἐπεί denn sonst s. zu 3 6. (Wse streicht ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπ.) 23 führt nicht den mit ἐπεί begonnenen Gedanken weiter (Hfm), sondern leitet in Form eines weiteren Motivs für die Warnung vor Selbstüberhebung zum Hauptgedanken über. Δυνατὸς γὰρ

ὁ θεὸς κτλ. ihr Ausschluss ist für Gottes Allmacht nicht unabänderlich. 24 Begründung des δυνατός ἐστιν und damit zugleich des ἐγκεντρισθήσονται durch die Erwägung, dass das Wiedereinpfropfen edler Zweige noch weit eher denkbar sei als die Einpfropfung von Wildlingen. Ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου aus dem wilden Oelbaume, der dies von Natur ist; οἱ κατὰ φύσιν sc. ὄντες, die dies von Natur sind, nämlich edle Zweige; ἐγκεντρισθήσονται nicht das logische Futur (Ws), sondern wie 25—27 zeigt, das Futur der zukünftigen Thatsache.

25—32. Schliessliche Lösung des Widerspruchs, in welchem die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden mit der dem Volke Israel gegebenen Verheissung stehen. [25] ***Denn ich will euch, Brüder, dieses Geheimniss nicht verhehlen, damit ihr nicht bei euch selbst klug seid: dass*** nämlich ***theilweise Verstockung über Israel gekommen ist, bis dass die Fülle der Heiden eingegangen sein werde,*** [26] ***und also wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: „Kommen wird von Sion der Erlöser, abwenden wird er das gottlose Wesen von Jakob,“*** [27] ***„und das wird für sie der von mir ausgehende Bund sein, wenn ich hinwegnehmen werde ihre Sünden.“*** [28] ***Nach dem Evangelium zwar*** sind sie ***Feinde um euretwillen, aber nach der Erwählung Geliebte um der Väter willen:*** [29] ***denn unbereut*** sind ***die Gnadengaben und die Berufung Gottes.*** [30] ***Denn gleich wie ihr einstmals Gott nicht gehorchtet, jetzt aber euch Erbarmen widerfahren ist mittelst des Ungehorsams jener:*** [31] ***also sind auch diese jetzt ungehorsam geworden, damit sie durch das euch widerfahrene Erbarmen auch selbst Erbarmen finden mögen.*** [32] ***Denn Gott hat Alle insgesammt unter den Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich Aller insgesammt zu erbarmen.*** 25 Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν s. zu 1 13. Ἀδελφοί nicht die Gesammtheit der Leser, sondern die oben 13 und wieder 28 angeredeten Heidenchristen. Unter dem μυστήριον, dem Geheimnisse, welches P den römischen Heidenchristen kund thun will, ist hier das Räthsel gemeint, welches die Berufung der Heiden an Stelle der Juden dem religiösen Bewusstsein aufgibt. Die Enthüllung desselben ist zugleich die Rechtfertigung des paul. Heidenevglms. Zu dem paul. Begriffe des μυστήριον, als des den Juden wie den Heiden verborgenen, den Gläubigen aber offenbarten göttlichen Heilswillens vgl. I Kor 2 7. Παρ᾽ ἑαυτοῖς φρόνιμοι, d. h. dass ihr auf eure eigene Einsicht vertraut, also auf eigene Hand urtheilt, Gott habe Israel für immer verworfen. Statt παρ᾽ ἑαυτοῖς lesen AB ἐν ἑαυτοῖς, was vielleicht vorzuziehen ist (FG nur ἑαυτοῖς, was Mich billigt). Πώρωσις ἀπὸ μέρους eine theilweise, d. h. nur einen Theil des Volkes treffende (nicht: eine zeitweilige) Verstockung s. zu 7. Τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν nicht eine vorherbestimmte Zahl von Heiden, welche die Lücken Israels ausfüllen sollte (nach Aelteren Phil), sondern die Gesammtheit der heidnischen Völker. Εἰσέλθῃ nämlich in die Gottesgemeinde (oder ins Gottesreich). 26 Καὶ οὕτω ... σωθήσεται wegen des Constructionswechsels wol nicht abhängig von ἵνα, sondern selbständiger Satz. Οὕτω nämlich nachdem so das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν eingegangen sein wird. Πᾶς Ἰσραήλ: gemeint ist also wirklich eine Bekehrung von Gesammt-Israel, nicht bloss eines, wenn auch noch so grossen, Bruchtheils. Freilich ist über die bis dahin verstorbenen Israeliten ebensowenig etwas gesagt, wie über die bis dahin verstorbenen Heiden. Aber vgl. I Kor 15 22—26. Das Citat ist aus Jes 59 20 f frei nach LXX. Die Schlussworte ὅταν ἀφέλωμαι κτλ. sind aus Jes 27 9 LXX hinzugefügt. Die Worte enthalten auch im

Sinne des Propheten eine Weissagung auf den Messias (den ῥυόμενος, hebr. גּוֹאֵל); P deutet sie auf die Wiederkunft Christi, bei welcher die Bekehrung Israels erfolgen soll (nicht auf die geschichtliche Erscheinung Christi, da es sich um die schriftmässige Begründung von etwas auch für P noch Künftigem handelt). In dem Kommen ἐκ Σιών findet P einen Beweis, dass das Heil für ganz Israel bestimmt ist. Ἀποστρέψει ἀσεβείας bezieht sich auf die künftige Sündenvergebung an Israel. 27 Καὶ αὕτη erhält seine nähere Bestimmung durch ὅταν. Der verheissene Bund besteht nicht in der Sündenvergebung selbst (Ws), sondern tritt mit derselben ein: gemeint ist die Aufnahme ins Messiasreich. Von einer Wiederherstellung des israelitischen Reiches oder doch der nationalen Prärogative Israels im Messiasreiche, von der die moderne Theosophie träumt, hat der Apostel übrigens nicht geredet. 28 (von Wse gestrichen) κατὰ τὸ εὐαγγέλιον „dem Gang des Evglms nach", d. h. gemäss der Ordnung, in welcher das Evglm verkündigt werden soll (Wzs, Ws; gewöhnlich: in Hinblick auf das von ihnen verworfene Evglm). Ἐχθροί sc. τῷ θεῷ εἰσιν, sensu passivo, wie der Gegensatz zu ἀγαπητοί (sc. θεοῦ) lehrt, s. auch zu 5 10; δι' ὑμᾶς nämlich um durch ihren Ungehorsam euch Heiden zum Heile zu führen; κατὰ τὴν ἐκλογήν im Hinblick auf die Erwählung Israels zum Volke Gottes, s. 11 2. Διὰ τοὺς πατέρας um ihrer Abstammung von den Vätern willen, denen die Verheissung zu Theil ward 9 4 f 11 16. 29 begründet den Satz, dass die Israeliten kraft der Erwählung Gottgeliebte sind. Ἀμεταμέλητα unbereut (II Kor 7 10), also keiner Zurücknahme fähig. Τὰ χαρίσματα s. die Aufzählung 9 4 f; ἡ κλῆσις die Berufung zum messianischen Heil. 30 begründet das Urtheil, dass Gott sicher auch an Israel seine Verheissung wahrmachen wird. Er führt nämlich Israel ganz denselben Weg, den er auch die Heiden geführt hat. Ἠπειθήσατέ ποτε, vgl. 1 18—32. Τῇ τούτων ἀπειθείᾳ vgl. 11 11 15. Die ἀπείθεια der Juden ist hier vorzugsweise ihr Unglaube, der das Mittel wird zur Berufung der Heiden. 31 Ἵνα ist nachgestellt wie Gal 2 10 II Kor 12 7; τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ist mit ἐλεηθῶσι zu verbinden: durch die euch widerfahrene Barmherzigkeit (nicht: durch dieselbe Barmherzigkeit wie ihr, Thol, Ws); inwiefern sagt 11 11. Das zweite νῦν (ℵBD*) ist wol mit AD**FGL etc. zu streichen. 32 (von Wse gestrichen) συνέκλεισεν vgl. Gal 3 22. Συγκλείειν εἴς τι spätgriech., preisgeben in oder unter die Gewalt von etwas. Die ἀπείθεια sowol der Heiden als der Juden beruht auf göttlichem Rathschlusse, und dient dem letzten Endzwecke des auf Alle sich erstreckenden Erbarmens: Sünde und Gnade sind also in Beziehung auf einander geordnet, denn sonst wäre die Gnade nicht Gnade. Τοὺς πάντας allzumal, Alle insgesammt. Alle Menschen, Juden wie Heiden, sind von Gott dem Ungehorsam gegen seinen Willen unterworfen worden, damit Alle lediglich der sich erbarmenden Gnade ihre Rettung verdanken sollen, vgl. Gal 3 21 f Rm 9 13 17 f 22 11 7 f. Ebenso unzweifelhaft ist, dass der Apostel das τοὺς πάντας in keiner Weise eingeschränkt, also entschieden die endliche Bekehrung Aller ohne Ausnahme, der Juden und Heiden sammt und sonders behauptet. Ist auch der Ausdruck zunächst durch den Gegensatz von Juden und Heiden bestimmt, so wäre es doch willkürlich von den Einzelnen abzusehen und das so deutlich als möglich ausgesprochene τοὺς πάντας nur auf die beiden Classen der Juden und Heiden zu beziehen, mit Vorbehalt einer endgiltigen Verwerfung von so und so viel Einzelnen, vgl. auch das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν 26, πᾶς Ἰσραήλ 27 und dazu I Kor 15 22—26. Wie damit der Gegensatz

der ἀπολλυμένοι und σωζόμενοι zu reimen sei (I Kor 1 18 II Kor 2 15 4 3), ist dasselbe Problem, welches das über die σκεύη ὀργῆς Rm 9 22 Gesagte im Vergleiche mit der Ausführung 11 25—32 aufgibt. Das eine Mal stellt sich der Apostel auf den Standpunkt der thatsächlichen Erfahrung, das andere Mal auf den der teleologischen Betrachtung. Das Verhältniss der beiderlei Aussagen ist ähnlich zu beurtheilen, wie das Verhältniss der allgemeinen Sündhaftigkeit 1 18—32 zu der daneben wieder ausgesprochenen Anerkennung der Möglichkeit wirklicher Gesetzeserfüllung auch in der heidnischen Welt (2 14—16).

33—36. Abschluss: Preis der wunderbaren Wege der göttlichen Weisheit. [33] *O Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniss Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unergründlich seine Wege!* [34] *Denn „wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen?“* [35] *Oder wer hat ihm etwas zuvorgegeben und es wird ihm wieder vergolten werden?* [36] *Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge: ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen.* **33** Βάθος nicht Unerforschlichkeit, sondern unerschöpfliche Fülle; πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως drei coordinirte Genetive (nicht Reichthum der Weisheit etc.): πλοῦτος Reichthum an Hilfsmitteln, den göttlichen Heilszweck durchzuführen (nicht gerade Gnadenfülle); σοφία und γνῶσις werden an verschiedenen Stellen in verschiedener Weise unterschieden: hier ist jene wol die Alles zum guten Ziele lenkende, diese die der rechten Mittel sich bewusste göttliche Intelligenz. Ἀνεξεραύνητα s. zu 8 27; κρίματα die richterlichen Entscheidungen, welche Alles dem Ungehorsam unterworfen haben (Mr, Hfm, Hst); αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ welche schliesslich Alle zum Heile führen. **34** begründet die Unerforschlichkeit der göttlichen κρίματα und ὁδοί durch Jes 40 13 LXX. Die Weisheit Gottes liegt über alles menschliche Verstehen hinaus; noch weniger bedarf Gott also der menschlichen Rathschläge, um seine Zwecke zu erreichen. **35** Ebensowenig sind Gottes Rathschlüsse von irgend einem menschlichen Thun oder Verdienst abhängig. Die Worte klingen an den hebr. Text von Job 41 3 an (LXX weichen hier ganz ab, in den codd. ℵB der LXX Jes 40 13 sind sie aus unserer Stelle eingedrungen). Καὶ ἀνταποδοθήσεται Constructionswechsel. **36** das Ganze abschliessend: denn nichts hängt von menschlichen Urtheilen, Rathschlägen und Verdiensten, sondern Alles einzig und allein von Gott ab. Sein Wille ist Anfang, Mitte und Ende von Allem: er ist der einzige Grund alles Geschehens, er vollbringt Alles durch sich allein, und er selbst ist das letzte Ziel und der letzte Zweck von Allem. Aeltere Ausleger (zuletzt wieder Phil, Thomasius) fanden hier die Trinität gelehrt. Τὰ πάντα nicht das Weltall, sondern der Gesammtverlauf alles Geschehens. Αὐτῷ ἡ δόξα κτλ. Gal 1 5. (Die erste Hälfte des Verses scheint Marcion getilgt zu haben.)

III. Dritter (paränetischer) Haupttheil: 12 1—15 13. Verschiedene durch die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde veranlasste Ermahnungen. 12 1 und 2. Einleitung. [1] *So ermahne ich euch nun, Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber darzustellen als ein lebendiges, heiliges, gottwohlgefälliges Opfer, als euern vernünftigen Gottesdienst:* [2] *und gestaltet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verwandelt euch durch Erneuerung eures Sinnes, dass ihr prüfen möget was der Wille Gottes sei, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.* **1** Die Mahnung knüpft unmittelbar an 11 30—32 an. Mit ἀδελφοί sind alle römischen Christen

gemeint, die als Gläubige ja alle Barmherzigkeit gefunden haben. Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ: die Mahnung ist durch die Barmherzigkeit Gottes vermittelt, vgl. 15 30 I Kor 1 10 II Kor 10 1; οἰκτειρμῶν hebr. רַחֲמִים, der plur. ist von P im Griechischen beibehalten. Παραστῆσαι term. techn. vom Darbringen der Opferthiere (Mich will θυσίαν in οἰκίαν verändern und nachher εὐάρεστον streichen). Τὰ σώματα nicht = ὑμᾶς, aber auch nicht in absichtlicher Unterscheidung von der Erneuerung des νοῦς (Mr, Hfm, Ws), sondern die Leiber als Organe der gottwohlgefälligen Persönlichkeit. Diese Darbringung der Leiber zu einer θυσία ζῶσα ἁγία εὐάρεστος τῷ θεῷ, d. h. ihre Heiligung, wird im Gegensatz zu dem Schlachten der Opferthiere als λογικὴ λατρεία bezeichnet (nicht im Gegensatz zum Ceremoniendienst überhaupt, auch nicht zum opus operatum). Zu εὐάρεστος s. 2 14 18 II Kor 5 9 Phl 4 18. Τὴν λογ. λατρ. ist Apposition zu τὰ σώματα. Die ethische Fassung des Opferbegriffs nur hier bei P, doch vgl. II Kor 2 14—16. (Wse streicht τὴν λογ. λατρ. ὑμ., Mich will schreiben τὴν λογ. λατρ. ὑμ. εἶναι, μὴ συσχηματίζεσθαι κτλ.) 2 Συνσχηματίζεσθε und μεταμορφοῦσθε imperat.; die Construction ist gewechselt (die LA —σθαι ist beide Male Correctur). Συνσχ. gleichförmig machen, auch I Pt 1 14. Zum Ausdruck vgl. I Kor 4 6 II Kor 11 13f Phl 3 21 I Kor 7 31 Phl 2 8. Τῇ ἀνακαινώσει (Tit 3 5 vgl. II Kor 4 16 Kol 3 10) τοῦ νοός (ὑμῶν streiche mit ABD*FG): die neugewonnene Einsicht soll sich auch in ihrem äusseren Leben ausprägen. Εἰς τὸ δοκιμάζειν (2 18) Ziel der ἀνακαίνωσις (Wse streicht εἰς τὸ δοκιμάζειν . . . τέλειον). Τὸ ἀγαθὸν κτλ. Apposition zu θέλημα, gibt den Inhalt des göttlichen Willens näher an; τὸ εὐάρεστον sc. τῷ θεῷ.

12 3—13 14. Allgemeine Mahnungen an sämmtliche Gemeindeglieder. 12 3—8. Warnung vor Selbstüberhebung; Mahnung nach dem Maasse der jedem verliehenen Gabe dem Ganzen zu dienen. [3]*Denn ich sage vermöge der mir verliehenen Gnade zu jedem, der unter euch ist, dass er nicht den Sinn höher trage als es sich gesinnt zu sein ziemt, sondern darauf sinne, dass er besonnen sei, ein jeder wie Gott ihm zugetheilt hat das Maass des Glaubens.* [4]*Denn wie wir an Einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber haben verschiedene Verrichtung,* [5]*also sind wir, die Vielen, Ein Leib in Christo, was aber das Verhältniss der Einzelnen zu einander betrifft, Glieder.* [6]*Da wir aber verschiedene Gnadengaben haben nach der uns verliehenen Gnade, sei es,* dass einer *Weissagung* hat, so übe er sie aus *nach Maassgabe des Glaubens,* [7]*sei es Dienstleistung,* so bewähre er sie *in der Dienstleistung, ist einer der Lehrer, in der Lehre,* [8]*ist er der Vermahner, in der Vermahnung, theilt er mit,* so thue er es *in Einfalt, ist einer Vorsteher,* so *mit Eifer, übt er Barmherzigkeit,* so *mit Freudigkeit.* Der Abschnitt 3—21 ist nachgebildet I Pt 4 7—11. 3 Διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι d. h. vermöge meines apost. Berufs. Diesem entnimmt er das Recht, auch an die römische Gemeinde Ermahnungen zu richten. Zu παντὶ τῷ ὄντι fügen Venema, van Hengel, Blj ein τι hinzu. Ὑπερφρονεῖν . . . φρονεῖν . . . φρονεῖν . . . σωφρονεῖν Wortspiel; φρονεῖν mit seinen Derivaten ein Lieblingswort des P (Rm, I und II Kor, Gal, Phl); ὑπερφρ. vgl. I Kor 4 6 Rm 11 20 12 16; Keiner soll eine höhere Meinung von sich haben, als sich gebührt (παρ᾽ ὃ δεῖ φρ. eigentlich bei dem vorbei, was sich gebührt, von sich zu halten; fehlt FGfg, von Wse und Mich gestrichen). Die Mahnung war sowol den Judenchristen (2 17—23 3 1—5 u. ö.) als den Heidenchristen (11 20) gegenüber am Platze. Ἑκάστῳ abhängig von ὡς, nicht von λέγω. Μέτρον πίστεως

Object zu ἐμέρισε, das Maass von Stärke des Glaubenslebens und der auf Grund des Fortschrittes im Glauben gewonnenen Erkenntniss. Vgl. den Unterschied der Schwachen und der Starken im Glauben 14 1—23 (Wse streicht εἰς τὸ σωφρονεῖν). Die Mahnung wird 4 durch das Bild von dem Einen Leibe und den vielen Gliedern mit verschiedenartiger Verrichtung erläutert, vgl. I Kor 12 12—27. Obwol wir unsere Zugehörigkeit zu dem Einen Leibe in verschiedener Weise bethätigen, soll doch Keiner sich über den Andern erheben, sondern die ihm verliehene Gnadengabe in rechter Treue zum Dienste der Gemeinschaft gebrauchen. Statt καθάπερ haben DFG ὥσπερ. Οὐ τὴν αὐτὴν πρᾶξιν verschiedenartige Verrichtung: οὐ ist nicht mit πάντες zu verbinden. (Naber und Mich wollen statt πρᾶξιν schreiben τάξιν.) 5 vgl. I Kor 6 15—17 10 17 12 12—14 27. Christus ist nicht als das Haupt (Ws), sondern als die Seele des Leibes gedacht. Τὸ δὲ καθ' εἷς was das Verhältniss jedes Einzelnen betrifft; καθ' εἷς spätgriech. für καθ' ἕνα, Btm 26 f. (ἐσμέν fehlt FG. Wse streicht τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλ. μέλη, Mich will corrigiren τὸ δὲ καθεξῆς.) 6 folgt die Aufzählung der einzelnen χαρίσματα und die Anweisung zu ihrem rechten Gebrauch. Mit ἔχοντες beginnt ein neuer Satz, der die Paränesen einleitet (nicht Participialbestimmung zu ἐσμέν, Rck, Ws, Mich, welcher δέ streichen will). Der Nachsatz (so lasset uns dieselben im Dienste des Ganzen gebrauchen) fehlt und wird zu jedem einzelnen χάρισμα besonders, in verkürzter Form hinzugefügt. Der Begriff der χαρίσματα ist der erweiterte paul., welcher darunter nicht bloss Wundergaben wie die Glossolalie, sondern jede eigenthümliche göttliche Begabung zum Dienst an der Gemeinde versteht, I Kor 12 4—11, vgl. 1 7 7 7 Rm 1 11 (κατὰ τὴν χάρ. τ. δοθ. ἡμ. von Wse, Mich getilgt). Κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως sc. er übe sie aus, nach dem Maasse der ihm verliehenen Glaubenskraft. (Aeltere dachten an die dogmatische regula fidei.) Dass eine Anweisung zur rechten Ausübung der Prophetie dem Wesen dieses χάρισμα widerspreche (Ws), wird durch I Kor 14 widerlegt. Die Prophetie ist begeisterte Verkündigung des göttlichen Heilswillens, Offenbarung der göttlichen μυστήρια, nicht gerade speciell Zukunftsverkündigung, vgl. I Kor 14 3. 7 Διακονία ist vornehmlich Armen-, Kranken- und Fremdenpflege 16 1 I Kor 16 15 II Kor 8 4 19 f. Ἐν τῇ διακονίᾳ nicht: in der Sphäre, auf die sich die Gabe des διακονεῖν beschränkt (Ws), sondern er bewähre die Gabe in der Thätigkeit des διακονεῖν. Mit εἴτε ὁ διδάσκων tritt ein Constructionswechsel ein. Die διδασκαλία ist im Unterschiede von der προφητεία die geordnete, verstandesmässige Unterweisung in der christl. Lehre (vgl. I Kor 12 28 f); sie erscheint noch nicht als festes Amt. Διδασκαλία ist das διδάσκειν als Thätigkeit, im Unterschiede von διδαχή, vgl. 6 17 16 17 I Kor 14 26 (ähnlich Rm 15 4, aber anders Eph, Kol, I und II Tim, Tit). 8 Ὁ παρακαλῶν: die παράκλησις entspricht am meisten dem, was wir jetzt unter Predigt verstehen, die erbauliche, ermahnende und ermunternde Anwendung eines verlesenen Schriftwortes vgl Act 13 15. (Mich will den Text folgendermaassen herstellen: ἔχοντες χαρίσματα κατὰ τὴν ἀναλ. τῆς π. διάφορα, εἴτε προφητείαν, εἴτε διακονίαν, εἴτε διδασκαλίαν, εἴτε παράκλησιν und dann mit ὁ μεταδιδούς fortfahren.) Ὁ μεταδιδούς nämlich von seinem eigenen Besitz zum Besten der Armen (nicht: der die Liebesgaben austheilende Diakonus); ἐν ἁπλότητι ohne Hintergedanken II Kor 8 2 9 11 13. Bei ὁ προϊστάμενος bleibt zweifelhaft, ob die Thätigkeit eines Gemeindevorstehers oder eines Patrons (προστάτης) gemeint ist; ὁ ἐλεῶν scheint sich besonders auf Krankenpflege zu beziehen.

9—21. Mahnung zur Bruderliebe, zur Eintracht und zur Versöhnlichkeit. [9] *Die Liebe sei ungeheuchelt. Scheuet das Böse, hanget dem Guten an.* [10] *In der Bruderliebe seid gegen einander herzlich, an Ehrerbietung kommt einander zuvor.* [11] *Seid unverdrossen im Eifer, brennend im Geiste, dienstbar dem Herrn,* [12] *fröhlich in Hoffnung, geduldig in Trübsal, anhaltend im Gebet,* [13] *an der Nothdurft der Heiligen theilnehmend, der Gastfreundschaft nachstrebend.* [14] *Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht.* [15] *Ihr* sollt euch *freuen mit den Fröhlichen, weinen mit den Weinenden.* [16] *Dieselbe Gesinnung hegt gegen einander, tragt den Sinn nicht hoch, sondern lasst euch zum Niedrigen hinziehen. Haltet euch selbst nicht für klug.* [17] *Vergeltet Niemandem Böses mit Bösem, tragt Sorge für Gutes vor den Augen aller Menschen.* [18] *Wenns möglich ist, so viel an euch liegt, haltet mit allen Menschen Frieden.* [19] *Rächet euch selbst nicht, Geliebte, sondern lasset Raum dem Zorngericht, denn es steht geschrieben: „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr."* [20] *Vielmehr, „wenn deinen Feind hungert, so speise ihn, wenn ihn dürstet, so tränke ihn; denn wenn du dies thust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln".* [21] *Lass dich nicht überwinden durch das Böse, sondern überwinde das Böse mit dem Guten.* **9** Die folgenden Mahnungen richten sich wieder an alle Gemeindeglieder ohne Unterschied. Ἡ ἀγάπη die christl. Bruderliebe; ἀνυπόκριτος sc. ἔστω II Kor 6 6: das Wort auch bei LXX, nicht bei Griechen. Das partic. ἀποστυγοῦντες epexegetisch zu ἡ ἀγάπη ἀνυπ. gefügt. Τὸ πονηρὸν . . . τῷ ἀγαθῷ Böses oder Gutes, was Einer dem Andern erweist. Κολλώμενοι: zum Ausdruck vgl. I Kor 6 16 f. **10** Φιλαδελφία I Th 4 9, specieller als ἀγάπη, brüderliche Gesinnung; φιλόστοργοι zärtlich, herzlich. Τῇ τιμῇ an Erweisung der jedem (vermöge seines χάρισμα) in der Gemeinde gebührenden Ehre; προηγούμενοι nicht übertreffend, sondern vorangehend. Das verb. bei Griechen c. genet., nicht c. accus. **11** Τῇ σπουδῇ im Eifer um Ausrichtung des jedem im Dienste des Ganzen zugefallenen Berufs, μὴ ὀκνηροί nicht säumig. Τῷ πνεύματι ζέοντες feurig in der Bethätigung des die Gläubigen erfüllenden heiligen Geistes. Τῷ κυρίῳ d. h. Christo; die LA τῷ καιρῷ δουλεύοντες „schicket euch in die Zeit" (D*FG d*g codd. lat. ap. Hieron et Orig int) passt nicht in den Zusammenhang. **12** Τῇ ἐλπίδι nicht sensu obj., wozu die Verbindung von χαίροντες mit dem dat. nicht passt, sondern den Zustand der Hoffenden bezeichnend, in welchem sie fröhlich sein sollen (nicht gerade den Beweggrund der Freude). Aehnliche Mahnungen zur Freude II Kor 13 11 Phl 2 18 3 1 4 4. Τῇ θλίψει ὑπομένοντες vgl. 5 3. Τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες Kol 4 2 Act 1 14. **13** Ταῖς χρείαις . . . κοινωνοῦντες an den Bedürfnissen theilnehmend (vgl. 15 27 Gal 6 6 Phl 4 15), d. h. durch thätige Hilfe (D*FG d*g am codd ap. Orig int. al. μνείαις τῶν ἁγ.). Ἅγιοι sind die Gläubigen überhaupt (nicht bloss die Christen in Jerusalem, Hfm). Τὴν φιλοξενίαν διώκοντες Hbr 13 2. **14** vgl. Mt 5 44 ein dem P wahrscheinlich vorschwebendes Herrnwort. Die Mahnung war nicht bloss Nichtchristen gegenüber am Platze (Wse streicht den Vers; εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας fehlt FG f g al. und wird von Mich getilgt). **15** Die Construction ist wieder gewechselt, zu den Infinitiven χαίρειν und κλαίειν ergänze δεῖ ὑμᾶς. Ueber den infin. für das partic. s. Win 296. **16** kehrt zu der Mahnung 3 zurück. Die Participia sind wieder sehr lose angeknüpft. Τὸ αὐτὸ φρονοῦντες, nämlich unter einander. Mahnung zur Eintracht 15 5 II Kor 13 11 Phl 2 2 4 2. Μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες s. zu 3.

Selbstüberhebung steht am meisten der Eintracht im Wege. Τοῖς ταπεινοῖς wegen τὰ ὑψηλά wol neutr. (Fr, dW, Mr, Ws, Wzs), nicht masc. (Rck, Ew, Vkm): lasset euch zum Niedrigen hinziehen, d. h. erniedrigt euch selbst, lasst die Demuth Macht über euch gewinnen; συναπάγεσθαι auch Gal 2 13. Μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ᾽ ἑαυτοῖς ähnlich 11 25, woraus jedoch nicht folgt, dass die Mahnung hier lediglich an Heidenchristen gerichtet sein müsse. (Wse und Mich tilgen die Worte.) 17 wesentlich dieselbe Mahnung wie 14 (also 17—21 nicht als Ermahnung zum rechten Verhalten gegen Feinde von dem Vorigen abzutrennen). Μηδενί ganz allein, nicht bloss auf Nichtchristen bezogen. Προνοούμενοι vgl. Prv 3 4 LXX; ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων sodass Alle Zeugen eures versöhnlichen Verhaltens sind. (Mich streicht προνοούμ. . . . ἀνθρώπων.) 18 Εἰ δυνατόν lässt den Fall objectiver Unmöglichkeit gelten, τὸ ἐξ ὑμῶν hebt jede subjective Beschränkung auf (Mr, Ws). 19 Δότε τόπον τῇ ὀργῇ nicht etwa: lasst euren Zorn austoben (bevor ihr euch rächt), sondern überlasst die Rache dem göttlichen Zorn. Die Redensart τόπον oder χώραν διδόναι Lc 14 9 Eph 4 27 vgl. JSir 13 22 19 17 38 12. Die Mahnung wird durch die Anrede ἀγαπητοί besonders dringlich, muss also durch besondere Verhältnisse veranlasst sein. (Wse streicht ἀλλὰ δότε τόπον ... λέγει κύριος.) Γέγραπται γάρ Dtn 32 35, genauer nach dem Hebräischen als nach LXX (wörtlich ebenso citirt Hbr 10 30). 20 schärft mit den Worten von Prv 25 21 LXX das entgegengesetzte Verhalten ein (von Marcion, wie es scheint, und von Mich gestrichen). Τοῦτο γὰρ ποιῶν . . . κεφ. αὐτοῦ gehört noch zum Citat. Ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ Bild der Beschämung, welche durch Vergelten des Bösen mit Gutem über den Andern gebracht wird (nicht: der schweren göttlichen Strafe, die man ihm zuziehen wird, wie allerdings in der ähnlichen Stelle IV Esr 16 54 vg). 21 fasst die Mahnungen 17—20 noch einmal zusammen. Μὴ νικῶ wörtlich: werde nicht besiegt. Ἐν τῷ ἀγαθῷ im Guten, d. h. durch Thun des Guten.

13 1—7. Warnung vor Unbotmässigkeit gegen die weltliche Obrigkeit. [1] *Jedermann sei unterthan den Obrigkeiten, die über ihm stehen. Denn es gibt keine Obrigkeit ausser von Gott, die bestehenden* Obrigkeiten *aber sind von Gott gesetzt.* [2] *Wer sich also der Obrigkeit widersetzt, der widersteht der Satzung Gottes: die Widerstehenden aber werden das Gericht für sich davontragen.* [3] *Denn die Herrscher sind kein Gegenstand der Furcht für das gute Thun, sondern für das böse. Willst du aber die Obrigkeit nicht fürchten? thue das Gute, und du wirst Lob von ihr haben.* [4] *Denn Gottes Dienerin ist sie für dich zum Guten. Thust du aber das Böse, so fürchte dich: denn nicht umsonst trägt sie das Schwert: denn Gottes Dienerin ist sie, Rache nehmend, um das Zorngericht zu vollziehen an dem, der Böses thut.* [5] *Desshalb ist es nothwendig, sich zu unterwerfen, nicht allein um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen.* [6] *Darum entrichtet ihr ja auch Steuern: denn Gottes Opferpriester sind sie, die eben dazu* in ihrer Verrichtung *verharren.* [7] *Gebt Allen, was ihr ihnen schuldig sind; dem die Steuer* gebührt, *die Steuer, dem der Zoll* gebührt, *den Zoll, dem die Furcht* gebührt, *die Furcht, dem die Ehre* gebührt, *die Ehre.* Auch dieser Abschnitt ist nachgebildet I Pt 2 13—17. Die Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit wird ebenso wie die vorhergehenden und die folgenden Mahnungen durch die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde veranlasst gewesen sein. Dann aber liegt nichts

näher, als an den unruhigen, zu Tumulten geneigten Geist der römischen Judenschaft zu erinnern, vgl. Sueton. Claud. 25 Cass. Dio 60 6 Act 18 2. 1 Πᾶσα ψυχή hebraisirend (כָּל־נֶפֶשׁ) Act 2 43 3 23 Apk 16 3. Ὑπερεχούσαις eigentlich welche an Ansehen, Macht etc. über Andere hinausragen, vgl. Sap. 6 6. Ὑποτασσέσθω: bemerke das Wortspiel mit τεταγμέναι . . . ἀντιτασσόμενος . . . διαταγῇ, im Deutschen nur theilweise nachzuahmen. Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία κτλ. denn es gibt überhaupt keine Obrigkeit, ausser ὑπὸ θεοῦ, von Gott geordnet. Die Juden sahen in der heidnischen Oberherrschaft über das auserwählte Gottesvolk einen der göttlichen Absicht widerstreitenden Zustand jammervoller Knechtschaft, dem Gott im messianischen Weltalter ein Ende machen werde. Αἱ δὲ οὖσαι: also jede bestehende Obrigkeit ist von Gott geordnet, ohne dass ihrem besonderen Ursprunge weiter nachgefragt würde. (Wse streicht αἱ δὲ οὖσαι . . . τεταγμ. εἰσίν.) Worin P das von Gott der Obrigkeit übertragene Amt erblickt, lehrt 3. 2 Τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ der Widerstand gegen die Obrigkeit ist also Widerstand gegen Gottes Ordnung. Ἀνθέστηκεν widersteht, präsentisch; ἑαυτοῖς für sich, dat. incomm.; κρίμα ein Strafurtheil. Die von der Obrigkeit an dem Widersetzlichen vollzogene Strafe ist als Strafe Gottes zu betrachten. Λήμψονται werden davontragen, vgl. 7 8 11 (ἀφορμὴν λαμβάνειν); κρίμα λαμβ. auch Mt 23 14 Mc 12 40 Lc 20 47 Jac 3 1. (Wse streicht οἱ δὲ ἀνθεστηκότες . . . τῷ κακῷ 3; Man betrachtet 3ᵇ [θέλεις δὲ κτ.] —5 als Zuthat.) 3 Das gottgesetzte Amt der Obrigkeit ist die Aufrechthaltung der allgemeinen sittlichen Ordnung. Wenn sie Strafe verhängt, so geschieht dies wegen Verletzung der sittlichen Ordnung, ohne deren Aufrechterhaltung ja auch ein heidnisches Staatswesen nicht bestehen kann. Τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ . . . τῷ κακῷ: gemeint ist eine nach allgemein bürgerlichen Begriffen rechte oder unrechte Handlungsweise. Φόβος Gegenstand der Furcht und des Schreckens. Θέλεις δὲ κτλ. Fragesatz (nicht Vordersatz zum folgenden Imperat.). Ἔπαινον Lob, d. h. Anerkennung der Uebereinstimmung deines Thuns mit dem öffentlichen Recht. 4 erklärt, warum nur der Uebelthäter die Obrigkeit zu fürchten hat. Διάκονος femin., σοι εἰς τὸ ἀγαθόν um auch für dich Gutes zu wirken, d. h. Recht und Ordnung aufrechtzuhalten. Οὐ γὰρ εἰκῇ denn nicht ohne Grund. Τὴν μάχαιραν φορεῖ anschauliche Bezeichnung des obrigkeitlichen Strafamtes, insbesondere des Rechtes über Leben und Tod. Das damals nirgends angezweifelte Recht der Todesstrafe bezweifelt auch der Apostel nicht. Das Praesens φορεῖ als dauerndes Attribut. Ἔκδικος εἰς ὀργήν Rache übend (I Th 4 6) zu dem Zwecke, das göttliche Zorngericht (so immer ὀργή) zu vollstrecken (D*FG it lassen εἰς ὀργήν weg; auch von Wse und Mich gestrichen). Τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι gehört zu ἐκδ. εἰς ὀργ. 5 Ἀνάγκη sc. ἐστίν, es ist eine sittliche Nothwendigkeit, nicht bloss weil die Strafe der Obrigkeit Gottes Zorn über euch bringt, sondern auch weil das Gewissen in Gottes Ordnung gebunden sein soll (DFG it lesen διὸ ὑποτάσσεσθε, Mich conjicirt δεῖ οὖν ὑποτάσσεσθαι). 6 Διὰ τοῦτο desswegen, weil ihr in den Befehlen der Obrigkeit eine göttliche Ordnung anerkennen müsst. Τελεῖτε ihr entrichtet, stellt das göttliche Recht eines thatsächlich bestehenden Verhältnisses fest (nicht imperat., Thol, Hfm, Wzs). Λειτουργοί: die obrigkeitlichen Personen werden mit Opferpriestern verglichen, nicht weil ihr Dienst selbst „ein priesterliches Wesen“ hat (Mr, Vkm), auch nicht weil sie überhaupt im Dienste Gottes stehen (Hfm, Ws), sondern das Einsammeln der Steuern wird mit dem Einsammeln der Opfergaben verglichen, sofern es ja zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung, also zu

einem von Gott gewollten und insofern Gott zu leistenden Dienste erfolgt. Εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες die eben hierzu nicht aufhören, thätig zu sein, nämlich eben jenen Opferdienst Gottes zu vollbringen. (Wse streicht 5 und 6.) **7** Uebergang von der besonderen Mahnung zum Allgemeinen, wie öfters bei P, um aus diesem Allgemeinen wieder eine andere besondere Mahnung abzuleiten, vgl. 15 1f I Kor 6 12 7 17 24 u. ö. Die Mahnung zur Erfüllung der bürgerlichen Pflichten wird unter die allgemeine Forderung gebracht, jedem zu geben, was man ihm schuldig ist. Ἀπόδοτε asyndetisch (οὖν fehlt ℵ*ABD*). Πᾶσι Allen, nicht bloss den obrigkeitlichen Personen. Τῷ τὸν φόρον sc. ἀπαιτοῦντι Win 548, Btm 338 (Naber und Mich wollen die scheinbar unconstruirten Accusative streichen und nur je einmal lesen τὸν φόρον, τὸ τέλος etc.). Τέλος an die Einschüsse in die Gemeindekasse (Heinrici, StK 1881, 519—524) ist gewiss nicht zu denken.

13 8—10. Einschärfung der Liebe als der rechten Erfüllung des Gesetzes. [8]***Bleibt Keinem etwas schuldig, ausser dass ihr euch unter einander liebt: denn wer den Andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt.*** [9]***Denn das Wort: „Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren", und was es sonst noch für ein Gebot gibt, ist in diesem Worte zusammengefasst: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst".*** [10]***Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses: also ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung.*** **8** Die Mahnung, jedem zu geben, was man ihm schuldig ist, wird auf die Pflicht der Liebe als der rechten Gesetzeserfüllung zurückgeführt. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε negative Wiederaufnahme des Hauptgedankens von 7; ὀφείλετε ist imperat. Εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν: alle anderen Verbindlichkeiten gegen Andere könnt ihr pünktlich erfüllen; nur in der Liebe könnt ihr einander niemals genug thun; in dieser bleibt Einer immer der Schuldner des Andern. Unter der Liebe ist die christl. Bruderliebe gemeint; die Rede kehrt also zu dem Gedanken 12 9—16 zurück. Νόμον πεπλήρωκεν hat das (mosaische) Gesetz erfüllt; insofern als alle besonderen Gebote des Gesetzes in der Mahnung zusammengefasst sind, dem Andern nichts Böses zu thun. Der Seitenblick auf solche, die noch eine andere Gesetzeserfüllung als die hier gemeinte forderten, ist unverkennbar, vgl. Gal 5 14. Auch hier spielt P wol auf ein Herrnwort an, Mt 22 37—40. **9** Τὸ γάρ das Wort nämlich. Die Aufzählung der einzelnen Gebote ist nach Ex 20 13—17 LXX, wo nur nach οὐ κλέψεις noch οὐ ψευδομαρτυρήσεις steht, was ℵP auch hier einfügen. Οὐ μοιχεύσεις das 6. Gebot wird auch sonst vor dem 5. aufgeführt, Mc 10 19 (Tdf) Lc 18 20 (aber nicht Mt 19 18) Jak 2 11 und bei Philo (Mr). Bei LXX steht οὐ κλέψεις vor οὐ φονεύσεις, sonst wie hier. Εἴ τις sc. ἐστί. Ἀνακεφαλαιοῦται wird in einem Hauptgedanken zusammengefasst (anders Eph 1 10); ἐν τῷ vor ἀγαπήσεις fehlt BFG it vg al. und ist entbehrlich. Die (von Wse getilgte) Schriftstelle ist Lev 19 18 LXX. **10** vgl. I Kor 13 4—7. Κακὸν οὐκ ἐργάζεται verletzt keine der vorher aufgezählten Nächstenpflichten. Πλήρωμα nachdrücklich vorangestellt. Der Satz, wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt, wird als Folgerung aus dem Vorhergehenden wiederholt. Daran mögen die Gesetzeseiferer ihre Gesetzestreue bewähren! (Wse streicht πλήρωμα . . . ἀγάπη; Man betrachtet 9 und 10 als Zusatz.)

13 11—14. Begründung der Ermahnung durch den Hinweis auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi. [11]***Und dieses*** thut, ***da ihr ja kennet die Zeit, dass die Stunde da ist, dass wir nunmehr vom Schlafe***

erwachen: denn die Errettung ist jetzt näher zu uns herangekommen als damals, *da wir gläubig wurden.* [12] *Die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genaht: so lasset uns nun ablegen die Werke der Finsterniss, und anziehen die Waffen des Lichts.* [13] *Als am Tage lasset uns ehrbar wandeln, nicht mit Nachtschwelgereien und Trinkgelagen, nicht mit Buhlereien und Ausschweifungen, nicht mit Streit und Eifersucht,* [14] *sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum und versorgt den Leib nicht zu* Befriedigung seiner *Begierden.* Die Verse sind nachgeahmt I Pt 4 7 vgl. 2 9 4 3. **11** Καὶ τοῦτο sc. lasst uns dies thun (das 8—10 Gesagte). Εἰδότες τὸν καιρόν da ihr euch ja auf die Zeit (des zu Ende gehenden αἰὼν οὗτος) und ihre Zeichen versteht; ὅτι ὥρα sc. ἐστί, Epexegese zu καιρόν. Ἤδη gehört zu ἡμᾶς ἐγερθῆναι. Ἡμᾶς lesen ℵ^{c}DFGL und alle Versionen (ὑμᾶς ℵ*ABCP). Ἐξ ὕπνου aus dem Sündenschlaf vgl. I Th 5 6—8; ἡμῶν gehört zu ἐγγύτερον (nicht zu σωτηρία); ἡ σωτηρία die Parusie und der Anbruch der messianischen Herrlichkeit. Ἐπιστεύσαμεν wir wurden gläubig, wie öfters der aorist. von πιστεύειν. (Wse streicht νῦν γὰρ . . . ἐπιστεύσ.) **12** Προέκοψεν nicht: ist vergangen, sondern ist vorgerückt, ihrem Ende nahe Gal 1 14. Die Nacht ist das gegenwärtige Weltalter, der Tag das messianische Zeitalter. Ἀποθώμεθα οὖν: aus unserer Einsicht in die Zeit ergibt sich die Dringlichkeit der Mahnung. Wie man die Nachtkleider ablegt und sie mit der Tagkleidung vertauscht, so sollen wir ablegen, d. h. abthun τὰ ἔργα τοῦ σκότους, die der Finsterniss angehörigen, im Finstern, d. h. in der jetzigen Weltzeit unter Herrschaft der Sünde vollbrachten Werke. Dem gegenüber φῶς der helle Tag der messianischen Zeit (Hbr 10 25), an welchem alle sündige Unreinheit abgethan sein wird. Τὰ ὅπλα τοῦ φωτός die dem Lichte angehörigen Rüstungsstücke, mit denen die „Kinder des Lichts“ sich umgeben. Zum Bilde vgl. 6 13 II Kor 6 7 10 4 I Th 5 8 (Eph 6 11—17). **13** Ὡς ἐν ἡμέρᾳ als am Tage, ὡς gibt das subjective Motiv an. Für die Christen ist in gewisser Hinsicht der Tag schon da. Εὐσχημόνως wohlanständig I Kor 7 35 14 40 I Th 4 12. Κῶμοι und μέθαι auch Gal 5 21 zusammengestellt; κοίταις s. zu 9 10; ἀσελγείαις s. zu Gal 5 19, der plur. (lasciviae) auch III Mak 2 26; ἔριδι καὶ ζήλῳ s. zu Gal 5 20. **14** Ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν bildlicher Ausdruck für die Lebensgemeinschaft mit ihm. Gal 3 27 ist dieses Anziehen Christi als in der Taufe bereits erfolgt gedacht; hier ist es noch ein Gegenstand sittlicher Mahnung (κύριον fehlt B; Ἰησοῦν will Mich tilgen und nur τὸν Χριστόν schreiben). Τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε trefft nicht Vorsorge für das Fleisch: μή negirt das Verbum und damit den ganzen Satz. Die σάρξ hier wie immer als Sitz der sündigen Lüste; die πρόνοια für sie könnte also nur das Ziel haben, ihren Lüsten zu fröhnen (εἰς ἐπιθυμίας). Falsch ist die Uebersetzung von Lth „und wartet des Fleisches, doch also dass es nicht geil werde“.

14 1—15 13. Besondere Ermahnungen in Betreff der in der Gemeinde bestehenden Parteiungen. 14 1—23. Anwendung der Mahnung zu gegenseitiger Liebe und Verträglichkeit auf das Verhältniss der „Starken“ und der „Schwachen“ im Glauben. 1—6. [1] *Den Schwachen im Glauben nehmet auf, doch nicht zu* Erregung von *Zweifelsgedanken.* [2] *Der Eine hat den Glauben, alles essen zu dürfen, der Schwache aber isst* nur *Kräuter.* [3] *Der Essende soll den Nichtessenden nicht geringschätzen, der Nichtessende soll den Essenden nicht richten; denn Gott hat ihn aufgenommen.* [4] *Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest?*

Seinem eigenen Herrn steht er oder fällt er: er wird aber stehen bleiben, *denn der Herr ist im Stande, ihn stehen zu lassen.* [5] *Der Eine beurtheilt einen Tag anders als den andern, der Andere beurtheilt jeden Tag* gleich. *Ein Jeder möge* nur *in seinem eigenen Bewusstsein vollüberzeugt sein.* [6] *Der auf den Tag achtet, achtet um des Herrn willen* darauf; *und wer isset, isset um des Herrn willen, denn er danksagt Gott; und wer nicht isset, isset um des Herrn willen nicht, und er danksagt Gott.* Die spezielle Mahnung gewinnt ihre allgemeinere Bedeutung durch den Gesichtspunkt, unter welchen der Apostel die bestimmte Streitfrage über Fleischgenuss und Festtage stellt, und erweitert sich zu einer Anweisung zum rechten Verhalten gegenüber den Adiaphora überhaupt. (Man sieht in 14 1—15 13 die Ueberarbeitung eines älteren Stückes, welches lediglich von den „Starken" gehandelt habe.)

Unter den ἀσθενοῦντες, welche sich des Fleisch- und Weingenusses enthalten und einen Unterschied der Tage machen, sind nicht die Judenchristen in Rom überhaupt zu verstehen, auf welche jedenfalls das erste Merkmal nicht allgemein passt (denn an Enthaltung von Götzenopferfleisch ist hier nicht zu denken), noch weniger Proselyten, die den Sabbat hielten und sich den Speisegeboten unterwarfen (Wzs), sondern eine Minorität jüd. Asketen, welche ähnlichen Grundsätzen huldigten, wie die Essäer (Joseph. Bell. Jud. II 8 Ant. XVIII 1; Philo quod omnis probus liber 12 13), und die späteren essäischen Ebioniten (Epiphan. haer. 30; Clem. Hom. XII 6; Clem. Alex. Paedag. II 1; Hegesipp. bei Eus. h. e. II 23; vgl. Clem. Hom. VIII 15 XIV 1, und hierzu Lps, Quellenkritik des Epiphan. 105 122 ff). Dass sie geradezu dem Essäerorden angehörten, muss bei dem, was wir über dessen nicht über Palästina hinaus sich erstreckende Wohnsitze wissen, sehr zweifelhaft bleiben, zumal bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchungen über die Essäer (Ohle, JpTh 1887, 298 ff 376 ff; 1888, 221 ff 366 ff); doch fanden sich damals ähnliche asketische Grundsätze wie in der heidnischen so auch in der jüd. Welt, vgl. Philo bei Eus. praep. evang. VIII 14 70.

1 Τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει: der Apostel betrachtet es als einen Beweis von Glaubensschwäche, wenn Jemand sich von der ängstlichen Gebundenheit an äussere Vorschriften nicht losmachen kann, deren Beobachtung oder Nichtbeobachtung für den Messiasgläubigen an sich eine ganz gleichgiltige Sache ist. Προσλαμβάνεσθε nehmet auf, d. h. haltet mit ihm trotz seiner Schwäche brüderliche Gemeinschaft (nicht: nehmet euch seiner an); μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν doch so, dass ihr nicht Zweifelsgedanken in ihm erregt, d. h. dass ihr durch euer Verhalten ihm nicht Anlass gebt zu einem Thun, welches sein subjectives Gewissen verwirrt, vgl. 23 und zur Bedeutung von διακρίνεσθαι s. zu 4 20; nicht: dass ihr nicht Kritik über eure Gedanken gestattet (Fr, Mr, dW, Thol), auch nicht: dass ihr ihm zur Kritik Anlass gebt (5). 2 erläutert den besonderen Fall näher. Πιστεύει φαγεῖν πάντα hegt als Gläubiger die Ueberzeugung, alles essen zu dürfen, Btm 235. Λάχανα ἐσθίει beschränkt sich auf Pflanzenkost. 3 Ὁ ἐσθίων nämlich das, wovor der Andere sich scheut. Μὴ ἐξουθενείτω: der Freiergesinnte soll den Andern nicht verachten; μὴ κρινέτω: der Aengstliche soll das Thun des Freiergesinnten nicht als ein sündliches, ihn von der messianischen Gemeinschaft ausschliessendes beurtheilen. Diese ausdrückliche Anerkennung des Rechtes der Freiergesinnten durch die Aengstlichen fordert der Apostel also als Bedingung der brüderlichen Gemeinschaft. Nur unter dieser Voraussetzung gelten auch die an die Freiergesinnten gerichteten Mahnungen, die Gewissen der Andern zu schonen. Ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο denn Gott hat ihn in seine Gemeinschaft (nicht: als Knecht in sein Haus, Hfm) aufgenommen; es hat also kein Mensch

das Recht, ihn von derselben für ausgeschlossen zu erklären. 4 Anrede an den Schwachen. Σὺ τίς εἶ vgl. 9 20. Ἀλλότριον οἰκέτην der nicht in deinen, sondern in eines Andern (Christi) Diensten steht; οἰκέτης nur hier bei P, aber sonst öfter im NT. Τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει: es ist lediglich die Sache seines Herrn zu beurtheilen, ob er in seiner Gemeinschaft steht, oder durch Sünde aus derselben herausfällt. Zur Redensart vgl. I Kor 10 12 (vom Bestehen im Gericht, Thol, Phil ist keine Rede). Τῷ ἰδίῳ κυρίῳ dat. comm., für ihn, ihn allein angehend; στήκει spätgriech. Präsensbildung von ἕστηκα s. zu Gal 5 1. Σταθήσεται er wird stehen bleiben, d. h. er wird um desswillen, dass du ihn verurtheilst, von der Gemeinschaft seines Herrn nicht ausgeschlossen werden. Δυνατεῖ wie II Kor 13 3 (Gegensatz ἀσθενεῖ) er hat Macht, ist im Stande. 5 berührt zunächst den zweiten Streitpunkt, den Unterschied heiliger und profaner Tage. Κρίνει ἡμέραν παρ᾽ ἡμέραν beurtheilt einen Tag anders, d. h. als heiliger wie den andern. Schwerlich ist hier an die allgemeine jüd. Festbeobachtung zu denken, über welche sich die Heidenchristen hinweggesetzt hätten, eher an besonders strenge Festfeier, vielleicht an selbsterwählte Fasttage (Ws). Κρίνει πᾶσαν ἡμέραν beurtheilt jeden Tag als gleich heilig. Ἕκαστος κτλ. bringt nun die Entscheidung des Apostels: τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω sei in seinem eigenen Bewusstsein vollüberzeugt vgl 4 21. 6 Ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν der auf den Tag, d. h. auf dessen strenge Feier bedacht ist; τῷ κυρίῳ dem Herrn (Christo) zu Diensten in der Meinung, der Herr wolle es so. Die Worte καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ C*$_*$*LP syr arm sind spätere Glosse (von Wse festgehalten). Καὶ ὁ ἐσθίων κτλ. kehrt wieder zu dem ersten Streitpunkte zurück. Ἐσθίει κυρίῳ nämlich in der Ueberzeugung, dass für die Gemeinschaft mit dem Herrn jenes Speiseverbot gleichgiltig ist; εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ denn er spricht sein Dankgebet über die Fleischspeise aus, was er ja nicht könnte, wenn er meinte, Gott habe diesen Genuss verboten. Καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κτλ.: nur in diesem Falle wird die Antithese durchgeführt. Der Andere meint, der Fleischgenuss sei sündig, also seiner Gemeinschaft mit dem Herrn hinderlich; auch er spricht daher sein Dankgebet über die Pflanzenspeisen, deren Genuss er allein für verstattet hält. (Wse streicht εὐχαρ. γὰρ τῷ θεῷ und καὶ εὐχ. τ. θ.)

7—12. [7] ***Denn Keiner von uns lebt für sich selbst und Keiner stirbt für sich selbst;*** [8] ***denn wenn wir leben, leben wir dem Herrn, und wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Also wenn wir leben und wenn wir sterben, so sind wir des Herrn.*** [9] ***Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, damit er sowol über Todte als über Lebende Herr sei.*** [10] ***Du aber, was richtest du deinen Bruder? oder auch du, was achtest du deinen Bruder gering? Denn alle werden wir vor dem Richterstuhl Gottes stehen.*** [11] ***Denn es steht geschrieben: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, vor mir wird jedes Knie sich beugen und jede Zunge wird Gott preisen.“*** [12] ***Also wird ein Jeder für sich selbst Gott Rechenschaft geben.*** 7—9. Mag der Gläubige jene Bräuche befolgen oder nicht, er steht mit seinem Thun und Lassen im Dienste seines Herrn, dem er lebend und sterbend angehört. 7 Ἑαυτῷ sodass er lediglich selbstische Zwecke verfolgen könnte. 8 Τε γὰρ . . . τε denn sowol . . . als auch; τοῦ κυρίου ἐσμέν wir sind des Herrn Eigenthum. 9 Εἰς τοῦτο γὰρ κτλ. Begründung des Satzes, dass wir lebend und sterbend Christo angehören. Sein Tod und seine Auferstehung haben den Zweck, ihn zum Herrn einzusetzen

über Todte und Lebendige. Ἔζησεν (א*ABC, alle anderen LA sind Correcturen) ward lebendig, vgl. Apk 2 8. Nicht das irdische Leben, sondern das Auferstehungsleben Christi ist gemeint. **10** kehrt wieder zu dem Streite zwischen den Schwachen und Freiergesinnten zurück, um aus der gleichen persönlichen Verantwortlichkeit beider vor dem künftigen Gerichte die Vermessenheit sowol des κρίνειν als des ἐξουθενεῖν des Andern zu erweisen. Σὺ δέ Anrede an den Schwachen: du aber, im Gegensatze zu dem Herrn, dem der Andere mit seinem Thun und Lassen angehört; τί κρίνεις κτλ. mit welchem Rechte erlaubst du dir deinen Bruder zu richten? Die Antwort auf die Frage können die Leser sich selbst geben. Ἢ καὶ σύ Anrede an den Freiergesinnten; τί ἐξουθενεῖς κτλ. s. 3. (ἢ καὶ σύ . . . τὸν ἀδελφ. σου von Wse gestrichen.) Πάντες γάρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ (so statt Χριστοῦ א^c LP zu lesen) begründet die aus der Frage herauszunehmende Antwort. Der Einzige, der ein Recht hat, über uns alle zu richten, ist ja Gott, vor dessen Richterstuhle wir dereinst alle erscheinen müssen. Gott als Weltenrichter wie 2 16 (Christus II Kor 5 10). **11** Schriftbeleg für das über Alle sich erstreckende Gericht Gottes. Das Citat ist aus Jes 45 23 sehr frei nach LXX. Dort ist von der messianischen Zeit die Rede, in welcher alle Heiden Gott anbeten werden. P deutet die Worte vom Endgericht, wo vor dem Richterspruche Gottes alle Menschen sich beugen werden, also auch jede Einrede verstummen muss. Ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος ὅτι ich versichere bei meinem Leben, spricht der Herr. LXX: κατ᾽ ἐμαυτοῦ ὀμνύω. Die nächstfolgenden Worte sind von P weggelassen (DFG behalten aus LXX εἰ μή vor ἐμοὶ κάμψει bei). Ἐξομολογήσεται . . . τῷ θεῷ wird Gott preisen (so immer ἐξομολογεῖσθαι cum dat. 15 9 Mt 11 25 Lc 10 21 u. ö. bei LXX; in der Bedeutung: bekennen regiert es den accus.). Dafür hat LXX mit dem Hbr ὀμεῖται τὸν θεόν. **12** Ἄρα ohne οὖν BD*FGP*. Ἀποδώσει BD*FG; τῷ θεῷ fehlt BFG. Der Nachdruck liegt auf ἕκαστος, entsprechend dem πάντες, πᾶν, πᾶσα (Wse streicht 12).

14 13—23. [13] ***Also lasset uns über einander kein richtendes Urtheil fällen: sondern dieses urtheilet vielmehr, dass man dem Bruder keinen Anstoss oder kein Aergerniss bereiten soll.*** [14] ***Ich weiss und bin überzeugt im Herrn Jesus, dass nichts durch sich selbst gemein ist, ausser für den, der da meint, dass etwas gemein ist, für jenen ist es gemein.*** [15] ***Denn wenn dein Bruder um einer Speise willen betrübt wird, so wandelst du nicht mehr der Liebe gemäss: richte durch deine Speise nicht den zu Grunde, für welchen Christus gestorben ist.*** [16] ***Möge also euer Gutes nicht gelästert werden!*** [17] ***Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste.*** [18] ***Wer nämlich darin Christo dient, ist Gott wohlgefällig und den Menschen bewährt.*** [19] ***Also lasset uns nach dem streben, was zum Frieden und zur gegenseitigen Erbauung dient.*** [20] ***Reisse nicht um einer Speise willen Gottes Werk nieder! Alles zwar ist rein, aber übel ist*** etwas ***für den Menschen, der es mit Anstoss isset.*** [21] ***Es ist gut, kein Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, noch irgend etwas*** zu thun, ***woran dein Bruder Anstoss nimmt.*** [22] ***Du hast Glauben? behalte ihn für dich selbst vor Gott. Selig, wer sich in demjenigen was er billigt nicht richtet;*** [23] ***wer aber zweifelt, wenn er isset, der ist verurtheilt, weil es nicht aus Glauben*** geschieht. ***Alles aber, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.*** **13** Aus dem μηκέτι . . . κρίνωμεν lässt sich nicht schliessen, dass P gar keine bestimmten Vor-

gänge im Sinne habe (Ws), sondern die erste Person ist gewählt, um die Mahnung ganz allgemein zu fassen, nicht bloss an die Schwachen. Mit dieser Verallgemeinerung bahnt P sich den Weg zu einer speciell an die Starken gerichteten Mahnung. Τοῦτο κρίνατε μᾶλλον: der Ausdruck κρίνειν absichtlich in anderem Sinne wiederholt: das achtet vielmehr für recht, vgl. 5 I Kor 2 2 5 3 7 37. Πρόσκομμα und σκάνδαλον bezeichnen beide eine Versuchung zu gewissenswidrigem Handeln (Wse streicht ἢ σκάνδ.). **14** Von hier an wendet sich der Apostel lediglich an die Starken, mit denen er in der theoretischen Ueberzeugung ganz einig ist, deren die christl. Gemeinschaft schädigendes Verhalten gegen die Schwachen er jedoch ernstlich missbilligt. Ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ vermöge meiner in der Gemeinschaft des Herrn gewonnenen Einsicht. Κοινόν gemein, unrein; Act 10 14 28 11 8 derselbe Ausdruck von den durch die jüd. Speisegesetze verbotenen Speisen, von denen hier aber keine Rede ist; δι' ἑαυτοῦ (אBC) seiner Natur nach, also objectiv. Ἐκείνῳ hat den Nachdruck: subjectiv unrein. Ein solcher darf also auch das objectiv Reine nicht ohne subjective Sünde geniessen. **15** Ist es subjectiv Sünde für ihn, so verleitest du ihn (13) durch dein Verhalten zur Sünde: denn etc. Der Satz begründet die aus dem Vorigen sich ergebende Mahnung, den Anderen nicht zu etwas, was für ihn Sünde ist, zu verleiten. Λυπεῖται nicht geschädigt oder gekränkt, sondern sittlich betrübt wird, nämlich durch die innere Angst und Traurigkeit, in welche er durch dein Beispiel versetzt wird. Κατὰ ἀγάπην die doch das oberste Gesetz für allen Verkehr der Gläubigen unter einander ist, 13 8—10. Οὐκέτι im logischen Sinne 7 20 11 6 Gal 3 18. Μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε stürze den mit deiner Speise nicht durch Verleitung zu einer subjectiven Sünde ins ewige Verderben, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν, für dessen Errettung von der ἀπώλεια Christus sein Leben hingegeben hat. Schneidender Contrast zwischen dem, was Christus für diesen Bruder gethan hat und was du ihm anzuthun im Begriffe stehst! βρώματι und Χριστός, μὴ ἀπόλλυε und ἀπέθανεν stehen nachdrucksvoll gegenüber: Christus ist gestorben, um auch ihn vom ewigen Verderben zu erretten, und du willst dich nicht einmal einer Speise enthalten, durch deren Genuss du dich daran verschuldest, dass der Bruder dem ewigen Verderben anheimfällt! Vgl. I Kor 8 11. **16** Τὸ ἀγαθὸν ὑμῶν gewiss nicht die Speise, welche die Freiergesinnten als eine Gottesgabe mit Danksagung empfangen, sondern wie immer das specifisch christl. Gut (5 7 8 28 10 15 vgl. 7 13 Gal 6 6), das Heil in der Gottesgemeinde (nicht gerade das Gottesreich selbst, Mr, noch weniger die christl. Freiheit, Fr, Thol). Dieses Gut wird gelästert, nämlich von den Ungläubigen, wenn diese die Christen es thatsächlich so geringachten sehen, dass sie sich nicht scheuen, ihre Glaubensgenossen um der geringfügigsten Ursachen willen desselben zu berauben (Wse streicht den Vers). **17** Denn das Wesen des Gottesreichs besteht nicht in Essen und Trinken, es kann also auch hierdurch weder gewonnen noch verloren werden, vgl. I Kor 8 8; ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bei P immer vom künftigen Messiasreiche Gal 5 21 I Kor 6 9 f 15 24 50 I Th 2 12 (so auch I Kor 4 20), nicht vom ethischen Gottesreiche auf Erden (dW, Mr, Phil, Lps, Rechtfert. 202). Δικαιοσύνη Lebensgerechtigkeit (nicht: zugerechnete Gerechtigkeit); εἰρήνη hier wol wegen 19 vom Frieden in der Gemeinde (nicht vom Gottesfrieden); χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ die gemeinsame Freude im heiligen Geiste, die charakteristische Grundstimmung der Gläubigen (ἐν πν. ἁγ. gehört nicht zu allen drei Substantiven [Lps, Rechtf. 8] sondern nur zu χαρά). **18** begründet den

Gedanken von 17. Ἐν τούτῳ: in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste. Εὐάρεστος τῷ θεῷ: sc. ἐστί, er kann also das Reich erben. Δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις den Menschen bewährt (nicht: werth), er handelt also so, dass sein Gutes nicht gelästert werden kann. 19 Also nun, weil man nur durch eine solche Art Christo zu dienen, Gott wohlgefällig und den Menschen bewährt werden kann, so lasst uns streben etc. (διώκωμεν mit CD und fast allen Versionen; der ind. διώκομεν passt hier nicht). Τὰ τῆς οἰκοδομῆς: der Apostel liebt es, die Gemeinde einem Hausbau zu vergleichen, s. zu I Kor 3 9—17. Zur Erbauung dieses Hauses dient Alles, was zur Förderung des christl. Lebens, insbesondere zur Erhaltung des Friedens der Hausgenossen unter einander dient, I Kor 8 1 10 23 14 3—5 12 26 II Kor 10 8 12 19 13 10; auch von Einzelnen I Kor 8 10 14 17. 20 Τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ eben der Gottesbau 19, d. h. wol das christl. Gemeindeleben, weniger wahrscheinlich das christl. Leben des Individuums (Mr, Phil, Hfm, Ws). Es ist in erster Linie an Störung des christl. Gemeindelebens durch unbrüderliches Verhalten, insbesondere durch die den Schwachen seitens der Starken gegebenen Anstösse gedacht. Dies wird im Gegensatze zum οἰκοδομεῖν als ein καταλύειν, als ein Niederreissen des Gottesbaus bezeichnet, vgl. Gal 2 18 II Kor 5 1 (vgl. auch den Gegensatz von οἰκοδομή und καθαίρεσις II Kor 10 8 13 10). Beachte wieder den scharfen Contrast von ἔργον τοῦ θεοῦ und ἕνεκα βρώματος, vgl. 15. Πάντα μὲν καθαρά Wiederaufnahme des Gedankens 14, um die Beschränkung desselben nur um so schärfer herauszuheben: auch der Genuss des an sich Reinen kann unter Umständen Sünde werden. Κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ: das ausser ἐστί noch zu ergänzende Subject kann schwerlich πᾶν sein (Ws), eher τὸ βρῶμα oder τὸ καθαρόν, am Einfachsten ist τὸ ἐσθίειν aus τῷ ἐσθίοντι herauszunehmen. Διὰ προσκόμματος unter Anstoss, vgl. 4 11. 21 Umgekehrt ist es in einem solchen Falle, wo das an sich Gute zum Uebel wird, vielmehr schön (καλόν), sich des Genusses von Fleisch und Wein überhaupt zu enthalten. Μηδὲ πιεῖν οἶνον setzt doch die Enthaltung der Schwachen vom Weingenuss als Thatsache voraus. Dieselbe wird nur hier erwähnt. Μηδὲ ἐν ᾧ: ergänze ποιεῖν zu μηδέ, noch überhaupt etwas zu thun (Mich will μηδὲ ἕν lesen und vorher κρέα und οἶνον tilgen). Nach προσκόπτει fügen ℵ^cBDEFGLP it vg sah arm etc. ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ ein, was ℵ*AC pesch cop aeth Orig mit Recht fehlt. 22 Σὺ πίστιν ἔχεις (DFGLP al.) wol nicht concessiv (Fr, Thol, Hfm, Ws), sondern als Fragesatz zu nehmen (nachgebildet Jak 2 18), sodass die Antwort mit κατὰ σεαυτὸν ἔχε folgt. Dafür haben ℵABC cop σὺ πίστιν ἣν ἔχεις, wobei freilich der Artikel vor πίστιν kaum fehlen dürfte. Glaube ist auch hier die aus dem christl. Heilsglauben entstandene sittliche Ueberzeugung von der Gleichgiltigkeit solcher äusserer Dinge für unser Heilsleben. Κατὰ σεαυτὸν ἔχε (vgl. Gal 6 4 εἰς ἑαυτὸν ἕξει) behalte ihn für dich allein, mache ihn da nicht geltend, wo du damit nur Schaden anrichten würdest (FG κατὰ σεαυτῷ, was nach Mich aus πρὸς σεαυτῷ verdorben sein soll). Μακάριος bezieht sich hier nicht auf die künftige, sondern auf die innere Seligkeit. Beachte übrigens die Steigerung κρίνων . . . διακρινόμενος . . . κατακέκριται. Also κρίνων nicht = κατακρίνων, sondern gemeint ist das ängstliche der Beurtheilung Unterziehen desjenigen Genusses, den man doch durch die That billigt (δοκιμάζει). 23 Ὁ δὲ διακρινόμενος s. zu 1, wer zweifelt, ob er essen darf oder nicht; κατακέκριται ist bereits dem göttlichen Strafgerichte anheimgefallen. Πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστί: ein allgemeiner Satz, welcher die Erörterung abschliesst. Alles ist Sünde, d. h.

aus der Sünde stammend, was nicht aus Glauben, d. h. aus der in sich selbstgewissen, auf Grund des Gemeinschaftsverhältnisses mit Christo gewonnenen Ueberzeugung stammt. Der Satz ist selbständig und nicht von ὅτι abhängig zu machen.

15 1—6. Nochmalige Mahnung zur gegenseitigen Verträglichkeit und Eintracht. [1] *Wir aber, die wir stark sind, sind verpflichtet, die Schwachheiten derer, die nicht stark sind, zu tragen und nicht uns selbst zu Gefallen zu leben.* [2] *Ein jeder von uns suche dem Nächsten zu gefallen zum Guten, zur Erbauung:* [3] *denn auch der Christus lebte nicht für sein Gefallen, sondern wie geschrieben steht: „Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen."* [4] *Denn Alles, was früher geschrieben ward, das ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Beständigkeit und durch die Ermunterung und durch den Trost der Schriften die Hoffnung haben.* [5] *Der Gott aber der Beständigkeit und der Ermunterung verleihe euch einträchtigen Sinn zu hegen unter einander, gemäss Christo Jesu,* [6] *damit ihr einmüthig mit Einem Munde Gott den Vater unseres Herrn Jesu Christi lobpreisen möget.* 1 Die Mahnung verallgemeinert sich mit Hinwegsehen von dem im Vorhergehenden besprochenen besonderen Falle (daher tritt jetzt wieder die 1. Pers. ein). Wir, die δυνατοί (II Kor 12 10 13 9), d. h. nicht mehr speciell die über den Genuss von Fleisch und Wein freier Denkenden, sondern ganz allgemein die Starken, sind verpflichtet (ὀφείλομεν c. infin. wie I Kor 5 10 9 10 11 7 10 II Kor 12 14), die Schwachheiten der Unkräftigen (τῶν ἀδυνάτων nur hier) zu tragen (βαστάζειν, wie eine Last Gal 6 2 5); ἀσθενήματα (nur hier) Schwächen, welche aus mangelnder Erkenntniss hervorgehen (der plur. von ἀσθένεια kommt bei P [ausser I Tim 5 23] nicht vor). Καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν nicht selbstgefällig zu sein, d. h. ohne Rücksicht auf das, was Andern frommt, nur die eigene bessere Einsicht zur Schau zu tragen. 2 Ein jeder von uns suche vielmehr durch sein Verhalten das Wohlgefallen und die Billigung der Andern zu erlangen (I Kor 10 33; anders Gal 1 10), indem er dabei immer nur das ἀγαθόν, d. h. das christlich Gute (14 16), speciell das Heil des Andern und die Erbauung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder (14 19) im Auge hat (WSE streicht εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδ.). 3 Berufung auf das Beispiel Christi für das 1 und 2 anempfohlene Verhalten. Ἀλλά sondern sc. er handelt. Das Citat ist aus Ps 69 (68) 10 wörtlich nach LXX. Dort ist die Rede von Schmähungen, die einen Frommen um Gottes willen getroffen haben; P deutet die Worte darauf, dass Christus die Schmähungen, welche Andern (nicht: Gott) galten, geduldig auf sich genommen, also lediglich das Wohl Anderer im Auge gehabt habe, vgl. II Kor 8 9. 4 vgl. 4 24 (von WSE getilgt). Die in der Psalmstelle gefundene Hinweisung auf die Schmähungen, welche Christus für Andere erträgt, wird als eine uns angehende Mahnung zur Geduld gefasst (dass es sich 4 24 um einen dogmatischen Satz, hier um eine moralische Belehrung handelt, macht keinen Unterschied). Διδασκαλίαν nicht Lehre (ihrem Inhalte nach), dies wäre διδαχή, sondern Belehrung als Act (etwas anders 12 7). Ἵνα göttliche Absicht. Τῶν γραφῶν sowol von διὰ τῆς ὑπομονῆς als von διὰ τῆς παρακλήσεως abhängig: durch die Standhaftigkeit und den Trost, welchen die Schriften uns gewähren; ὑπομονή kann nicht von der Nachsicht gegen Anderer Schwachheit gesagt sein, was das Wort im NT nicht heisst und der Zusammenhang mit 3 ebenso wie die Zusammenstellung von ὑπομονή und παράκλησις verbieten, sondern nur Stand-

haftigkeit, Ausdauer, nicht gerade im Leiden für Andere (eher noch in Leiden, welche Andere über uns bringen), sondern überhaupt Beharrlichkeit im Glauben. Wenigstens ist weder vorher noch nachher von Leiden, welche die Christen treffen, die Rede. Παράκλησις Zuspruch, Ermunterung (nicht gerade Trost in Leiden). Τὴν ἐλπίδα: auf die messianische Herrlichkeit. Ohne Beharrlichkeit im Glauben gibts keine Hoffnung vgl. 5 3—5. **5** Ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως der Gott, von welchem die ὑπομονή und die παράκλησις ausgeht (vgl. II Kor 1 3 ὁ θεὸς πάσης παρακλήσεως). Da diese Prädicate Gottes die Mahnung zur Eintracht begründen sollen, so können sie wieder nicht von der Geduld und dem Trost in Leiden, sondern müssen allgemeiner genommen werden von der Ausdauer und der Ermunterung im Glauben, die von Gott ausgeht. Τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις einträchtig zu sein unter einander, s. 12 16. Die specielle Beziehung der angewünschten Eintracht auf das Verhältniss von Judenchristen und Heidenchristen folgt 8—12. Δῴη spätgriech. Optativ-Form für δοίη Win 75, Btm 40. Κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν Christo gemäss, kann unmöglich heissen: nach dem Vorbild Christi (Mr, Baur), was zur Beschaffenheit der Mahnung nicht passt, auch nicht nach seinem Willen (Ws), sondern gemäss unserer Zugehörigkeit zu ihm (vgl. κατὰ θεόν 8 27). **6** Die gemeinsame Verherrlichung Gottes ist das Ziel der Eintracht der Gläubigen unter einander. Ὁμοθυμαδόν bei P nur hier, aber öfters in Act. Τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ebenso II Kor 1 3 11 31 vgl. Kol 1 3 Eph 1 3 I Pt 1 3. Der Genet. gehört nur zu πατέρα (Ws).

15 7—13. Anwendung der Mahnung zur Eintracht auf das Verhältniss der Judenchristen und Heidenchristen. [7] *Daher nehmet einander auf, wie ja auch Christus uns aufgenommen hat zur Ehre Gottes.* [8] *Denn ich sage, dass Christus ein Diener der Beschneidung wurde um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheissungen der Väter zu befestigen,* [9] *dass die Heiden aber Gott verherrlichen um seiner Barmherzigkeit willen, wie geschrieben steht: „Desswegen werde ich dich unter den Heiden preisen und deinem Namen lobsingen."* [10] *Und abermals heisst es: „Frohlocket ihr Heiden mit seinem Volk."* [11] *Und abermals heisst es: „Lobet alle Heiden den Herrn, und preisen sollen ihn alle Völker."* [12] *Und abermals sagt Jesaja: „Es kommt die Wurzel Jesse und der da aufsteht zu herrschen über die Heiden: auf ihn werden die Heiden hoffen."* [13] *Der Gott aber der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, auf dass ihr reich seiet an der Hoffnung in Kraft des heiligen Geistes.* **7** Die 1—6 verallgemeinerte Mahnung wird nun wieder specialisirt und auf das Verhältniss von Judenchristen und Heidenchristen angewendet. Διό zur Einführung einer Mahnung wie II Kor 2 8 I Th 5 11 u. ö.; προσλαμβάνεσθε s. zu 14 1. Das brüderliche Gemeinschaftsverhältniss beider Theile der Gemeinde liess also zu wünschen übrig. Καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ἡμᾶς (so BD*P statt ὑμᾶς) nicht wieder wie 3 Berufung auf das sittliche Vorbild Christi, sondern wie 14 3: weil Christus uns alle — Juden und Heiden — in seine Gemeinschaft aufgenommen hat, so sollt auch ihr unter einander Gemeinschaft halten. Εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ gehört zu προσελάβετο. Durch dieses Werk Christi ward Gott verherrlicht. **8** Das hier von Juden und Heiden Gesagte geht keineswegs über die Ausführungen 3 2—8 11 16—29 hinaus. Zu ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ vgl. 3 3 f 11 28, zu βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας 9 6 11 29.

Die Bezeichnung Christi als διάκονος περιτομῆς nur hier, findet aber im Zusammenhange ihre genügende Erklärung. Statt γεγενῆσθαι lies γενέσθαι mit BC*D*FG. Zu βεβαιῶσαι vgl. 4 16 (WSE streicht 8—12). 9 Die scharfe Unterscheidung, die hier zwischen Juden und Heiden gemacht wird, indem ersteren die Verheissungen gegeben sind, die letzteren aber in eine ihnen ursprünglich fremde Gottesgemeinde gnadenweise aufgenommen sind, findet sich mindestens ebenso bestimmt 11 16—24. Anlass dazu mag, ähnlich wie zu der Warnung 11 20—24, die Selbstüberhebung der Heidenchristen gegeben haben. Dies schliesst aber nicht aus, dass P anderwärts das Heil beider Theile auf das göttliche Erbarmen zurückführt 3 21—26 11 31. Ὑπὲρ ἐλέους um ihnen widerfahrener Barmherzigkeit willen, Gegensatz zu ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ. Es folgen eine Reihe von Schriftstellen, um die gnadenweise Berufung der Heiden zu begründen. Aehnliche Häufung von Citaten 3 10—18. Die Worte διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι κτλ. sind aus Ps 18 (17) 50, wie alle folgenden Citate genau nach LXX. Dort redet David, welcher unter allen Völkern verkündigt, was Gott Grosses an ihm gethan; in der Anwendung preist nicht Christus, sondern der Gläubige Gott für die Heidenbekehrung. 10 Πάλιν λέγει sc. ἡ γραφή, Dtn 32 43. LXX weichen vom Hebr. ab. 11 Ps 117 (116) 1. Nach πάλιν ist wieder mit BDFG λέγει einzuschieben. 12 Jes 11 10 wörtlich nach LXX, nur mit Auslassung von ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ nach ἔσται. Der hebr. Text weicht ab. 13 Abschliessender Segenswunsch. Ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος der Gott, welcher Hoffnung gewährt, nämlich beiden Theilen. Für πληρῶσαι haben BFG πληροφορῆσαι. Ἐν τῷ πιστεύειν fehlt DFG it arm, εἰς τὸ περισσεύειν fehlt B. Χαρά und εἰρήνη ebenso zusammengestellt 14 17. Auch hier ist εἰρήνη wol der Gemeindefriede (nicht der Gottesfriede). Ἐν τῷ πιστεύειν nähere Bestimmung zu χαρᾶς καὶ εἰρήνης: Freude und Friede haben im Glauben ihren Grund. Das Verbum τὸ πιστεύειν ohne nähere Bestimmung steht sonst bei P nur im partic. Εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς κτλ.: Absicht der Erfüllung der Gläubigen mit Freude und Frieden: auf dass ihr euch reichlich erweisen möget (II Kor 3 9 8 7) in der Hoffnung. Freude und Friede sind also Voraussetzung der Hoffnung.

15 14—16 27: Schluss. 15 14—22. Rechtfertigung des an die Römer gerichteten Schreibens. [14] ***Ich bin aber auch meinerseits von euch, meine Brüder, überzeugt, dass auch ihr voll guter Gesinnung seid, erfüllt mit aller Erkenntniss, wohl im Stande, euch auch unter einander zurechtzuweisen.*** [15] ***Doch habe ich euch theilweise etwas kühner geschrieben, um euch zu erinnern, vermöge der mir von Gott verliehenen Gnade,*** [16] ***dass ich sei ein Opferpriester Christi Jesu bei den Heiden, priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes, damit die Darbringung der Heiden eine gottwohlgefällige, im heiligen Geiste geheiligte sei.*** [17] ***Ich habe also meinen Ruhm in Christo Jesu, was das Verhältniss zu Gott betrifft.*** [18] ***Denn ich erkühne mich nicht, von etwas zu reden, was nicht Christus durch mich gewirkt hat zum Gehorsam der Heiden, in Wort und Werk,*** [19] ***in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Geistes: [also dass ich von Jerusalem aus und im Umkreise bis nach Illyrien das Evangelium von dem Christus erfüllt habe].*** [20] ***Ich setze aber meine Ehre darein, also das Evangelium zu predigen [nicht dort, wo Christus schon genannt worden ist, damit ich nicht auf fremdem Grund baue,*** [21] ***sondern] wie geschrieben steht: „Denen nichts von ihm verkündet ward, die sollen sehen, und die nicht gehört haben, sollen verstehen."*** [22] ***Darum bin ich auch vielfach verhindert worden zu euch***

zu kommen. **14** schliesst sich unmittelbar an die vorhergehende Mahnung zur Eintracht zwischen Heiden- und Judenchristen. Πέπεισμαι δέ (8 38 14 14) ich bin auch selbst (καὶ αὐτός ἐγώ), eben so gut wie Andere, überzeugt, dass ihr auch selbst (καὶ αὐτοί fehlt DFG d f g, von Mich gestrichen) etc., captatio benevolentiae vgl. I Kor 1 4—7. Es handelt sich übrigens nicht um eine solche Fülle von sittlicher Vollkommenheit und theoretischer Weisheit, die, wenn P sie den Römern im Ernste zugeschrieben hätte, den ganzen Brief überflüssig gemacht hätte, sondern um die gute brüderliche Gesinnung (ἀγαθωσύνη Gütigkeit wie Gal 5 22) gegen einander, und um die volle praktische Einsicht in die Nothwendigkeit brüderlicher Eintracht (πάσης τῆς γνώσεως der ganzen Einsicht, die zu diesem Zwecke erforderlich ist). Νουθετεῖν I Kor 4 14. **15** Dass P dennoch an die Römer die vorhergehenden Mahnungen gerichtet, ja ihnen ἀπὸ μέρους, stellenweise (nicht: stückweise Hfm), τολμηροτέρως (so AB für τολμηρότερον), d. h. kühner als erforderlich (vgl. 11 13—24 12 3—5 14 10—16 20—22) geschrieben hat, erklärt er aus seinem Berufe als Heidenapostel. Τολμηροτέρως geht keineswegs auf den ganzen Brief, als wäre P eigentlich gar nicht berechtigt gewesen, denselben zu schreiben, sondern auf die paränetischen Abschnitte (daher ἀπὸ μέρους). Allerdings aber glaubt P hier wie 1 13—15 sein Schreiben an eine von ihm nicht gestiftete Gemeinde ausdrücklich rechtfertigen zu müssen. Ὡς ἐπαναμιμνήσκων drückt das subjective Motiv des kühneren Schreibens aus, nämlich um euch zu erinnern (nicht an das paul. Heidenevglm als solches, sondern) an die Pflicht der brüderlichen Eintracht. Nur eine solche Erinnerung schien in Rom, wo es keine solche Parteikämpfe wie in Korinth gegeben hatte, erforderlich. Διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ (ℵBF statt ὑπὸ) τοῦ θεοῦ dasselbe Motiv wie 1 5 14 f 12 3. **16** Εἰς τὸ εἶναί με κτλ. bestimmt die göttliche Absicht bei der dem P verliehenen Gnade näher. Gerade als Heidenapostel ist er verpflichtet, überall insbesondere auch die Heidenchristen zur Eintracht mit den Judenchristen zu mahnen. Hieraus ergibt sich seine Verpflichtung und Berechtigung, die ausgesprochenen Mahnungen an die Römer zu richten, unter denen sich ja eine grössere oder geringere Zahl ehemaliger Heiden befand (εἰς τὰ ἔθνη fehlt B; εἰς τό vorher will Mich tilgen). Dass P sich hier nicht als ἀπόστολος, sondern als λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ bezeichnet (wie anderwärts als διάκονος, δοῦλος Ἰ. Χρ.) hat seinen Grund in dem hier ausgeführten Gedanken, dass er den Beruf hat, die Heiden als eine wohlgefällige Opfergabe Gott darzubringen. Das Wort λειτουργός in ähnlicher Verwendung auch 13 6. An den späteren Gebrauch des Worts (von Bischöfen) ist nicht zu denken. Ἱερουργοῦντα nur hier im NT, aber durch das Bild veranlasst. Ἵνα γένηται damit sei (nicht gerade: von Statten gehe); ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν die Opfergabe, welche die Heiden sind. Der Ausdruck προσφορά im NT ausser Act und Hbr nur Eph 5 2, aber sonst ganz gewöhnlich (und hier passender als θυσία); εὐπρόσδεκτος sc. θεῷ 31 vgl. II Kor 6 2 8 12 (fehlt FG f g, von Mich gestrichen). Ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ die Heiligung oder Weihung der Opfergabe für Gott erfolgt nicht durch äussere Ceremonien, sondern dadurch, dass der den Heiden mitgetheilte heilige Geist (Gal 3 2 5) sie innerlich Gott zueignet. 17—22 enthalten in der gegenwärtigen Fassung eine Vertheidigung der Missionsthätigkeit des P unter den Heiden, verbunden mit der Versicherung, dass er getreu seinem Grundsatze, nicht auf fremdem Grunde zu bauen, sich auch keine apost. Rechte über Gemeinden anmaasse, die er nicht gestiftet habe. Gerade dieses letztere aber ist

hier auffällig, wo P im Gegentheil sein Recht begründet, vermöge seines Berufes als Heidenapostel auch die Römer zu ermahnen. (MAN betrachtet 16 als Zusatz.) 17 Weil ich also ein λειτουργός Christi bin, so habe ich den Ruhm, welchen ich habe (τὴν καύχησιν BCDFG) in der Gemeinschaft Christi (ἐν Χρ. Ἰ. nicht unmittelbar mit καύχησιν verbunden, sondern mit ἔχω); καύχησις das Rühmen, sensu activo; τὰ πρὸς τὸν θεόν vor Gott, was das Verhältniss zum göttlichen Urtheil betrifft. Eine Nebenbeziehung auf ein dem P judenchristl. Seits vorgeworfenes unberechtigtes Rühmen ist nicht ausgeschlossen, II Kor 10 13f. 18 Denn ich maasse mir keinen Ruhm an, der mir nicht zukommt, sondern rühme mich nur dessen, was Christus durch mich unter den Heiden gewirkt hat. Folglich ist mein Rühmen gerechtfertigt. Οὐ γὰρ τολμῶ (so mit ℵ^cB al. statt τολμήσω zu lesen) τι λαλεῖν κτλ.: der Gegensatz ist nicht ein Rühmen eigener Werke im Unterschied von Christi oder anderer Apostel Werke, sondern ein Rühmen des durch Christum wirklich von ihm vollbrachten Werkes im Gegensatz zu Werken, die er nicht vollbracht hat. Die Beziehung auf das, was Andere im Unterschiede von P gewirkt haben und dessen P sich nicht rühmen wolle, wird erst aus 20 in die Worte hineingetragen. Die Worte sind verwandt mit II Kor 10 12 (aber darum keine Nachbildung, sondern durch Erfahrung ähnlicher Anklagen veranlasst, womit noch nicht gesagt ist, dass diese Anklagen gerade aus der römischen Gemeinde gekommen sein müssen). Nach δι' ἐμοῦ fügt B λόγων ein, zurückbezogen auf ὧν. Εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν (vgl. 1 5) gehört zu δι' ἐμοῦ, zur Bezeichnung des wirklich von ihm vollbrachten Werkes (von MICH getilgt). Λόγῳ καὶ ἔργῳ durch Predigen und Wunderthun (anders II Kor 10 11). 19 Ἐν δυνάμει κτλ. erläutert das λόγῳ καὶ ἔργῳ. Σημείων καὶ τεράτων geht auf ἔργῳ zurück, vgl. II Kor 12 12 (MATTHES, ROVERS, SCHOLTEN, LOMAN, BLJ, MICH und MAN wollen ἐν δυν. σημ. καὶ τεράτ. ebenso wie II Kor 12 12 streichen); ἐν δυνάμει πνεύματος geht auf λόγῳ zurück (πνεύματος ohne Zusatz B, πν. θεοῦ ℵD^bLP, πν. ἁγίου ACD*^cFG). Ὥστε με . . . ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ κτλ. Von hier an beginnen grosse Schwierigkeiten. Die Voraussetzung, dass P seine Missionsthätigkeit in Jerusalem und Umgebung begonnen habe, ist unvereinbar mit Gal 1 18—24 (anders freilich Act 9 28f). Mit μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ kann nur die Ostgrenze, nicht die Westgrenze von Illyricum gemeint sein. Aber von einer Missionswirksamkeit des P in Illyricum weiss die beglaubigte Geschichte nichts; gesetzt also auch, er wäre auf irgend einer „Nebenreise“ bis zur Ostgrenze gekommen (Ws), so wäre damit nichts geholfen. Die Vorstellung ist offenbar die, dass P von Jerusalem aus bis zur äussersten Grenze des Morgenlandes gegen Westen hin das Evglm gepredigt, oder wie es heisst, die Predigt desselben voll gemacht habe (πεπληρωκέναι), vgl. 23, sodass es dort nichts mehr für ihn zu thun gab. Aber wie kann P so reden, da er doch nur in einigen grösseren Städten Syriens, Kleinasiens, Makedoniens und Griechenlands einen kleinen Stamm von Gemeinden gesammelt hatte, die ein verschwindendes Häuflein gegen die Masse der heidnischen Bevölkerungen bildeten? (Künstliche Ausflüchte zusammengestellt bei Ws.) 20 spricht zunächst eine Beschränkung des 18f Gesagten aus, soll aber zugleich das Folgende 22ff vorbereiten. Οὕτως δὲ φιλοτιμοῦμαι (so BD*FGP φιλοτιμούμενον ℵACD^{bc}L) ich setze aber einen Ehrenpunkt darein, das Evglm nicht dort zu verkündigen, ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, d. h. wo schon Andere vor ihm gepredigt haben. Diese Worte zielen auf Rom. Rom und ganz Italien werden als fremder Boden betrachtet, weil die dortigen Gemeinden von

Anderen (also auch nicht mittelbar von P, durch seine Schüler) gestiftet worden sind. Ob sie darum bereits als petrinische Stiftung, wie die spätere Petrussage wollte, betrachtet sind, muss dahingestellt bleiben. Ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ besagt nicht etwa, dass P es unter seiner Würde gehalten habe, mehr zu thun als den Grund zu legen, sondern dass er nicht in fremdes Missionsgebiet eingreifen wolle. Dieser Grundsatz lässt sich in dieser Allgemeinheit nicht als der des Apostels betrachten: in der hier allerdings vorschwebenden Stelle II Kor 10 15 ist nur von störenden Einflüssen solcher Leute die Rede, die ihm seine Gemeinden abspenstig machen wollen; dagegen vgl. sein Urtheil über das ἐποικοδομεῖν des Apollos I Kor 3 6—8. Der hier ausgesprochene Vorsatz aber, die Predigt des Evglms in Rom zu unterlassen, weil Rom fremdes Missionsgebiet sei, ist unvereinbar mit 1 5 13—15 12 3 15 15. 21 Das Citat aus Jes 52 15 LXX wird in dem gegenwärtigen Zusammenhange dazu verwendet, um die Beschränkung der Missionsthätigkeit des P auf Orte, wo noch Niemand vor ihm gepredigt hat, zu begründen, damit er nicht auf „fremdem Grund" baue. Aber an sich könnten die Worte sehr wohl, im Anschlusse an ihre ursprüngliche Bedeutung, welche sich auf die dereinstige Bekehrung der Heiden bezieht, den Sinn haben, dass P seine Ehre darein setzt, zunächst denen, die noch nichts von Christo vernommen haben, zu predigen, also dass er seinen Beruf darin findet, das Weissagungswort des Propheten zu erfüllen. Dann schlossen sich wol ursprünglich die Worte καθὼς γέγραπται unmittelbar an οὕτω δὲ φιλοτιμοῦμαι εὐαγγελίζεσθαι an; die dazwischen liegenden Worte 20ᵇ von οὐχ ὅπου ὠνομάσθη an bis ἀλλά 21 sind, ebenso wie 19ᵇ ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ . . . τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ spätere Interpolation. Auch Man sieht in 19ᵇ—24 eine Umarbeitung eines kürzeren Textes. 22 Διό wegen der vielen Arbeit, die P hatte, um das Evglm in Gegenden zu pflanzen, wo es noch nicht verkündigt worden war. Πολλάκις mit BDFG zu lesen (τὰ πολλά ℵACLP). Ἐνεκοπτόμην Gal 5 7 I Th 2 18.

15 23—33. Mittheilung der Reisepläne des Apostels und Ankündigung seines Besuches in Rom. [23] *[Jetzt aber, da ich keinen Raum mehr in jenen Gegenden habe, wohl aber seit langen Jahren Sehnsucht hege, zu euch zu kommen,* [24] so werde ich zu euch kommen, *sobald ich nach Spanien reisen werde: denn ich hoffe auf der Durchreise euch anzuschauen, und von euch dorthin das Geleite zu empfangen, wenn ich zuvor erst einigermaassen von euch gesättigt worden bin.]* [25] *Jetzt aber reise ich nach Jerusalem, indem ich den Heiligen eine Dienstleistung thue.* [26] *Denn Makedonien und Achaja haben für gut befunden, eine Sammlung zu veranstalten für die Armen der Heiligen in Jerusalem.* [27] *Sie haben dies nämlich für gut befunden, und sie sind ja ihre Schuldner: denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Antheil erhalten haben, so sind sie verpflichtet, ihnen auch in den leiblichen Dingen zu opfern.* [28] *Wenn ich dieses nun vollbracht und ihnen diese Frucht versiegelt haben werde, so will ich [über euch nach Spanien weitergehen].* [29] *Ich weiss aber, dass wenn ich zu euch komme, ich in der Fülle des Segens Christi kommen werde.* [30] *Ich ermahne euch aber, Brüder, durch unsern Herrn Jesum Christum und durch die Liebe des Geistes, mit mir zu ringen in euren Gebeten für mich zu Gott,* [31] *dass ich errettet werden möge von den Ungläubigen in Jerusalem, und dass die von mir vermittelte Spende in Jerusalem den Heiligen wohlgefällig sei,* [32] *auf dass ich in Freude zu euch kommen möge,*

vermöge des Willens des Herrn und mich mit euch erquicken möge. [33] ***Der Gott des Friedens sei mit euch allen. Amen.*** **23** Μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις da ich keinen Raum, nämlich zum Predigen in jenen Himmelsstrichen (II Kor 11 10 Gal 1 21), d. h. im ganzen Morgenlande habe, s. zu 19 (πεπληρωκέναι). Ἐπιποθίαν, s. zu 1 11. Der Ausdruck ἐπιποθία nur hier. Dafür II Kor 7 7 11 ἐπιπόθησις. Ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν seit recht langen Jahren (ἱκανῶν mit BC statt πολλῶν zu schreiben). Der Ausdruck wie I Kor 11 30 und häufig Lc, Act. **24** Der Nachsatz zu ἔχων . . . ἔχων fehlt, da ὡς ἂν πορεύωμαι eine zweite Nebenbestimmung bringt. Correcturen sind ἔχω (für das zweite ἔχων) D*FG it, oder die Einschiebung von ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς nach Σπανίαν ℵ^c^L, oder endlich die Streichung von γάρ nach ἐλπίζω FG und die meisten Versionen. Die Annahme einer Wiederaufnahme des Satzes durch das νυνὶ δέ 25 (Ln, Btm 252) hilft der Schwierigkeit nicht genügend ab. Εἰς τὴν Σπανίαν: die Ankündigung der spanischen Reise hängt in diesem Zusammenhange damit zusammen, dass P im ganzen Orient nichts mehr zu thun hat, Rom und ganz Italien aber, überhaupt alles zwischen Illyricum und Spanien mitteninneliegende Land, als fremdes Missionsgebiet gilt. Soll der Heidenapostel also seinen Beruf vollenden, so muss er das Evglm bis ans äusserste Westende der Welt, d. h. eben nach Spanien tragen. Uebrigens ist von einem solchen Reiseplane des Apostels sonst weder aus seinen Briefen noch aus der Apostelgeschichte etwas bekannt. Ausgeführt wurde derselbe keinesfalls. Διαπορευόμενος: übereinstimmend mit 20^b^, aber in Widerspruch mit 15 und den dort angeführten Stellen (besonders 1 13—15) will hier P nur auf der Durchreise, nicht zu apost. Wirksamkeit nach Rom kommen. (Stellen wie I Kor 16 6 II Kor 1 16 sind anders.) Θεάσασθαι ὑμᾶς euch anzuschauen (also nur zu empfangen, nicht zu geben). Die Worte sind wieder so gewählt, dass jede Muthmaassung, als könne P in Rom kraft seines Apostelrechtes als Lehrer auftreten wollen, abgeschnitten wird. Er reist nur durch, will die Römer nur schauen, will nur ihr Geleit, will nur von ihnen gesättigt werden. Προπεμφθῶ (I Kor 16 6 II Kor 1 16) entweder mit ihren Gebeten oder wörtlich durch Entsendung eines persönlichen Ehrengeleites (so später bei reisenden Bischöfen). Ἀπὸ ὑμῶν B (ἀφ' ὑμῶν DFG) statt ὑφ' ὑμῶν, d. h. von euch aus; ἐμπλησθῶ P hofft hiernach durch die Römer gesättigt zu werden, d. h. durch ihren Anblick und durch den Verkehr mit ihnen seine Sehnsucht nach ihnen zu befriedigen, und zwar ἀπὸ μέρους. So ganz erscheinen hier die Römer als die Gebenden und P als der Empfangende. Die beiden Verse 22 und 23 hängen unzertrennlich mit 19^b^ 20^b^ zusammen und stehen ebenso wie diese in dem dringenden Verdachte, eine spätere Interpolation zu sein. Mit νυνὶ δὲ κτλ. **25** befinden wir uns wieder auf ächt paul. Boden. Das Jetzt wird wie 23 dem Bisher gegenübergestellt. Jetzt aber hoffe ich endlich Gelegenheit zu finden, nach Beendigung der Reise nach Jerusalem auch nach Rom zu kommen. Διακονῶν τοῖς ἁγίοις um ihnen die Liebesgabe zu überbringen, vgl. II Kor 9 1, und zu dem Reiseplan des P I Kor 16 4 II Kor 8 19. **26** Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα gemeint sind die dortigen Gemeinden. Die Beisteuer der Galater (I Kor 16 1) ist auch II Kor 8 9 nicht erwähnt und war vielleicht schon früher überbracht worden. Κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι eine Theilnahme für die Armen in Jerusalem (εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ) zu veranstalten, d. h. an ihren Bedürfnissen theilzunehmen (vgl. 12 13 ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες). Dem Sinne nach ist dies = eine Sammlung auszurichten (nur

bedeutet κοινωνία weder Sammlung noch Spende): κοινωνία mit folgendem εἰς wie II Kor 8 4 9 13. (DFG lesen τῶν ἐν Ἱερουσ. ἁγίων, Mich will ἐν Ἱερουσ. streichen, weil οἱ ἅγιοι schon für sich allein die Christen in Jerusalem bedeute.) 27 Ηὐδόκησαν γάρ καί fehlt DFG, dafür γάρ nach ὀφειλέται FG; ὀφειλέται τε vermuthet Mich. Inwiefern sie ihre Schuldner sind, sagt das Folgende. Die Heidenchristen haben Antheil erhalten an den geistlichen Gütern der Christen in Jerusalem, d. h. nicht, dass letztere die Lehrer von ersteren gewesen wären, sondern so, dass sie die ersten Besitzer der Gaben des heiligen Geistes waren, die von ihnen aus auch zu den Heiden gekommen sind. Insofern ist der Gedanke I Kor 9 11 nicht völlig zu vergleichen, II Kor 8 14 aber ist anderer Art. Λειτουργῆσαι die Darbringung der Spende wird als eine Opfergabe betrachtet, vgl. 13 6 II Kor 9 12. (Man hält 27 für Zuthat.) 28 Καρπόν den Ertrag der Spende (nicht: die Frucht ihrer geistlichen Aussaat). Σφραγισάμενος, wenn ich ihn richtig in ihren Besitz übermittelt haben werde (Mich will συγχαρισάμενος emendiren); αὐτοῖς geht auf die Christen in Jerusalem. Ἀπελεύσομαι δι᾽ ὑμῶν εἰς Σπανίαν weist auf den kritisch verdächtigen Vers 24 zurück. Vermuthlich hat ursprünglich hier das in einigen Handschriften 24 eingedrungene ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς gestanden. 29 Ἐν πληρώματι (ἐν πληροφορίᾳ D*FG) εὐλογίας Χριστοῦ hofft P zu den Römern zu kommen, nicht bloss weil er von der Spende die Herstellung eines brüderlichen Verhältnisses zwischen Judenchristen und Heidenchristen hofft, sondern weil er den Römern ein χάρισμα πνευματικόν mittheilen will, 1 11. 30—32 Ermahnung zur Fürbitte für P, damit er von den ungläubigen Juden errettet, seine Spende aber von den Christen in Jerusalem günstig aufgenommen werden möge. (Nach Man spätere Zuthat.) Παρακαλῶ mit διά c. genet. wie 12 1 I Kor 1 10 II Kor 10 1; διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος d. h. durch die vom heiligen Geiste gewirkte Bruderliebe, vgl. Gal 5 22 (schwerlich durch die Liebe, welche der heilige Geist zu uns hegt). Συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς in euern Gebeten mit mir zu ringen, vgl. II Kor 1 11. Die von den Römern erbetene Fürbitte wird als ein gemeinsamer Gebetskampf mit ihm dargestellt, nämlich zu dem Zwecke, die der Erfüllung des Gebets menschlicherseits entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden, vgl. Kol 4 12. (Ὑπὲρ ἐμοῦ fehlt bei FGd*f g; dieselben Zeugen und D cop lesen dafür ὑμῶν. Mich streicht beides.) 31 Ἵνα ῥυσθῶ drückt nach bekanntem Sprachgebrauche das Object der Fürbitte aus. Vor διακονία haben ℵ[c]D[bc]L ein zweites ἵνα eingefügt. Die Worte sprechen eine doppelte Befürchtung aus: dass dem Apostel von Seiten der ungläubigen Juden in Jerusalem (ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ) Gefahr drohe, und dass die dortigen Judenchristen seine Gabe nicht freundlich aufnehmen möchten. Beides ist bei der damaligen Lage des Apostels sehr begreiflich. Τῶν ἀπειθούντων vgl. das ἀπειθεῖν 2 8 10 21 11 30 und ἀπείθεια 11 30 32. Gemeint ist die Verweigerung der ὑπακοὴ πίστεως (Naber, Mich corrigiren ἀπειλούντων). Ἡ δωροφορία, so mit BD*FGd für διακονία zu lesen, die Ueberbringung der Gabe. Das Wort nur hier; ἡ ἐν Ἱερουσαλήμ ist mit BD*FG statt ἡ εἰς Ἱερουσ. (ℵACD[c]) zu lesen: die Spende, die in Jerusalem überbracht wird (nach Mich wäre beides Glossem). 32 Ἵνα Zweck dessen, was der Apostel durch die Fürbitte der Römer zu erlangen hofft, ἐν χαρᾷ in Freudigkeit, nämlich über den glücklichen Erfolg meiner Sendung. Statt θεοῦ hat B κυρίου Ἰησοῦ, DFG Χριστοῦ Ἰησοῦ, ℵ* Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wahrscheinlich ist die LA von B herzustellen. Dagegen lässt B wol mit Unrecht καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν weg

(ἀναψύξω oder ἀναψύχω μεθ' ὑμῶν DFG). P hofft, sich mit den Römern gegenseitig zu erquicken (vgl. I Kor 16 18 II Kor 7 13 Phm 20), d. h. an dem brüderlichen Verkehre zu erfreuen und im Glauben zu stärken, vgl. 1 12 συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν. **33** abschliessender Segenswunsch. Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης II Kor 13 11. Gemeint ist auch hier der Gemeindefriede, der von Gott seinen Ursprung nimmt.

16 1—20. Empfehlungsschreiben für die Diakonissin Phöbe an die Gemeinde zu Ephesos. 1 und 2. [1] *Ich empfehle euch aber die Phöbe, unsere Schwester, welche auch eine Dienerin ist der Gemeinde zu Kenchreä,* [2] *dass ihr sie im Herrn aufnehmet würdig der Heiligen, und ihr in jedem Geschäft, worin sie euer bedarf, Beistand leistet: denn auch sie ist eine Beschützerin Vieler geworden und auch meiner selbst.* Ueber die Bestimmung dieses ursprünglich nicht in den Römerbrief gehörigen kleinen Schreibens s. die Einl. **1** Συνίστημι vgl. II Kor 5 12. Die Phöbe wird als Ueberbringerin des Empfehlungsschreibens den Empfängern des Briefes zunächst überhaupt als ἀδελφή, d. h. als Glaubensgenossin, dann aber noch besonders (οὖσαν καί א^c BC*) als Pflegerin der Gemeinde zu Kenchreä bezeichnet. Διάκονος fem., die Form διακόνισσα erst später. Die Thätigkeit der Phöbe in der Hafenstadt wird vorzugsweise in der Kranken- und Fremdenpflege bestanden haben, und ist wol ebenso wie die 12 6—8 erwähnten Aemter als freies χάρισμα gedacht. Mit den I Tim 5 3—16 erwähnten χῆραι hat die Phöbe nichts zu thun. Kenchreä ist die östliche, am saronischen Busen, also nach Asien hin, gelegene Hafenstadt von Korinth. Dass daselbst eine eigene Christengemeinde sich befand, erfahren wir nur aus dieser Stelle. **2** Mit ἵνα wird wie immer nach den Verbis des Bittens, Befehlens etc. der Gegenstand des συνιστάνειν ausgedrückt. Die Empfänger des Briefes sollen sie aufnehmen (προσδέξησθε αὐτήν mit BCDFG zu stellen), d. h. ihr Gastfreundschaft gewähren und zwar ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων, eine christl. brüderliche Gastfreundschaft, wie es sich für Christen geziemt, gegen sie ausüben. Καὶ γὰρ αὐτή gibt das Motiv an, welches die Briefempfänger zu gastlicher Aufnahme und werkthätiger Hilfe noch besonders bereitwillig machen soll. Προστάτις patrona vgl. Libanius epist. 433. Sie beherbergte die fremden Brüder in ihrem Hause. Καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ sie hat also auch den P selbst in ihrem Hause verpflegt. (Statt προστάτις haben FG παραστάτις was MICH vorzieht. DFG καὶ ἐμοῦ καὶ ἄλλων π. ἐγένετο, daher MICH [unter Berücksichtigung der Varianten von א u. A] vermuthet π. γεγένηται ἐμοῦ τε αὐτοῦ.)

3—16. Grussliste. [3] *Grüsset Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Christo Jesu,* [4] *welche für mein Leben ihren Hals dargeboten haben, denen nicht allein ich Dank sage, sondern auch alle Gemeinden der Heiden;* [5] *und die Gemeinde in ihrem Hause. Grüsset Epänetos, meinen Geliebten, welcher der Erstbekehrte Asiens zu Christo ist.* [6] *Grüsset Mariam, die sich viel um euch gemüht hat.* [7] *Grüsset Andronikos und Junias, meine Stammesgenossen und Mitgefangenen, welche unter den Aposteln angesehen sind, welche auch vor mir in Christo gewesen sind.* [8] *Grüsset Ampliatos, meinen im Herrn Geliebten.* [9] *Grüsset Urbanus, meinen Mitarbeiter in Christo und Stachys, meinen Geliebten.* [10] *Grüsset Apelles, den in Christo Bewährten. Grüsset die von den Leuten des Aristobulos.* [11] *Grüsset Herodion, meinen Stammesgenossen. Grüsset die von den Leuten des Narkissos, die im Herrn sind.* [12] *Grüsset Tryphäna und Try-*

phosa, die im Herrn arbeiten. Grüsset Persis, die Geliebte, welche viel gearbeitet hat im Herrn. [13] *Grüsset Rufus, den Erwählten im Herrn, und seine und meine Mutter.* [14] *Grüsset Asynkritos, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder mit ihnen.* [15] *Grüsset Philologos und Julia, Nereus und seine Schwester, und Olympas und die Heiligen mit ihnen alle.* [16] *Grüsset einander mit dem heiligen Kuss. Es grüssen euch alle Gemeinden Christi.* 3 Prisca (dieselbe Namensform auch I Kor 16 19 II Tim 4 19, dagegen Act 18 2 18 26 die Diminutivform Πρίσκιλλα) und Aquila aus Pontus (Act 18 2) waren jüd. Abkunft und hatten früher in Rom gelebt. Bei der Judenvertreibung unter Kaiser Claudius waren sie nach Korinth geflüchtet. Hier wurde P mit ihnen bekannt, trat bei Aquila als Handwerksgenosse in Arbeit und bekehrte, wie es scheint, das Ehepaar zum christl. Glauben. Später verliessen sie gemeinsam mit P Korinth und siedelten nach Ephesos über, wo sie eine Hausgemeinde um sich versammelten. In dem von Ephesos aus geschriebenen ersten Korintherbriefe bestellt P den Korinthern ihre Grüsse. Dass sie dem P nach Rom vorangereist wären, und dort schon wieder eine Hausgemeinde gegründet hätten, ist daher unwahrscheinlich. Noch der 2. Brief an Timotheus setzt ihren Aufenthalt in Ephesos voraus. Prisca wird hier wie Act 18 18 II Tim 4 19 vor Aquila genannt (anders Act 18 2 26 I Kor 16 19). Τοὺς συνεργούς μου (μους B, ἐμούς MICH) ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: von ihrer Lehrthätigkeit berichtet auch Act 18 26. Die spätere Tradition bei Dorotheos macht den Aquila zum Bischofe von Heraklea, den „Priscas“ zum Bischofe von Kolophon. 4 Τὸν τράχηλον ὑπέθηκαν wörtlich: haben ihren Hals auf den Block gelegt. Sind die Worte buchstäblich gemeint, so würden sie besagen, dass Aquila und Prisca, um den P vor dem Tode zu retten, sich selbst dem Richtbeil dargeboten hätten. Wahrscheinlich aber ist der Sinn einfach der, dass sie mit eigener Lebensgefahr den P aus einer sein Leben bedrohenden Verfolgung errettet haben. Die näheren Umstände sind unbekannt (II Kor 1 8—10?). Πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν alle Heidengemeinden, als deren Apostel P gedacht ist. Die römische Gemeinde ist gewiss nicht eingeschlossen. 5 Τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν: dergleichen Hausgemeinden werden ausser hier vgl. 14 15 noch I Kor 16 19 Phm 2 Kol 4 15 erwähnt. Dieselben bestanden nicht bloss aus der eigentlichen Hausgenossenschaft (I Kor 1 16 16 15 II Tim 1 16 4 19), sondern aus allen denen, welche sich in dem betreffenden Hause zu gemeinsamer Erbauung zusammenfanden. Der Hausherr, der sein Haus der Gemeinde geöffnet hatte, heisst προστάτης, patronus. Ἐπαινετόν (so zu accentuiren, vgl. K. H. A. LIPSIUS grammat. Unters. 30) sonst unbekannt, wie die meisten der im Folgenden aufgezählten Personen. Die Tradition zählt (nach den Angaben des Dorotheos und Pseudo-Hippolyt) die Mehrzahl der Männer unter den 70 Jüngern auf. Die Bezeichnung ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας macht ihn als den Ersten kenntlich, den der Apostel in der Provinz Asien, d. h. in der Hauptstadt Ephesos zum Glauben bekehrt hat (vgl. I Kor 16 15, wo Stephanus in Korinth ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας heisst). Da er nicht ausdrücklich wie Andere als Stammesgenosse des P bezeichnet wird, so war er wol ein geborener Heide. Nach Dorotheos wäre er erster Bischof von Karthagena geworden. Der ehrende Beiname τὸν ἀγαπητόν μου, der bei Ampliatos, Stachys und der Persis wiederkehrt, scheint diese sämmtlich als von P persönlich Bekehrte bezeichnen zu sollen (WZS). 6 Μαριάμ (ℵDFGL statt Μαρίαν ABCP) die Namensform (מִרְיָם) deutet auf eine geborene Jüdin.

Ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς (so ℵ*ABC*P statt εἰς ἡμᾶς, oder ἐν ὑμῖν) scheint darauf zu deuten, dass sie sich um die Gemeinde, an welche P schreibt, durch Kranken- und Armenpflege verdient gemacht hat. 7 Andronikos und Junias werden als geborene Juden bezeichnet. Τοὺς συγγενεῖς μου kann auch hier und 11 21 ebenso wie 9 3 nur Stammverwandte, nicht persönliche Anverwandte bezeichnen. Die übrigen Gegrüssten (mit Ausnahme von Aquila, Prisca und Mariam) werden dadurch mittelbar als geborene Heiden kenntlich gemacht. Ἀνδρόνικος ist ein für griech. Sklaven ziemlich gebräuchlicher Name. Da wir es hier mit einem geborenen Juden zu thun haben, so war der Mann vielleicht ein jüd. Freigelassener eines griech. Herrn. Dorotheos macht ihn zum ersten Bischofe von Pannonien. Ἰουνίαν oder wol richtiger Ἰουνιᾶν, zusammengezogen aus Junianus, ein römischer Name, wol ebenfalls für einen ehemaligen Sklaven. Der Name könnte auch fem. (von Junia) sein, doch passt hierzu das Folgende nicht. Nach Dorotheos wäre Junias später Bischof von Apamea in Syrien geworden. Συναιχμαλώτους μου der Ausdruck braucht nicht zu besagen, dass der Apostel damals selbst ein Gefangener war (vgl. Phm 23 Kol 4 10). Wann die beiden gemeinsam mit P gefangen gesessen haben, wissen wir nicht. Doch vgl. II Kor 6 5 11 23. Vielleicht waren sie Leidensgenossen des P in der Verfolgung, die seiner ephesinischen Wirksamkeit ein Ziel setzte (Wzs). Ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις nicht: welche bei den Aposteln (d. h. den Zwölfen) angesehen (dW, Phil, Hfm, Ws, Baur), sondern welche selbst angesehene Apostel sind. Der Apostelname wird hier also im weiteren Sinne gebraucht (I Kor 15 7 Act 14 4 14). Näheres über ihre Missionswirksamkeit ist unbekannt (Vkm macht sie zu den beiden ersten Hebräern, welche das Christenthum nach Rom gebracht hätten). Vielleicht gehörten sie zu den jüd. Hellenisten, welche das Evglm zuerst in Antiochien verkündigten (Act 11 19—21). Οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν (ℵAB) ἐν Χριστῷ eine zweite ehrende Bezeichnung des Andronikos und Junias: sie waren schon vor P Gläubige. Die Zurückbeziehung auf die Apostel (bei der Deutung auf die Zwölf) scheitert schon an dem καί, was mit ℵABCLP nach οἵ einzuschieben ist. 8 Ἀμπλίατον (so ℵAB*FG für Ἀμπλιᾶν) ebenso wie die meisten folgenden ein Sklavenname. 9 Urbanus ist ein latein., Stachys und Apelles sind griech. Namen. Dorotheos macht den Amplias zum ersten Bischofe von Odyssos. Urbanus wird als Missionsgehilfe des P (darum aber noch nicht als Reisebegleiter) bezeichnet: dass ἡμῶν sich zugleich mit auf die Leser bezöge (Mr, Ws), ist unnöthig und unwahrscheinlich. Die spätere Tradition (Dorotheos) macht den Stachys zum ersten Bischofe von Byzanz, den Urban zum Bischofe von Makedonien, den Apelles zum Bischofe von Smyrna (oder von Heraklea). 10 Apelles wird als δόκιμος ἐν Χριστῷ, als bewährter Christ bezeichnet, vielleicht wegen seiner Standhaftigkeit im Bekenntniss. Οἱ ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου heissen die zum christl. Glauben bekehrten Haussklaven eines angesehenen Mannes Aristobulos. Der Name des letzteren könnte auf das herodäische Königshaus hinweisen. Nach Dorotheos wäre Aristobulos Bischof von Brittannien geworden. 11 Ἡρωδίωνα der Name führt auf einen Freigelassenen irgend eines herodäischen Fürsten. Nach der Tradition wäre er zugleich mit dem weiter unten genannten Olympas (Olympodoros) Missionsgehilfe des Petrus gewesen und beide hätten gleichzeitig mit dem Apostel den Märtyrertod gelitten; Dorotheos macht den Herodion zum Bischofe von Paträ.

Τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου hier mit dem ausdrücklichen (auch vorher dem Sinne nach zu ergänzenden) Zusatz τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ. Wer die Grussliste nach Rom gerichtet sein lässt, denkt bei Narcissus an den bekannten, aber schon 54 n. Chr. getödteten Günstling des Claudius (Sueton. Claud. 28; Tacit. Ann. XII 57 XIII 1). Der Name kommt aber öfters vor; nicht nur in Rom, wo auch ein Günstling des Nero so hiess (Cass. Dio 64 3), sondern auch in Kleinasien, z. B. auf einer Inschrift in Aphrodisias in Karien (CIgr II nr. 2813 Μάρκου Οὐαλερίου Ναρκίσσου, πολείτου καὶ βουλευτοῦ ἀπὸ προγόνων). Dorotheos macht den Narcissus zum Bischofe von Athen. Dass Apelles vor den christl. Haussklaven des Aristobulos, Herodion vor denen des Narcissus genannt wird, könnte darauf führen, dass sie das Missionswerk in den betreffenden Häusern leiteten (Wzs). **12** Τρύφαινα und Τρυφῶσα waren, nach den Namen zu schliessen, zwei Schwestern. Der Name der ersteren kommt auch in der Legende der heiligen Thekla vor, dort ist aber die Gemahlin eines Königs Polemo von Kilikien gemeint. Der Name Τρυφῶσα begegnet uns auf karischen Inschriften (CIgr II 2819 2839). Beide Namen deuten auf Sklavinnen oder Freigelassene. Τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ d. h. noch jetzt in Arbeit stehende (praes.) Diakonissen. Auch Persis wird durch die Worte ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ (vgl. 6) als Diakonissin charakterisirt. Dieselbe scheint, wie die besondere Hervorhebung und das τὴν ἀγαπητήν zeigt, dem P näher bekannt gewesen zu sein als die beiden anderen. **13** Ob Rufus der Mc 15 21 als Sohn des Simon von Kyrene und Bruder des Alexander genannte Mann ist, bleibt bei der Häufigkeit des Namens (oder Beinamens) sehr zweifelhaft. In der Apostellegende erscheint jener ebenso wie Alexander als Reisebegleiter des Petrus (Lps, Apokr. Apostelgesch. I, 553f); Dorotheos macht ihn zum Bischofe von Theben, eine spanische Localtradition zum Bischofe von Tortosa. Τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ: ob diese ehrende Bezeichnung eine besondere Veranlassung hat (etwa die besonderen Umstände seiner Bekehrung (Wzs), oder ob der dem P persönlich nahestehende Mann einfach als Christ bezeichnet werden soll, wissen wir nicht. Τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ: von der Mutter des Rufus wird gesagt, dass sie auch dem P mütterliche Fürsorge erwiesen habe. **14** werden fünf Personen zusammengenannt: der Zusatz καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς scheint auf fünf verschiedene Hausgemeinden zu deuten, welche sich bei den Genannten versammelten (an Handwerksgenossenschaften ist schwerlich zu denken). Von letzteren ist Phlegon bestimmt nicht mit dem (heidnischen) Chronisten dieses Namens, dessen Eusebios (Chron. ad ann. 2048 Abrah.) gedenkt, zu identificiren; ebensowenig ist Hermas mit dem Verfasser des Hirten identisch, der ein Bruder des römischen Bischofs Pius war und um 140 n. Chr. schrieb. Erst die spätere Localsage hat letzteren zum Apostelschüler gemacht und mit dem hier Gegrüssten identificirt (Lps, Bibellexikon Art. Hermas). Die Namen Ἑρμῆς und Ἑρμᾶς begegnen uns auch auf kleinasiatischen Inschriften (ersterer CIgr. II 2826; letzterer CIgr. II 2747 2825). Nach der Tradition bei Dorotheos wäre Asynkritos später Bischof von Hyrkanien, Phlegon Bischof der Parther, Hermes Bischof von Dalmatien, Patrobas Bischof von Puteoli, Hermas Bischof von Philippi geworden. **15** Philologos und Julia waren wol Ehegatten. Auch bei ihnen, ebenso wie bei Nereus und dessen Schwester, und bei Olympas scheinen sich Hausgemeinden versammelt zu haben. Den Philologos macht die Tradition zum Bischofe von Sinope. Ἰουλία Name einer Frei-

gelassenen irgend eines Gliedes der gens Julia. Der Name des Nereus begegnet uns (ob auf Grund unserer Stelle?) in der römischen Petrussage, als Name eines Haussklaven der christl. Prinzessin Domitilla (Acta Nerei et Achilleis in Acta Sanctorum Maii T. III 9 sqq., Lps, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 106 ff 200 ff). An Identität der Personen ist schwerlich zu denken. Ein Nereus kommt auch in den Acta Philippi (in Kleinasien) vor. Ὀλυμπᾶς contrahirte Form aus Ὀλυμπόδωρος, nach einer Sage Bischof von Philippi. **16** Ἐν φιλήματι ἁγίῳ, d. h. mit dem christl. Bruderkuss, vgl. I Th 5 26 I Kor 16 20 II Kor 13 12 I Pt 5 14. Αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι, vgl. I Kor 16 19, wo die Gemeinden Asiens grüssen. Hier fehlt die nähere Ortsbezeichnung; gemeint sind alle Gemeinden des Landes, von wo P schrieb, d. h. von Achaja. (DFG setzen καὶ αἱ ἐκκλ. πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ an den Schluss von 21. Mich will 16[b] ganz streichen.)

17—20. Warnung vor Spaltungen wegen der Lehre. [17]***Ich ermahne euch aber, Brüder, ein Auge zu haben auf die, welche die Spaltungen und die Aergernisse stiften wider die Lehre, welche ihr gelernt habt: und geht ihnen aus dem Wege.*** [18]***Denn die Betreffenden dienen nicht unserm Herrn Christus, sondern ihrem eigenen Bauche, und betrügen durch ihre anmuthige und schöne Rede die Herzen der Arglosen.*** [19]***Denn euer Gehorsam ist überallhin kundgeworden. So freue ich mich nun über euch, ich wünsche aber, dass ihr weise sein möget in Bezug auf das Gute, ohne Falsch in Bezug auf das Böse.*** [20]***Der Gott des Friedens aber wird den Satan in kurzer Frist unter euern Füssen zermalmen. Die Gnade unsers Herrn Jesu sei mit euch.*** Die Worte, bei der Annahme ihrer Zugehörigkeit zum Römerbrief höchst unpassend zwischen die Grüsse 3—16 und 21—23 eingezwängt, überdies unter jener Voraussetzung sachlich schlechterdings nicht zu erklären (da der Römerbrief keine Spur von solchen Gegnern, wie sie hier vorausgesetzt werden, enthält), sind alsbald verständlich, wenn man in ihnen eine Warnung der ephesinischen Christen vor judaistischen Agitatoren erblickt, wie dieselben überall in paul. Gemeinden sich eindrängten, und, wie es scheint, die Lage der ephesinischen Gemeinde nach des P Abreise für günstig hielten, um mit ihrem „andern Evglm" (Gal 1 6) hervorzutreten (Wzs). Die Beziehung auf Gnostiker wird durch nichts nothwendig gemacht. Unter der διδαχή, welche die Leser gelernt haben, kann hier, da von διχοστασίαι (Gal 5 20 I Kor 3 3) und σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχήν (vgl. Apk 2 14) die Rede ist, nicht das Evglm überhaupt, sondern nur das paul. Evglm gemeint sein. Σκοπεῖν ein Auge auf sie haben, nämlich um ihnen auszuweichen, wie nachher mit καὶ ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν noch ausdrücklich hinzugefügt wird. Aehnliche Mahnungen II Joh 10 II Tim 3 5. **18** Οἱ τοιοῦτοι nicht: dergleichen Leute, sondern wie meist bei P: die Betreffenden, s. zu Gal 6 1. Τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ ℵABCP τῷ κυρίῳ Χρ. ἡμῶν DFG. Da ὁ κύριος Χρ. bei P ἅπαξ λεγ. wäre, will Mich Χριστῷ tilgen. Τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ entweder sofern es ihnen vor Allem darum zu thun ist, sich von den Gemeinden gut verpflegen zu lassen, oder sofern ihr Gewichtlegen auf die jüd. Speisegesetze als ein Dienst der κοιλία aufgefasst wird, vgl. Phl 3 19. Ἐξαπατᾶν wie 7 11 II Kor 11 3. Χρηστολογία und εὐλογία wie πιθανολογία Kol 2 4 ματαιολογία I Tim 1 6, vgl. Tit 1 10. Ersteres geht auf den Inhalt, letzteres auf die Form. Τῶν ἀκάκων der Arglosen, welche Andern nichts Böses zutrauen. Anders Hbr 7 26. Καὶ εὐλογίας fehlt D*FG it, von Mich getilgt. **19** Ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοή: euer Gehorsam, nämlich gegen die Lehre, vgl. 1 5 II Kor 10 5, hier speciell als Fest-

halten an der rechten Lehre gegenüber der Irrlehre (anders 1 5). Die Worte führen eine nähere Erläuterung des ἐξαπατῶσιν κτλ. ein. Ἀφίκετο das Wort nur hier bei P (ἐφικνεῖσθαι II Kor 10 13 14). Ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω א*ABCLP (statt χ. οὖν [τὸ] ἐφ' ὑμῖν א^c DFG), über euch also (im Unterschied von Andern) freue ich mich (nach MICH gehörten die Worte ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοή . . . χαίρω hinter 16, und seien ebenso wie 16^b zur Verherrlichung der römischen Gemeinde später eingefügt; LAURENT sieht in 19 eine Randbemerkung von des P Hand). Σοφοὺς εἶναι κτλ. Anspielung auf das Herrnwort Mt 10 16. Ihre Weisheit sollen die Leser nur in Bezug auf das Gute, Heilsame, bewähren, also vor falscher Weisheit sich hüten; dagegen sollen sie ἀκέραιοι einfältig, eigentlich lauter, in Bezug auf das Böse sein, d. h. ihren ungefälschten Glauben vor jeder Verunreinigung bewahren. 20 Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης wie 15 33. Die Spaltungen sind vom Satan (vgl. II Kor 11 14f); der Gott aber, der ein Gott des Friedens ist, also den Frieden in seiner Gemeinde will, συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν, wird den Satan unter eure Füsse thun und zermalmen, d. h. die Irrlehre ausrotten. Die Worte sind kein Wunsch, sondern Verheissung; sie setzen übrigens voraus, dass auch die Leser mit der Irrlehre zu kämpfen haben. Ἐν τάχει scheint auf die nahe Parusie zu gehen. (WSE streicht 17—20 mit Ausnahme der Grussformel, LAURENT betrachtet 19 als Randglosse.) Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν der apost. Segenswunsch, s. zu I Th 5 28. Die Worte fehlen hier D*FGd*fg, sind aber der ursprüngliche Schluss des in den Römerbrief eingeschobenen Empfehlungsschreibens.

16 21—24. Schluss des Römerbriefes: Grüsse aus Korinth. [21]*Es grüsst euch Timotheus, mein Mitarbeiter, und Lucius und Jason und Sosipater, meine Stammesgenossen.* [22]*Ich, Tertius, grüsse euch, der ich den Brief geschrieben habe, im Herrn.* [23]*Es grüsst euch Gajus, mein und der ganzen Gemeinde Gastfreund. Es grüsst euch Erastos, der Stadtkämmerer und der Bruder Quartus.* [24]*Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit euch allen. Amen.* 21 Timotheus ist der bekannte Mitarbeiter des P, s. zu Act 16 1. Anderwärts (II Kor 1 1 I Th 1 1 Phl 1 1, vgl. II Th 1 1 Kol 1 1) wird Timotheus gleich an der Spitze des Briefes genannt, weil er zu den betreffenden Gemeinden in persönlichen Beziehungen stand. Λούκιος nicht = Λουκᾶς, aber auch schwerlich identisch mit dem Act 13 1 genannten Lucius von Kyrene. Die Sage macht ihn zum ersten Bischofe von Kenchreä Const. Ap. VII 46 2; nach Dorotheos wäre er Bischof von Laodikeia in Syrien geworden. Wahrscheinlich ist an einen Christen zu denken, der entweder aus Rom gebürtig war oder sich doch längere Zeit dort aufgehalten hatte. Man beachte auch in dieser kurzen Grussliste die verhältnissmässig vielen lat. Namen Lucius, Tertius, Gajus, Quartus. Jason heisst Act 17 5—9 ein jüd. Christ und Gastfreund des P in Thessalonich. Ob es dieselbe Person war, ist ungewiss: vielleicht gehörte er zu den Abgeordneten der makedonischen Gemeinden, welche die Spende nach Jerusalem überbringen sollten (II Kor 8 23 9 4). Doch wird er Act 20 4 nicht mit aufgezählt. Σωσίπατρος wol derselbe wie der Act 20 4 erwähnte Σώπατρος aus Beröa, einer der Abgeordneten der makedonischen Gemeinden. Ausser Timotheus, der den Apostel nach Rom zu begleiten gedachte, grüssen also zunächst drei andere Reisegefährten des P, welche den römischen Judenchristen wol persönlich bekannt waren. Οἱ συγγενεῖς μου wie 7 11 Volksgenossen, nicht persönliche Anverwandte. Die Tradition (bei Dorotheos) macht den Jason zum Bischofe von Tarsos, den Sosipatros

zum Bischofe von Ikonion. 22 eigenhändiger Gruss des Schreibers, welchem P den Brief dictirt hat (vgl. Gal 6 11 f Kol 4 18). Vielleicht gehörte Tertius ebenso wie der nachher genannte Quartus und noch der Eine oder Andere zu den unter Claudius aus Rom vertriebenen römischen Juden. Die spätere Tradition macht ihn zum zweiten Bischofe von Ikonion. Ἐν κυρίῳ gehört zu ἀσπάζομαι ὑμᾶς (nicht zu γράψας). (Laurent betrachtet den Vers als Randglosse.) 23 Gajus wol derselbe Korinther, den der Apostel selbst getauft hatte, I Kor 1 14. In seinem Hause, das zugleich der Gemeinde zu ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften diente (ὁ ξένος . . . ὅλης τῆς ἐκκλησίας), hatte P damals, als er den Römerbrief schrieb, Wohnung gefunden. Bei einer früheren Anwesenheit in Korinth wohnte er bei Titius Justus, Act 18 7. Die Tradition macht diesen Gajus, der von dem Gajus aus Derbe 20 4 und dem Makedonier Gajus Act 19 29 verschieden ist, zum ersten Bischofe von Thessalonich, eine andere Ueberlieferung zum ersten Bischofe von Ephesos, gleichzeitig mit Timotheus. Ausser dem Gastfreunde des P bestellt der Stadtkämmerer Erastos, wol als das angesehenste Gemeindeglied in Korinth, noch besondere Grüsse. Derselbe ist wol von dem Missionsgehilfen des P Act 19 22 (vgl. II Tim 4 20?) zu unterscheiden. Die Tradition macht ihn zum Bischofe von Paneas. Quartus wird als einfacher „Bruder" bezeichnet; wahrscheinlich hatte er früher in Rom sich aufgehalten. Die Tradition macht ihn zum Bischofe von Berytos. 24 Die Grussformel fehlt hier אABC; nur hier steht sie DFG, beide Male L, 20 und hinter 27 P al. Wahrscheinlich ist sie beide Male ursprünglich, gehört aber nur hier zum Römerbrief. Die rasche Wiederkehr der Formel schien unpassend, daher sie bald hier, bald 20 gestrichen wurde.

16 25—27. Doxologie. *[25 Dem aber, der euch stärken kann gemäss meines Evangeliums und der Predigt Jesu Christi, nach der Offenbarung des Geheimnisses, welches ewige Zeiten lang verschwiegen war, 26 jetzt aber offenbart und durch prophetische Schriften auf Befehl des ewigen Gottes zum Glaubensgehorsam allen Heiden kundgethan worden ist, 27 dem allein weisen Gotte durch Jesum Christum, welchem sei die Ehre in Ewigkeit. Amen.]* Die Doxologie steht hier אABCD*, hinter 14 23 L, beide Male AP, fehlt ganz D^c FGg (D^c ohne Accente, F lässt hinter 16 24, G g hinter 14 23 leeren Raum). Sie fehlte auch in Handschriften bei Hieron, während Orig ihre doppelte Stelle in Handschriften erwähnt. 25 Der mit τῷ δὲ δυναμένῳ begonnene Satz wird wegen der vielen eingeschobenen Zwischensätze nicht zu Ende geführt, sondern geht 27 mit ᾧ ἡ δόξα κτλ. in einen Relativsatz über, während man dafür einen selbständigen Satz erwarten müsste (die Weglassung von ᾧ in B [W-H] hilft der Schwierigkeit ab, ist aber Correctur). Aehnliche Doxologien, aber meist weit kürzer, Gal 1 5 Rm 1 25 9 5 11 36 II Kor 11 31; dagegen lassen sich hier Eph 3 20 f I Tim 1 17 Jud 24 f vergleichen. Στηρίξαι I Th 3 2 II Th 2 17 befestigen. Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου die Befestigung im Glauben soll also in Gemässheit des paul. Evglms im Unterschiede von der judenchristl. Lehre erfolgen, was nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Apostels voraussetzen würde, dass die Römer paul. Christen waren. Aber die folgenden Worte καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ zeigen, dass der Ausdruck nicht in dem sonst gebräuchlichen Sinne, sondern von dem gemeinchristl. Glauben überhaupt gebraucht ist, synonym mit der Predigt Jesu Christi (oder der Predigt von Jesu Christo, beides ist möglich; nur schwerlich: die von dem er-

höhten Christus ausgehende Predigt des Apostels, Mr, Ws). Den Ausdruck τὸ εὐαγγέλιόν μου durch einen Zusatz demüthiger Pietät (Mr, Ws) zu mildern, hat P sonst nicht für nöthig gefunden. Κατὰ ἀποκάλυψιν ist nicht parallel mit κατὰ τὸ εὐαγγ. μου, sondern nähere Bestimmung zu κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Diese Predigt erfolgt gemäss der Offenbarung des χρόνοις αἰωνίοις, d. h. Aeonen lang verschwiegenen (σεσιγημένου, sonst ἀποκεκρυμμένου) Geheimnisses. Ausdruck und Gedanke erinnern an Wendungen wie II Tim 1 9f Tit 1 2f Kol 1 26 Eph 3 3—5 9f. Unter diesem jetzt enthüllten μυστήριον ist hier nicht die δικαιοσύνη θεοῦ (1 17 3 21) oder die Ordnung, in welcher sich dieselbe verwirklichen soll (11 25), sondern wie in den Parallelstellen, das durch die auf Erden erschienene göttliche Persönlichkeit Christi offenbar gewordene Geheimniss der übersinnlichen Welt zu verstehen, zu welchem Geheimnisse allerdings auch die Berufung der Heiden zu Gliedern der Kirche Christi mitgehört. **26** Φανερωθέντος δὲ νῦν: die Offenbarung in der Gegenwart wird nicht den vergangenen (geschichtlichen) Zeiten, sondern der vorzeitlichen Ewigkeit gegenübergestellt; τε . . . γνωρισθέντος bringt eine nähere Bestimmung zu φανερωθέντος. Die Präpositionen διά, κατά, εἰς, εἰς drücken die verschiedenen Beziehungen des γνωρίζειν aus. Und zwar erfolgt diese Kundmachung διὰ γραφῶν προφητικῶν, mittelst prophetischer Schriften, welche die Erscheinung Christi vorher verkündigten (schwerlich sind nt. Prophetenschriften gemeint). Da das Geheimniss auch zu der Propheten Zeiten noch verborgen war, so kann nur ein vom Geist Gottes in die Prophetenschriften hineingelegter, jetzt erst aufgeschlossener tieferer Sinn gemeint sein. Ferner κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ, gemäss Auftrags des ewigen Gottes (Tit 1 3). Gott heisst der Ewige in Beziehung auf die anfangslose Ewigkeit, während deren das Geheimniss mit Schweigen bedeckt blieb, bis Gott es zu enthüllen befahl, nämlich durch die Sendung Jesu Christi. Diese Sendung ist also selbst die ἀποκάλυψις des bisher verborgenen μυστήριον. Zweck der Kundmachung des μυστήριον (nicht der Inhalt desselben) ist die ὑπακοὴ πίστεως, welche zu allen Heiden gelangen soll, vgl. 1 5 17 3 21 11 25. 27 Μόνῳ σοφῷ θεῷ vgl. I Tim 1 17 (Jud 24f Joh 17 3). Die Hervorhebung der ausschliesslichen Weisheit Gottes steht im Gegensatze zu falschen Quellen, aus welchen man die Weisheit zu schöpfen sucht. Der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet diese Weisheit Gottes als eine durch Christum vermittelte, d. h. nur in Christo und durch Christum offenbarte Kol 2 3 (vgl. Kol 1 15—20 2 9 Eph 1 21). Die Annahme einer Inversion, sodass διὰ Ἰ. Χρ. zu ᾧ ἡ δόξα gehörte, ist künstlich. Das Relativum ᾧ geht nothwendig auf θεῷ zurück; die Beziehung auf Christus würde nicht bloss grammatisch, sondern auch sachlich das μόνῳ σοφῷ θεῷ jeder Beziehung berauben. Die Schlussdoxologie ist auch nach Reiche, Mang, Hgf, Wse spätere Zuthat.

Der Brief an die Philipper.

Einleitung.

I. Die Gemeinde zu Philippi. 1. Auf der sogenannten zweiten Missionsreise, nach der wahrscheinlichsten Chronologie im Jahr 53, war Paulus von Kleinasien nach Makedonien übergesetzt, wie die alte in der Apostelgeschichte verarbeitete Quelle erzählt, durch ein Traumgesicht veranlasst. Von Troas war er zu Schiff nach Samothrake, Tags darauf nach Neapolis in Thrakien, von da nach Philippi in Macedonia proconsularis gefahren. Hier hielt er sich mit seinen Begleitern, unter denen namentlich Timotheus (Act 16 1—4 17 14 f I Th 1 1 3 2 Phl 1 1 2 19) und Silas (Act 15 40 16 19 25 29 17 4 10 14 f I Th 1 1) erwähnt werden, einige Zeit auf, und gründete die erste christliche Gemeinde in Europa (Act 16 12—18). Die Stadt, ursprünglich Κρηνίδες, später zu Ehren ihres zweiten Gründers, des makedonischen Königs Philippos, des Vaters Alexanders des Grossen, Philippi genannt, war später römische Colonialstadt geworden mit dem ius Italicum. Neben der einheimischen Bevölkerung und den römischen Colonisten wohnten auch Juden daselbst, welche draussen vor der Stadt am Flusse eine eigene Proseuche oder Synagoge besassen. Doch wandte sich Paulus mit seiner Predigt zunächst nicht an diese, sondern ausserhalb der Proseuche an Frauen, welche die jüdischen Gottesdienste besuchten, also wol an heidnische Proselytinnen. Unter ihnen wird eine Proselytin Lydia, eine Purpurkrämerin aus Thyatira, als Erstbekehrte genannt (Act 16 13—15). Auch nachmals müssen Frauen in der philippischen Gemeinde eine hervorragende Stelle eingenommen haben; unter ihnen werden im Briefe die Euodia und die Syntyche ausdrücklich genannt (4 2). Von Männern, die der Gemeinde vielleicht schon seit ihrer Gründungszeit angehörten, nennt der Brief drei: den Epaphroditos, des Apostels „Mitarbeiter und Mitkämpfer“, der dem Paulus die philippische Spende nach Rom brachte (2 25—30 4 18), einen Synzygos, von dem es heisst, er habe seinen Namen mit Recht geführt, und einen mit dem Ehrennamen eines Mitarbeiters des Apostels belegten Clemens (4 3). 2. Von der Wirksamkeit des Apostels in Philippi erzählt die Apostelgeschichte, abgesehen von der Bekehrung des Hauses der Lydia und einer Dämonenaustreibung (Act 16 16—18), nicht viel, von seinen Schicksalen nur die Geschichte seiner Gefangensetzung und wunderbaren Befreiung (Act 16 19—39), deren Glaubwürdigkeit dahingestellt bleiben mag. Dann ist alsbald von Brüdern die Rede, an welche Paulus und Silas eine Ansprache gerichtet hätten (Act 16 40), ohne dass vorher ihre Bekehrung berichtet war, und hieran schliesst sich sofort die Notiz, dass die beiden Heilsboten die Stadt verlassen und sich über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonich

begeben hätten (Act 16 40 17 1). Aus dem ersten Briefe an die Thessalonicher erfahren wir, dass der Apostel, ehe er nach Thessalonich kam, in Philippi Leiden und Misshandlungen zu erdulden hatte (I Th 2 2), und den Philippern schreibt er, es sei ihnen verliehen worden, nicht allein an Christum zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden und denselben Kampf zu kämpfen wie er selbst (1 29 f). Nach der Apostelgeschichte wäre die Verfolgung des Paulus in Philippi von heidnischer Seite angestiftet worden; dagegen sind es in Thessalonich die Juden, welche den Apostel verfolgen (Act 17 5—9). Als Paulus im Jahr 58 von Ephesos aus zum zweiten Male nach Makedonien kam (vgl. auch II Kor 1 16 2 13 7 5), stärkte er die dortigen Christen, also die Philipper sicher nicht ausgeschlossen, im Glauben (παρακαλέσας αὐτοὺς λόγῳ πολλῷ Act 20 2). Ueber seine damalige Lage erfahren wir aus dem II. Korintherbriefe, dass er damals nicht bloss in grosser Unruhe um der Korinther willen war, sondern auch „von aussen Kämpfe" (II Kor 7 5) zu bestehen hatte. Mit welchen Gegnern, wird uns nicht gesagt. Von Korinth im Frühjahr 59 nach Makedonien zurückgekehrt, verlebte er in Philippi das Osterfest, und trat von dort mit seinen Begleitern die Reise nach Jerusalem an (Act 20 6). 3. Ueber das Verhältniss der philippischen Gemeinde zu Paulus und über ihre inneren Zustände gibt unser Brief uns näheren Aufschluss. Philippi war, soviel wir wissen, die einzige Gemeinde paulinischer Stiftung, in welcher die Gegner des Apostels keinen Fuss zu fassen vermocht hatten. Unser Brief enthält auch nicht die leiseste Spur davon, dass eine judaistische Agitation in Philippi sich geregt hätte. Im Gegentheil bezeugt der Apostel der Gemeinde in den wärmsten und herzlichsten Ausdrücken ihre „Gemeinschaft in Bezug auf das Evangelium vom ersten Tage an bis jetzt" (1 5), und spricht die Zuversicht aus, dass Gott das in ihnen „angefangene gute Werk" vollenden werde (1 6). Er rühmt es ihnen nach, dass sie allezeit gehorsam gewesen sind (2 12), und nennt sie seine Freude und seinen Ruhmeskranz (4 1). So ist denn auch Freude die Grundstimmung des Briefes, welcher der Apostel trotz seiner persönlich bedrängten Lage immer wieder Ausdruck gibt (1 4 vgl. 18 2 17 4 10), und zu welcher er auch die Philipper wiederholt auffordert (2 18 3 1 4 4). Wie innig und vertrauensvoll das Verhältniss des Apostels zu der Gemeinde zu Philippi war, geht besonders auch aus der Thatsache hervor, dass sie die einzige Gemeinde war, von welcher Paulus wiederholt Unterstützungen annahm, während er sonst seinen Ruhm darein setzte, den Gemeinden nicht lästig zu fallen, sondern mit seiner Hände Arbeit sich sein Brot zu verdienen (I Th 2 9 I Kor 4 12 9 4—18 II Kor 11 7—12). Wie er den Korinthern gegenüber erwähnt, dass bei seinem dortigen Aufenthalte Brüder aus Makedonien seinem Mangel abgeholfen hätten (II Kor 11 9), so schreibt er auch den Philippern, dass er mit keiner anderen Gemeinde auf Rechnung des Gebens und Nehmens gestanden habe, und ruft ihnen in Erinnerung zurück, dass sie nicht nur, als er Makedonien verlassen hatte, sondern schon vorher, während seines Aufenthaltes in Thessalonich, nicht nur einmal, sondern zweimal seinem Mangel abgeholfen hätten (4 15 f). Auch bis in die Gefangenschaft zu Rom war ihm die liebende Fürsorge seiner Philipper nachgegangen: mit einer Liebesgabe der Gemeinde war Epaphroditos zum Apostel gereist, und dieser stattet in der zartesten Weise seinen Dank für diesen erneuten Beweis treuer Liebe und Anhänglichkeit ab (2 25 4 10—19). 4. Gleichwol fehlte es in dem inneren Leben der Gemeinde nicht an Schatten. Der Apostel betet

zu Gott, dass die Liebe der Philipper sich mehr und mehr reichlich erweisen möge in Erkenntniss und jedem sittlichen Gefühl (1 9), dass sie „die Unterschiede prüfen" (1 10) und mit „Frucht der Gerechtigkeit" erfüllt werden möchten (1 11). Dass dies nicht allgemeine moralische Mahnungen sind, wie sie schliesslich an jede Gemeinde gerichtet werden können, zeigen die sehr eindringlichen und wiederholt eingeschärften Aufforderungen zur Eintracht, zur Demuth, zur Selbstverleugnung (1 27 2 1—5 12—16 3 16 4 2 5—9). Es bestehen verschiedene Gruppen in der Gemeinde, und nicht allein den Einzelnen, sondern jeder Gruppe wird die Mahnung zugerufen, nicht bloss auf das ihrige, sondern auch auf das der Anderen ein Auge zu haben (2 4). Um so geflissentlicher hebt der Apostel hervor, wie er Alle gleicherweise im Herzen und in seinen Gebeten trägt (1 4 7 8), wie er um ihrer aller willen hofft, noch am Leben erhalten zu bleiben (1 25), wie er mit ihnen allen sich freut (2 17). Die gegebene Schilderung von dem Glaubensleben der Gemeinde, das sich nach seiner Lehre und seinem Vorbilde gestaltet hat (4 9), schliesst die Annahme aus, dass die Gemeinde in zwei einander grundsätzlich befehdende Parteien, eine paulinisch-heidenchristliche und eine antipaulinisch-judaistische, zerfallen wäre. Gleichwol ist sie nicht rein heidenchristlich, und die einzige Gefahr, welche der inneren Einigkeit droht, kommt von Widersachern, die ein jüdisches Ideal der Gerechtigkeit aufstellen (1 27f vgl. mit 3 2—6 18f). Da andererseits jene in scharfen Worten gekennzeichneten Gegner 3 2—6 18f) nicht innerhalb, sondern ausserhalb der philippischen Gemeinde stehen, ja wahrscheinlich gar keine Christen, sondern Juden sind, so muss es innerhalb der philippischen Gemeinde wenigstens eine Gruppe gegeben haben, welche Paulus vor „Einschüchterung" durch jene Widersacher warnen, und zu deren Befestigung in einem dem Evangelium gemässen Gemeinschaftsleben er dem jüdischen Gerechtigkeitsideal den Typus christlicher Lebensgerechtigkeit gegenüberstellen zu müssen glaubt. So bleibt doch nur übrig, die Mahnung zur Eintracht mit Holsten auf die beiden Gruppen der Heidenchristen und Judenchristen zu beziehen. Aber da beide des Apostels Schüler und mehr oder minder von des Apostels Geiste durchdrungen sind, so können auch die philippischen Judenchristen den Heidenchristen ihr Daseinsrecht in der Messiasgemeinde nicht bestritten, das paulinische Evangelium von der gesetzesfreien Heidenmisssion nicht grundsätzlich bekämpft haben. Nur die Gefahr besteht, dass der judaistische Eifer in ihnen von aussen her erweckt werden kann; und die Versuchung hierzu kann anknüpfen an allerlei Eifersucht des einen Theils der Gemeinde auf den anderen, an allerlei Selbstüberhebung der Einen über die Anderen, kurz an allerlei inneren Unfrieden, welcher beweist, dass es der Gemeinde im Ganzen noch an der rechten praktischen Erkenntniss und an dem rechten brüderlichen Gemeingeiste gebricht.

II. Veranlassung, Zweck, Inhalt des Briefes. Die nächste Veranlassung des Briefes ist die dem Paulus übersendete Liebesgabe, für welche er dankt. Die Rücksendung des Ueberbringers jener Gabe, des Epaphroditos, nach Philippi bot dem Apostel die erwünschte Gelegenheit, der Gemeinde seinen Dank zu übermitteln (2 25). Zugleich benutzt der Apostel den gegebenen Anlass, den Philippern Mittheilungen zu machen über seine eigene Lage in der Gefangenschaft (1 12—26), über die bevorstehende Sendung des Timotheus (2 19—24), über die Erkrankung, Genesung und Heimkehr des Epaphroditos (2 25—30). Mit jener

Danksagung und diesen Nachrichten verbindet der Apostel aber weiter eine Reihe von eindringlichen Mahnungen und Warnungen, wie sie ihm durch die inneren Zustände der philippischen Gemeinde geboten erschienen. Hierdurch ist der Inhalt des Briefes bestimmt. Derselbe, als ein vorzugsweise persönlich gehaltenes Schreiben, entbehrt der strengen Gliederung der paulinischen Lehrbriefe, und ist der treue Ausdruck der damaligen, von wechselnden Eindrücken bewegten Stimmung des Apostels. Auf Zuschrift und Eingangsgruss (1 1 2) folgt eine herzliche Danksagung gegen Gott für die Gemeinschaft der Philipper in Bezug auf das Evangelium und die Versicherung seiner innigen Liebe zu ihnen allen (1 3—11). Hieran schliessen sich Nachrichten über die eigene Lebenslage des Paulus, über die Fortschritte des Evangeliums in seiner Umgebung und über seine noch ungewisse, aber nicht aussichtslose Zukunft (1 12—26). Nun wendet sich der Apostel zu den durch die Zustände der philippischen Gemeinde erforderlich werdenden Mahnungen: vor Allem mahnt er nicht bloss die Einzelnen, sondern auch die verschiedenen in der Gemeinde bestehenden Gruppen zur Eintracht, zur Demuth und Selbstverleugnung, hält ihnen dabei das Beispiel der Selbstentäusserung Christi vor Augen, und schliesst seinen im herzlichen Tone gehaltenen Zuspruch mit der Aufforderung zur Freude (1 27—2 18). Es folgt die Ankündigung der bevorstehenden Sendung des Timotheus nach Philippi (2 19—24) und der Rücksendung des von seiner schweren Erkrankung genesenen Epaphroditos (2 25—30). Eine nochmalige Aufforderung zur Freude schliesst das Bisherige ab (3 1[a]). Mit 3 1[b] folgt ein neuer Anlauf. Die Rede beginnt wieder mit einem scharfen Angriffe auf Gegner, die sich ihres Judenthums und ihrer jüdischen Gesetzesgerechtigkeit rühmen, und mit dem Hinweise auf des Paulus eigenes ganz entgegengesetztes Verhalten, der alle jene jüdischen Vorzüge für werthlos erachtet hat, um Christum zu gewinnen, und auf Grund der von Gott geschenkten Glaubensgerechtigkeit nun ein Vorbild christlicher Lebensgerechtigkeit und christlicher Zukunftshoffnung geworden ist (3 1[b]—14). Darauf geht der Apostel abermals zu Ermahnungen über, fordert die Philipper auf, seinem Beispiele zu folgen, einträchtig auf dem betretenen Wege weiterzugehen und im Gegensatze zu jenen Gegnern, die nur Irdischem und Fleischlichem nachstreben, ihre Hoffnung auf die himmlische Herrlichkeit zu setzen, die sich bei der Wiederkunft Christi an ihnen enthüllen wird (3 15—4 1). Es folgen specielle Mahnungen an einzelne Personen (4 2 3) und wieder allgemeine Mahnungen an Alle zur christlichen Lebensgerechtigkeit überhaupt und zum Friedenhalten insbesondere (4 4—9). Nun erst kommt der Apostel ausdrücklich auf die Liebesgabe der Philipper zu reden, spricht seine Freude aus über die hierdurch bethätigte Gesinnung der Gemeinde und seinen Wunsch, dass Gott die Gabe vergelten möge (4 10—20). Zuletzt noch Grüsse und Segenswunsch (4 21—23).

III. Abfassungsort und Zeit. Viermal erwähnt unser Brief, dass der Apostel ein Gefangener ist (1 7 13 14 17). Diese Gefangenschaft kann nicht die zu Cäsarea sein, womit weder die grosse Gemeinde, von der Paulus umgeben ist (1 12f), noch die Vielzahl von an der Gemeinde wirkenden, verschiedenen Richtungen angehörigen Lehrern (1 14—18), noch endlich der Gedanke des Apostels an sein nahes Ende stimmt, welcher trotz der dazwischen wieder hervorbrechenden Hoffnung immer wieder seine Stimmung beherrscht (1 20—26 2 17 3 10f). Alles dies weist auf Rom, und zwar auf die letzten Zeiten der römischen Gefangen-

schaft. In Rom ist auch das πραιτώριον, d. h. die Prätorianerkaserne zu suchen, in welcher Paulus damals gefangen gesessen zu haben scheint (s. zu 1 13), ebenso weisen dahin „die Heiligen aus des Kaisers Haus“ (4 22), d. h. Gläubige aus der kaiserlichen Dienerschaft. Auf die letzte Zeit der Gefangenschaft des Paulus führt auch seine Verlassenheit; nur Timotheus steht ihm noch von allen seinen alten Missionsgefährten zur Seite (2 19—24), während die übrigen ἀδελφοί, auch die, deren Liebe zu ihm er rühmt (1 17), ihm doch nicht so nahe stehen, wie seine vormaligen Reisebegleiter (vgl. auch Kol 4 11). Hiernach ist der Brief Ende 63 oder Anfang 64 unserer Zeitrechnung, als der letzte der Gefangenschaftsbriefe des Apostels geschrieben.

IV. Bedeutung des Briefes. Treffend hat man den Philipperbrief den „Liebesbrief“ unter den paulinischen Sendschreiben genannt. Wie die Liebe der Philipper zu ihrem Apostel sich in jener Spende bethätigt hatte, für die Paulus in dem Briefe dankt, so athmet der Brief selbst von Anfang bis Ende die innigste Liebe zu dieser Gemeinde, die unter allen von ihm gestifteten Gemeinden seinem Herzen am Nächsten steht. Aus dem Gemüthe herausgeschrieben, trägt der Brief keinerlei lehrhaften Charakter, und auch die wenigen gelegentlich eingestreuten theologischen Ausführungen über die Person Christi und über die Rechtfertigung dienen praktischen Zwecken. Die Innigkeit, mit welcher der Apostel seinen Gefühlen für die philippische Gemeinde Ausdruck verleiht, lässt uns einen Blick thun in sein Herz, und zeigt uns sein Bild von einer Seite, die in den grossen Lehrbriefen nur gelegentlich hervortritt. Zugleich malt er uns die verlassene und bedrängte äussere Lage des gefangenen Apostels in seiner letzten Lebenszeit, und lehrt uns die Stimmungen und Gefühle kennen, welche ihn angesichts des nahen Todes bewegten. Der weiche, milde Ton, in welchem der Apostel auch über seine judaistischen Gegner urtheilt, erklärt sich leicht aus seiner damaligen Stimmung; um so ergreifender aber wirkt in dieser seiner Lebenslage die Aufforderung zur Freude, die er wieder und wieder an seine Philipper ergehen lässt. Als Ausdruck der letzten Mahnungen und Warnungen, der letzten Wünsche und Gebete, der letzten Hoffnungen und Befürchtungen des Apostels kann der Brief als sein seiner Lieblingsgemeinde hinterlassenes Testament bezeichnet werden.

V. Aechtheit und Integrität. 1. Die äussere Bezeugung ist wesentlich die gleiche wie bei den paulinischen Hauptbriefen. Marcion hatte den Brief in seinem ἀπόστολος, wenn auch in kürzerer Redaction; der Brief des Polykarp an die Philipper (welcher, wenn er ächt sein sollte, in seiner ursprünglichen Gestalt ums Jahr 150 anzusetzen sein würde), beruft sich 3 2 ausdrücklich auf „die Briefe“ des Paulus an die philippische Gemeinde (ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν). Von gnostischen Parteien haben der Valentinianer Theodotos, ein valentinianischer Schriftsteller der italischen Schule und die Sethianer den Brief gekannt (excerpt. ex scr. Theod. 35 43; Pseudorig. Philos. V 19 p. 143; X 11 p. 318); in dem Briefe der Gemeinde zu Lyon und Vienne (177) wird er citirt (bei Eus. h. e. V 2 2). Zu Ende des 2. Jahrh. ist er allgemein im Gebrauche der katholischen Schriftsteller Irenäus, Tertullian, Clemens Alex. u. s. w.; auch der Kanon des Muratori zählt ihn unter den Paulusbriefen mit auf. 2. Zweifel gegen seine Aechtheit hat zuerst Baur ausgesprochen (Paulus [1]450ff, [2]II, 50ff; ThJ

1849, 501ff, 1852, 133ff). Ihm folgten Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter II, 133ff), Planck (ThJ 1847, 481ff), Köstlin (ThJ 1850, 263ff), Volkmar (ThJ 1856, 309ff, 1857, 147ff), Bruno Bauer (Christus und die Cäsaren 373ff). Gegen Baur schrieben Lünemann (Pauli ad Phil. ep. contra Baurium defendit 1847), B. B. Brückner (Ep. ad Phil. Paulo auctori vindicata 1848), Ernesti (StK 1848, 858ff, 1851, 595), Schenkel (Bibellex. IV, 534ff; Christusbild der Apostel, 91ff). Erneute Angriffe erfolgten durch Hitzig (Zur Kritik paulin. Briefe 1870, 1ff), Kneucker (Die Anfänge des röm. Christenthums 1881, 36 40 48) und Hinsch (ZwTh 1873, 59ff). Aber erst Holsten unternahm es, auf Grund einer fortlaufenden Einzelerklärung des Briefes und mit eingehender Untersuchung seines inhaltlichen und sprachlichen Verhältnisses zu den vier Hauptbriefen das auf Unächtheit lautende Schlussurtheil auf das Eingehendste zu begründen (JpTh 1875, 425ff, 1876, 58ff 282ff). Gleichzeitig mit ihm trat Hoekstra als Gegner der Aechtheit auf (ThT 1875, 416ff), dem bald nachher Straatman folgte (de gemeente van Rome 1878, 201ff). Dagegen ist von kritischer Seite namentlich Hilgenfeld in wiederholten Ausführungen für die paulinische Abfassung des Briefes eingetreten (Einl. ins NT 335ff; ZwTh 1873, 178ff, 1875, 566ff, 1877, 145ff, 1884, 498ff), und in demselben Sinne äusserten sich auch Grimm (ZwTh 1873, 49ff), Weizsäcker (JdTh 1876, 292ff; Apostol. Zeitalter 243ff 467ff), J. Cramer (Nieuwe Bijdragen 1879, 1ff), Mangold (Römerbr. 1884, 256ff), Weiffenbach (Zur Auslegung der Stelle Phl 2 5—11, 1884, 64ff), Paul Schmidt (Neutestamentliche Hyperkritik 1880) und W. Brückner (Die chronol. Reihenfolge, in welcher die Briefe des NT verfasst sind, 1890). Zurückhaltender, doch überwiegend für die Aechtheit geneigt, äusserte sich Holtzmann (ZwTh 1881, 98ff und Einleitung 300ff). Die Verhandlungen haben dermalen ihren Ausgang von der Holsten'schen Kritik zu nehmen, der für einzelne Punkte immerhin noch die älteren Ausführungen von Baur, Planck, Köstlin, sowie die gleichzeitigen von Hoekstra zur Seite gestellt werden müssen. Einiges früher mit Nachdruck geltend gemachte, wie die angeblich gnostischen Anklänge der christologischen Stelle 2 6—11, in welcher Baur eine Parallelisirung Christi mit der Sophia Achamoth sah, darf gegenwärtig als erledigt aus der Verhandlung ausscheiden. Hst hat gezeigt, dass der Brief noch keine Spur von Bekanntschaft mit der häretischen Gnosis verräth, und es bedarf nicht erst der Parallele mit dem Sündenfall Adams (Ernesti), um das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο zu verstehen. Dasselbe gilt von der vermeintlichen Bezugnahme auf den Clemensroman (4 3), und von den Klagen über Gedankenarmuth des Briefes und Mangel an Originalität. Namentlich nach der letzteren Seite hin ist Hst sein wärmster Anwalt geworden. Die Hauptpunkte, um welche sich der Streit jetzt bewegt, sind folgende. 1) Unpaulinisch erscheint, bei wesentlich paulinischer Grundlage der christologischen Ausführung, 2 6—11 doch der scharfe Gegensatz göttlicher und menschlicher Daseinsform des präexistenten und des in Knechtsgestalt erschienenen Christus, während für Paulus I Kor 15 45—49 Christus auch in seiner Präexistenz als ἄνθρωπος ἐπουράνιος gedacht ist, und nach Rm 8 3 nicht seine Menschheit, sondern die irdische materielle σάρξ die seinem himmlischen Wesen fremde Existenzform bildet. Die Differenz ist anzuerkennen, soweit sie die Ausdrücke ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (statt ἐν ὁμοιώματι σαρκός) γενόμενος und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος betrifft. Aber die dem präexistenten Christus

beigelegte μορφὴ θεοῦ beweist doch nicht, dass er als eine Art von Engelwesen vorgestellt ist, sondern bezeichnet nur seine vorweltliche δόξα, wie sie seiner pneumatischen Wesenheit als εἰκὼν τοῦ θεοῦ (II Kor 4 4) entspricht; die μορφὴ δούλου ist demgegenüber die irdisch-materielle Menschheit, und sie ist wol auch allein gemeint, wenn es von Christo heisst, er sei in Nachgestaltung von Menschen und der Erscheinungsform nach als Mensch gekommen. Die noch übrigbleibende feine Differenz ist innerhalb eines und desselben Bewusstseins nicht unmöglich. 2) Starke Abweichungen von der paulinischen Theologie hat man in der Auffassung des mosaischen Gesetzes und in der Lehre von der Rechtfertigung 3 4—11 gefunden: die Beurtheilung des νόμος lediglich nach seiner ceremoniellen Seite, die Behauptung, Paulus sei κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος gewesen; ferner die Entgegensetzung der δικαιοσύνη ἐκ νόμου und δικ. ἐκ θεοῦ, die Auffassung der Glaubensgerechtigkeit als δικ. ἐπὶ τῇ πίστει, die Verbindung der objectiven und der subjectiven Gerechtigkeit, die Voranstellung der Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi vor der Gemeinschaft mit seinem Tode. Aber die Beurtheilung des νόμος findet sich ähnlich im Galaterbriefe, die Selbstbeurtheilung als ἄμεμπτος nach der Gesetzesgerechtigkeit geht nicht wesentlich über Gal 1 14 hinaus, und versteht sich völlig aus nachträglicher Zurückversetzung des Apostels in seine damalige Anschauungsweise; hinsichtlich der Rechtfertigungslehre begründet der Gebrauch einiger anderer Ausdrücke keine sachliche Differenz; die Verbindung der objectiven und subjectiven Gerechtigkeit findet sich ganz ebenso Rm 6; weitere Einwendungen erledigen sich auf exegetischem Wege. 3) Unpaulinisch erscheint die Indifferenz gegen die objective Wahrheit und die versöhnliche Auffassung seines Verhältnisses zu den judaistischen Gegnern in Rom, Phl 1 14—20, hinter welcher das scharfe Urtheil über das andere Evangelium ganz verschwindet. Aber schon der Römerbrief bezeugt ein weit milderes Urtheil des Apostels als in den früheren Briefen, die objective Wahrheit aber wurde nicht verleugnet, wenn die judenchristlichen Lehrer in Rom die gesetzesfreie Heidenmission nicht bekämpften. Uebrigens zeigt das harte Wort 3 2, wie wenig der Paulus des Philipperbriefes gegen die objective Wahrheit indifferent ist, und der von Früheren hervorgehobene Widerspruch in der Charakteristik der Gegner an den beiden Stellen fällt hin, wenn das zweite Mal nicht Judenchristen, sondern Juden gemeint sind. 4) Die Unsicherheit des Paulus über seine Auferstehung 3 11 erscheint unvereinbar mit der unerschütterlichen Heilsgewissheit des geschichtlichen Apostels. Aber der objective Heilsgrund ist 3 12 nicht minder scharf als in anderen Briefen herausgehoben, die Leidensgemeinschaft mit Christo aber als subjective Bedingung der Theilnahme an seiner Herrlichkeit findet sich ganz ebenso Rm 8 17 betont; die ganze Antinomie aber ist ähnlich zu beurtheilen, wie das Verhältniss des Christum Angezogenhabens zu der Mahnung, ihn anzuziehen, des Gekreuzigtseins für die Sünde zu der Mahnung, das Fleisch mit seinen Lüsten zu kreuzigen. 5) Des Apostels unwürdig erscheint der unbeschränkte Selbstruhm und die Art, wie Paulus sich hier den Lesern als Typus erst der Gesetzesgerechtigkeit, darnach der Glaubensgerechtigkeit hinstellt 3 4—17. Aber die Mahnung zur Nachahmung seines Beispiels findet sich auch sonst; wenn II Kor 11 1—12 11 der Selbstruhm mit einem γέγονα ἄφρων entschuldigt wird, während unser Brief nichts Aehnliches bietet, so verdient Beachtung, dass die Aufzählung seiner Vorzüge als gesetzesgerechter Jude ausdrücklich als ein πεποιθέναι

ἐν σαρκί bezeichnet wird, während Paulus gerade da, wo er von der Gerechtigkeit in Christo redet, sich der bescheidensten Ausdrücke bedient. 6) Die widerspruchsvolle Schilderung der Zukunftsaussichten des Paulus setzt einerseits die Sage von einer Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft, andererseits die Kunde von seinem Märtyrertod voraus; das οἶδα 1 25 kann Paulus unmöglich geschrieben haben. Aber im Munde eines Pseudopaulus wird das οἶδα erst recht zum Räthsel, und dasselbe gilt von dem Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, welches dagegen psychologisch wohl begreiflich ist aus der wechselnden Lage und wechselnden Stimmung des Gefangenen. 7) Das über die Liebesgabe der Philipper Berichtete steht in Widerspruch mit I Th 2 9 und ist lediglich aus II Kor 11 9 abstrahirt; überdies ist „der danklose Dank“ im Munde des Paulus nicht begreiflich. Aber jener Widerspruch existirt nicht, vielmehr wird gerade durch I Th 2 9 bestätigt, dass die Thessalonicher nicht zu den Makedoniern gehörten, die den Apostel in Korinth unterstützten. Die Danksagung ist nicht danklos, sondern ebenso fein als sachgemäss; die angebliche Ausführung, dass die Philipper nur ihre Pflicht gethan hätten, beruht auf sehr zweifelhafter Exegese. 8) Die 1 1 vorausgesetzten Verfassungsverhältnisse führen in die nachapostolische Zeit. Aber in den προϊστάμενοι I Th 5 12 Rm 12 8 kann man leicht die hier erwähnten ἐπίσκοποι wiedererkennen, die διάκονοι sind schon Rm 12 7 16 1 vgl. I Kor 16 15 bezeugt, die festere Organisation war in Makedonien vielleicht früher als in dem demokratischen Korinth erfolgt; die Zusammenfassung beider Gruppen von Beamten scheint mit der Uebermittelung der Geldspende an Paulus zusammenzuhängen. Endlich sind unsere Kenntnisse der ältesten Verfassungsverhältnisse und ihres Entwickelungsganges viel zu dürftig, um darauf Schlüsse zu bauen. 9) Der Unionspaulinismus des Briefes berühre sich vielfach in Anschauungen und Ausdrücken mit dem unächten Römerbrief (Rm 15 und 16). Aber wenn die Aechtheit der beiden Schlusscapitel dieses Briefes sich sicherstellen lässt, so kommt sie dem Philipperbriefe vielmehr zu Gute. 10) Der Brief zeigt Abhängigkeit von älteren paulinischen Briefen: 3 2f von II Kor 11 13 18f; 4 15 von II Kor 11 9; 1 10 von Rm 2 18; 3 10 von II Kor 4 10f; 3 11—14 von I Kor 9 24f; 3 17 von I Kor 11 1; 2 16 von Gal 2 2 I Kor 15 10 u. s. w. Aber mit ähnlichen Gründen hat man nicht bloss die Abhängigkeit von Rm 15 von den Korintherbriefen, sondern auch des Galaterbriefes vom Römerbriefe beweisen können. Ein Zurückkommen auf dieselben Thatsachen beweist ebensowenig wie gelegentliche Verwandtschaft im Ausdruck literarische Abhängigkeit. 11) Am bedeutsamsten wären die stilistischen Abweichungen von den paulinischen Hauptbriefen, welche Hst mit ebensoviel Objectivität als Gründlichkeit zusammengestellt hat. Richtig ist die Methode, Nichtpaulinisches, Unpaulinisches, Widerpaulinisches zu scheiden, nicht bloss die einzelnen Worte, sondern die zusammenhängenden Redewendungen in Betracht zu ziehen, schliesslich den Stilcharakter im Ganzen zu erörtern. Aber gerade die Einzeluntersuchung ist dem paulinischen Sprachcharakter überwiegend günstig, zumal wenn man „sich berechtigt weiss, das Sprachgebiet des Paulus über die Grenzen der Homologumena auszudehnen“ (Htzm), und jedenfalls Rm 15 16, I Th, Phm, vielleicht auch wenn gleich mit Vorsicht Kol herbeizuziehen. Dieselbe Kritik, welche aus dem quantitativen Verhältnisse des „Nichtpaulinischen“ zum „Paulinischen“ Schlüsse für die Unächtheit unseres Briefes zieht, hat neuerdings zu den maasslosen Streichungen im

Galater- und Römerbriefe geführt, zu den Hst sich am wenigsten wird bekennen wollen. „Widerpaulinisches“, was doch allein schliesslich entscheiden kann, hat auch Hst nur verschwindend Weniges aufgefunden (Gebrauch der Worte ἐπιθυμία, νόμος, περιτομή) und auch dieses Wenige ist mehr oder minder zweifelhaft. Unter diesen Umständen verlieren auch die Ausführungen über unpaulinische Wortverbindungen (Hst, JpTh 1876, 297ff) an Gewicht. — Einzelheiten, welche ausser diesen Hauptinstanzen geltend gemacht worden sind, s. bei der Erklärung der einzelnen Stellen. Am bedenklichsten wird die Annahme der Unächtheit des Briefes, wenn derselbe, wie Hst will, sehr bald nach dem Tode des Paulus geschrieben sein soll. Dann werden Stellen wie 1 25f 2 24 völlig unerklärlich; ebenso unerklärlich wird das über Timotheus und Epaphroditos Gesagte, wenn wie wahrscheinlich dann beide oder doch der Eine von beiden noch lebte, oder wenn gar einige Jahre nach der Rückkehr des Epaphroditos der untergeschobene Empfehlungsbrief des Paulus für ihn wirklich in Philippi ankam (Hgf).

3. Die Frage nach der Integrität des Briefes hängt zusammen mit der Schwierigkeit, welche der neue Anfang 3 1b bereitet. Mit τὸ λοιπόν . . . χαίρετε ἐν κυρίῳ geht die Rede zum Schluss; die folgenden Worte τὰ αὐτὰ γράφειν κτλ. heben von Neuem an, und nun kommt die Rede auf sehr wichtige Gegenstände, zuletzt auch auf den Dank für die Liebesgabe, welchen der Brief, den Epaphroditos nach 2 25—29 überbringen soll, unmöglich unausgesprochen lassen konnte. Hierdurch ist die Annahme abgeschnitten, dass mit 3 1 ein zweiter Brief des Apostels an die Philipper beginnt, der erst bei der letzten Redaction mit dem ersten zu einem Ganzen vereinigt worden sei (Weisse, Beitr. zur Kritik der paulin. Briefe 56ff, welcher freilich bei der Erwähnung des Epaphroditos 2 25ff alles auf die Liebesgabe Bezügliche streicht). Nach Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte ²III, 398f) wäre der erste Brief nach dem ersten Verhör, der zweite einige Wochen später, nach Empfang der Geldunterstützung durch die Philipper, geschrieben. Aber nach 2 25 hat ja Epaphroditos die Liebesgabe überbracht; Paulus war also schon als er Cp 1—2 schrieb, im Besitze derselben. Dass der Brief des Polykarp eine Mehrheit von Briefen des Paulus an die Philipper zu kennen scheint (ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, s. o. V 1), kann diese Annahme nicht stützen, auch ganz abgesehen von dem fragwürdigen Werthe dieses „Zeugnisses“. Voelter (ThT 1892, 10—44; 117—146) will zwei Briefe an die Philipper, einen ächten und einen unächten scheiden: jenem weist er zu: 1 1 und 2 (ausser σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις) 3—7 12—26 2 17—30 4 10—20 21 und vielleicht 23, diesem 1 (1 und 2) 8—11 27—30 2 1—16 3 1b—4 9. Im Eingange des zweiten Briefes sollen ein paar Worte fehlen, auf welche Polykarp (ep. ad Phil) anspiele; 3 1a und 4 22 sollen vom Redactor herrühren. Aber für die Unächtheit des ausgeschiedenen Briefes wird nichts wesentlich Neues beigebracht, das Recht der Zerlegung selbt aber ist um so zweifelhafter, da vielfach der Zusammenhang darunter leidet. Von Marcion meldet Epiphanios, dass er auch diesen Brief ganz verfälscht habe, doch berichtet er von den Abweichungen nichts, und auch Tertullian macht keine im Texte vorgenommenen Streichungen namhaft. (Hilgenfeld, ZhTh 1885, 462.) Weisse (a. a. O.) nimmt auch in diesem Briefe zahlreiche Interpolationen an; W. Brückner (a. a. O.) betrachtet wenigstens einige Stellen als interpolirt.

---

1 1 und 2. Zuschrift und Gruss. [1] *Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, allen Heiligen in Christo Jesu, welche sind in Philippi, mit ihren Bischöfen und Diakonen.* [2] *Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo.* 1 Timotheus erscheint wie I Th 1 1 II Kor 1 1 Phm 1 (II Th 1 1 Kol 1 1) als Mitverfasser, wie er denn Act 16 10 (Wirstück) vgl. 3 19 22 als Gehilfe des P bei der Bekehrung Makedoniens erwähnt wird. Die Rede geht übrigens schon 3 in der 1. Pers. sing. fort, und weiter unten 2 19 23 erklärt P, den Timotheus nach Philippi „schicken" zu wollen. Ob Timotheus bei der Abfassung des Briefes zugleich als Schreiber diente, bleibt möglich, ist aber aus seiner Erwähnung in der Zuschrift nicht mit Sicherheit zu schliessen. Die Bezeichnung als δοῦλοι Χρ. Ἰ. bezieht sich nicht auf den allgemeinen Christenstand, sondern auf den Beruf des P und Timotheus, s. zu Rm 1 1. Dass P sich nicht ausdrücklich (wie Gal, I Kor, II Kor, Rm) ἀπόστολος nennt, hat seinen Grund nicht in der Absicht, die Judenchristen nicht zu reizen, sondern darin, dass in Philippi seine apost. Würde nicht angefochten war (vgl. I Th 1 1 Phm 1 II Th 1 1). Πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἐν Χρ. Ἰ. betont nachdrücklich, dass der Brief an die ganze Gemeinde, nicht bloss an einen Theil derselben gerichtet ist, vgl. 1 4 7 8 25 2 17 26 4 21. Doch s. auch II Kor 1 1 Rm 1 7 und dazu I Kor 1 2. Ἅγιοι heissen die Gläubigen auch ohne Zusatz, nicht etwa bloss die Judenchristen bzw. die Christen von Jerusalem. Diese angebliche Prärogative der letzteren (Hfm, Hst) ist aus Stellen wie I Kor 16 1 II Kor 8 4 9 1 12 Rm 15 25 26 31 nicht zu erweisen (vgl. dagegen I Kor 16 15 II Kor 1 1 Rm 16 2 15). Ἐπίσκοποι und διάκονοι werden nur hier im Eingangsgrusse erwähnt, vermuthlich weil die Genannten die Spende an P vermittelt hatten. Doch vgl. die προϊστάμενοι I Th 5 12 Rm 12 8 und die διακονοῦντες Rm 12 7 16 1 vgl. I Kor 16 15 (Brückner tilgt σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). 2 Der paul. Friedensgruss s. zu Rm 1 7.

1 3—11. Einleitung. Danksagung gegen Gott für die Gemeinschaft der Philipper in Bezug auf das Evangelium und Versicherung seines steten liebenden Angedenkens an sie alle. [3] *Ich danke meinem Gott bei all meinem Gedenken an euch,* [4] *allezeit in allen meinen Gebeten für euch alle mit Freuden das Gebet vollbringend,* [5] *für eure Gemeinschaft in Bezug auf das Evangelium vom ersten Tage an bis jetzt,* [6] *indem ich eben darauf vertraue, dass der, welcher in euch ein gutes Werk angefangen hat, es vollenden wird bis zum Tage Christi Jesu;* [7] *wie es* ja *recht ist, dass ich diese Gesinnung in Betreff euer aller hege, weil ich euch in meinem Herzen trage, die ihr in meinen Fesseln und bei der Vertheidigung und Bekräftigung des Evangeliums Alle Mitgenossen meiner Gnade seid.* [8] *Denn Gott ist mein Zeuge, wie ich mich nach euch allen sehne mit der Herzensinnigkeit Christi Jesu;* [9] *und dieses erbete ich, dass eure Liebe noch mehr und mehr sich reichlich erweisen möge in Erkenntniss und jedem sittlichen Gefühl,* [10] *dass ihr prüfen*

möget die Unterschiede, damit ihr rein seiet und unanstössig auf den Tag Christi, [11] *erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesum Christum gewirkt wird zur Ehre und zum Lobe Gottes.* 3 Die Danksagung des Apostels findet statt ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν, bei aller meiner Erinnerung an euch (vgl. I Th 3 6), was dem Sinne nach (trotz der Stellung des Artikels hinter πάσῃ vgl. Win 105) so viel ist als: so oft ich euer gedenke. (Die Auslegung: für all euer Gedenken, nämlich an mich, ist gegen den Sprachgebrauch vgl. Rm 1 9 I Th 1 2 3 6 Phm 4 Eph 1 16 II Tim 1 3). 4 gibt eine nähere Bestimmung zu ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμ. Jedes Gebet des Apostels ist zugleich ein Fürbittengebet für die Philipper: ὑπὲρ πάντων ὑμῶν gehört also zu τὴν δέησιν ποιούμενος (dW, Ws, Schm), nicht zu δεήσει (Mr, Hst) noch weniger zu εὐχαριστῶ (Wse streicht πάντοτε . . . ὑπὲρ πάντων ὑμῶν). Der Gegenstand der Danksagung wird 5 mit ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον bezeichnet. Die Verbindung mit μετὰ χαρᾶς κτλ. (dW, Ws, Hst) hat gegen sich, dass dann εὐχαριστῶ objectlos dastehen würde, obwol allerdings das Folgende zeigt, dass es sich nicht um blosse Danksagung (aber auch nicht um blosse Freude), sondern zugleich um eine Fürbitte handelt, deren Inhalt 6 näher bezeichnet wird. Unter der κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ. ist sicher nicht das Christenthum der Philipper überhaupt, noch weniger ihre Theilnahme an der Predigt des Evglms (Ws, Hfm), oder gar ihre dem P gesandte Unterstützung gemeint, sondern ihre Gemeinschaft unter einander in Beziehung auf das Evglm (Mr, dW, Hst, Schm), ihr brüderliches auf Gemeinschaft der Gesinnung beruhendes Zusammenhalten in der Sache des Evglms (so κοινωνία im abs. Sinne auch Gal 2 9 II Kor 9 13 Act 2 42 vgl. Phm 17). Die Ausdrücke sind (vgl. πάσῃ, πάντοτε, πάσῃ, πάντων) gehäuft, weil der Apostel sich nicht genugthun kann in Versicherung seines Dankes und seiner Freude. Dass diese Stimmung durch Uebersendung der Spende an P noch gesteigert worden war, braucht man nicht zu bestreiten; gegründet aber war sie in den inneren friedlichen Verhältnissen der philippischen Gemeinde, speciell in dem brüderlichen Zusammenleben und -wirken der dortigen Heidenchristen und Judenchristen. Ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμ. ἄχρ. τοῦ νῦν gehört trotz des nicht wiederholten Artikels τῇ nicht zu πεποιθώς (Mr), sondern zu τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν (Hst). 6 Die Danksagung ist mit der Zuversicht verbunden, dass Gott das in den Philippern begonnene ἔργον ἀγαθόν, d. h. das Gotteswerk ihrer κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ. auch vollenden, allen Anlass zur Zwietracht immer mehr ausschliessen werde. Αὐτὸ τοῦτο eben dieses, erhält seine nähere Bestimmung durch ὅτι (Ws, Hst). Unter dem Tage des Christus Jesus ist die Parusie gemeint, vgl. 10 I Th 5 2 I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14 (ἡμέρα ohne Zusatz Rm 13 12 I Th 5 4). 7 Καθώς κτλ. nähere Bestimmung zu πεποιθώς, gibt den Grund in der Vorstellung des entsprechenden Verhältnisses an (Mr): wie es ja recht ist, wie es sich ja auch gebührt, dass ich solche Gesinnung (Zuversicht) für euch hege. Δίκαιος im allgemein moralischen Sinne (auch 4 8) wie δικαίως I Kor 15 34: τοῦτο φρονεῖν geht also auf das 6 ausgesprochene Vertrauen zurück (Hst), nicht auf das fürbittende Gedenken überhaupt (Ws). Die Verbindung von φρονεῖν mit ὑπέρ τινος wie 4 10. Der Grund für das δίκαιόν ἐστι liegt darin, dass er sie in seinem Herzen trägt (II Kor 7 3, Bild der innigen Liebe), nämlich als solche, welche allesammt συγκοινωνοί der ihm widerfahrenen Gnade (μου τῆς χάριτος) sind, sowol in seinen Fesseln (auch dieses Leidendürfen ist Gnade 29), als in seiner Vertheidigung und Bekräftigung des

Evglms (d. h. nicht, sie sind Theilhaber seiner Fesseln etc. selbst, sondern der Gnade, die ihm sowol in seinen Fesseln als in seiner Vertheidigung und Bekräftigung des Evglms zu Theil geworden ist; ἔν τε τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγ. ist nicht mit διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τ. καρδ. ὑμ. [dW, Mr], sondern mit συγκοινωνούς zu verbinden). Βεβαίωσις wie Hbr 6 16, aber βεβαιοῦν I Kor 1 6 8 II Kor 1 21. Theilnehmer der ihm widerfahrenen Gnade sind die Phil einfach durch ihre liebende Theilnahme an seinem Geschicke wie an seinem Thun (Ws, Hst), die sich freilich durch die That (4 14) bewährte. 8 vgl. Rm 1 9. P hält noch eine feierliche Versicherung der Aussage für nöthig, dass er sie alle in inniger Sehnsucht (ἐπιποθῶ mit acc. der Person wie 2 26) und Liebe im Herzen trägt (beachte auch hier wieder wie 7 das πάντας) und zwar ἐν σπλάγχνοις Χρ. Ἰ. mit der innigen (nicht gerade: der allumfassenden, Hst) Liebesempfindung, wie sie Christum beseelte (nicht gerade: wie ich sie vermöge des Wohnens Christi in mir hege, Ws, Mr); σπλάγχνα, entsprechend dem hebr. רַחֲמִים, als Sitz des Empfindungslebens vgl. 2 1 Phm 7 12 20 II Kor 6 12 7 15 Kol 3 12, daher metonymisch von dieser Empfindung selbst. An die Danksagung schliesst sich 9 die Fürbitte, welche ebenso wie jene aus der innigen Liebe des Apostels zu den Phil hervorgeht. Προσεύχομαι ἵνα wie Rm 1 10 δέομαι εἴπως. Ihre Liebe (d. h. ihre christl. Bruderliebe unter einander, also dasselbe, was vorher als ihre κοινωνία bezeichnet war, nicht ihre Liebe zu P) soll sich immer reichlicher erweisen d. h. bethätigen ἐν ἐπιγνώσει (vgl. II Kor 8 7 Rm 15 13) an Erkenntniss, und αἰσθήσει, an sittlichem Wahrnehmungsvermögen und Verständniss (Hbr 5 14 Prv 1 7 22 2 10 u. ö.), nämlich zu dem Zwecke, 10 das sich Unterscheidende, d. h. den Unterschied zwischen dem was Gottes Wille ist oder nicht zu prüfen s. zu Rm 2 18 (schwerlich: die Unterschiede der Gemeindegenossen unter einander, d. h. der Juden- und Heidenchristen [Schm], auch nicht: das Vorzügliche zu billigen, Mr). Zur Sache vgl. Hbr 5 14 (τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα . . . πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ). Εἰλικρινεῖς lauter (vgl. das subst. εἰλικρίνεια I Kor 5 8 II Kor 1 12 2 17) und ἀπρόσκοποι, wol activ wie I Kor 10 32, keinen Anstoss gebend. Εἰς ἡμέραν Χριστοῦ s. 6. Der Absichtssatz zeigt, dass unter jener ἐπίγνωσις, an welcher die Bruderliebe der Phil sich reichlich erweisen soll, nicht theoretische, sondern praktische Erkenntniss gemeint ist, welche sich insbesondere auf die an den Verkehr der Gläubigen unter einander gestellten göttlichen Anforderungen bezieht (Ws). Weder das δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα, noch der zweite Finalsatz mit ἵνα führt auf die Annahme, dass unter jener Erkenntniss speciell die des Unterschiedes zwischen dem Gesetz und dem Evglm Christi verstanden sei (Hst). Wohl aber drücken die Worte deutlich aus, woran es den Phil noch fehlt, und was eben darum P für sie erbitten muss (Wse streicht εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα). 11 Πεπληρωμένοι κτλ. als nähere positive Bestimmung zu εἰλικρ. καὶ ἀπροσκ. hinzugefügt. Καρπόν accus. des entfernteren Objects Win 215 (sonst steht πληροῦσθαι bei P cum gen. oder dat.); unter dem καρπὸς δικαιοσύνης ist eine Frucht gemeint, welche die Gerechtigkeit bringt; δικαιοσύνη ist die Lebensgerechtigkeit wie Rm 6 13 18 14 17, nicht die Glaubensgerechtigkeit. Diese Frucht der Gerechtigkeit erwächst διὰ Ἰ. Χρ., also vermöge der Gemeinschaft, in welcher die Gläubigen mit Christo stehen, und besteht speciell in der gesteigerten Herzlichkeit und Innigkeit des brüderlichen Verkehrs aller Gläubigen unter einander, also in demselben, was vorher als sittliche Lauterkeit und unanstössiges Verhalten bezeichnet war. Εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ vgl.

I Kor 10 31. Alles Handeln der Christen soll zur Ehre Gottes gereichen; δόξα ist hier gewiss nicht Majestät an sich (Mr).

1 12—26. Nachrichten über das Ergehen des Apostels und über seine Aussichten in die Zukunft. 12—18[a]. [12] *Ich will euch aber wissen lassen, Brüder, dass mein Ergehen vielmehr zum Fortschritte des Evangeliums gereicht hat,* [13] *sodass meine Fesseln* als Fesseln *in Christo offenbar geworden sind im ganzen Prätorium und bei den Andern allen,* [14] *und dass die Mehrzahl der Brüder, im Herrn auf meine Fesseln vertrauend, es im reicheren Maasse wagen, furchtlos das Wort Gottes zu reden.* [15] *Einige zwar predigen Christum auch aus Neid und Streit, Einige aber auch aus Wohlgefallen:* [16] *Die Einen von Liebe* geleitet, *wissend, dass ich zur Vertheidigung des Evangeliums gesetzt bin;* [17] *die Andern von Parteigeist* getrieben, *verkündigen Christum nicht lauter, in der Meinung, Drangsal meinen Fesseln zu erregen.* [18] *Denn wie? wenn nur auf jegliche Weise, sei es zum Vorwand, sei es in Wahrheit, Christus verkündet wird: und darüber freue ich mich.* 12 Γινώσκειν hat den Ton, daher vorangestellt (anders I Kor 11 3 θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι). Τὰ κατ᾽ ἐμέ meine Lage, mein Ergehen vgl. Kol 4 7 Eph 6 21. Gemeint ist die Lage, in welcher P sich in Rom als Gefangener befand; μᾶλλον vielmehr, im Gegensatze zu den Befürchtungen der Phil; εἰς προκοπήν zur Förderung (im Gegensatze zu dem befürchteten Nachtheil) vgl. 1 25 Gal 1 14. Die Wendung ἔρχεσθαι εἴς τι nur hier im NT. 13 Ὥστε also dass. Ἐν Χριστῷ gehört eng zusammen mit φανερούς: es wurde offenbar, dass P diese seine Fesseln (nicht etwa um gemeiner Verbrechen, sondern) um Christi willen trug. Dass der Herr zugleich bezweckt habe, gerade durch diese Fesseln des P seinen Namen offenbar zu machen (Hst), ist eine Reflexion, welche die Prätorianer jedenfalls nicht angestellt haben. Πραιτώριον ist die castra praetoriana, die Prätorianerkaserne an der porta Viminalis am Ostende der Stadt, in welcher P zu Rom gefangen sass. Der Apostel scheint also damals nicht mehr ἐν ἰδίῳ μισθώματι Act 28 30 sich aufgehalten zu haben. Τοῖς λοιποῖς πᾶσι nicht „sonst überall“ (Wzs), sondern bei den Uebrigen (im Unterschiede von den Prätorianern) allen, d. h. bei allen Heiden, die mit dem Apostel in Berührung kamen und von ihm hörten (Wse streicht ἐν ὅλῳ τῷ πραιτ. . . . πᾶσι). 14 Der weitere Erfolg seiner Gefangenschaft ist der, dass die Mehrzahl der Brüder auf die Fesseln des P im Herrn (ἐν κυρίῳ gehört zu πεποιθότας, nicht [Ew, Ws] zu ἀδελφῶν) vertrauen, d. h. auf den Schutz Gottes, in welchem der Gefesselte steht, und dass sie in diesem Vertrauen das Evglm mit grösserem Muthe als vorher verkünden; πεποιθέναι c. dat. wie Phm 21. Bei τινὲς μέν . . . τινὲς δέ 15 ist fraglich, ob beide hier unterschiedene Classen von Predigern zu den πλείονες gehören, welche „auf die Fesseln des P vertrauen“ (nach Aelteren Rhw, Ew, Ws, Hfm, Hst, Schm), oder nur die an zweiter Stelle Genannten (Mr, dW). Für erstere Ansicht wird angeführt, dass im Gegenfalle wie die τινὲς μέν so auch die τινὲς δέ aus der Zahl der πλείονες ausgeschlossen sein würden (sonst müsste es οἱ πλεῖστοι δέ ohne καί heissen), und dass das zweimalige καί einen zu dem 14 genannten Vertrauen hinzukommenden zweiten Grund der Predigt bezeichne. Aber das Motiv, welches den τινὲς μέν beigelegt wird, ist mit einem πεποιθέναι ἐν κυρίῳ auf die Fesseln des P nicht vereinbar, denn wie 16 zeigt, werden diese gerade nicht von dem Bewusstsein bestimmt, dass P εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγ. in Fesseln liege. Ueberdies kann man nur künstlich in der 14 aus-

geschlossenen Minderzahl eine dritte Gruppe von Predigern, die überhaupt gar nicht gepredigt hätten, finden wollen, und noch weniger kann man das διὰ φθόνον καὶ ἔριν als zweiten Grund nicht bloss der Predigt überhaupt, sondern der unerschrockenen, auf den Herrn vertrauenden Predigt (was bei jener Auslegung unvermeidlich wird) betrachten. Also hat man eine ungenaue Ausdrucksweise anzuerkennen, sodass P die τινὲς μέν den πλείονες gegenüberstellt, und nun mit τινὲς δέ auf letztere zurückgreift. Dann gibt das erste καί ein anderes Motiv an, von dem (im Gegensatze zu dem 14 angegebenen) auch Einige geleitet werden, während man zugestehen muss, dass das zweite καί hierzu strenggenommen nicht passt, wenn man nicht hier in der That ein zu dem ersten hinzukommendes Motiv annehmen will. Diejenigen, welche διὰ φθόνον καὶ ἔριν Christum verkündigen, sind offenbar judaistische Lehrer, welche den P um seine Erfolge beneiden und wider ihn streiten: doch verdient Beachtung, dass von einem „andern Evglm", einem ἄλλος Ἰησοῦς, den sie predigten, nicht die Rede ist, sondern ausdrücklich auch ihnen ein Χριστὸν καταγγέλλειν zuerkannt wird, wie sie denn jedenfalls, wenn auch nicht zu der Majorität der ἀδελφοί, so doch zu den ἀδελφοί überhaupt gezählt werden. Die Anderen verkündigen Christum κατ᾽ εὐδοκίαν, gewiss nicht aus Wohlwollen gegen P, was das Wort auch Rm 10 1 (s. S. 166) nicht heisst, sondern aus Wohlgefallen, nämlich an dem reichen Erfolge, mit welchem der Herr die Fesseln des P gesegnet hat. Nach Wzs soll hier überhaupt gar nicht von Predigern des Evglms die Rede sein und Χριστὸν καταγγέλλειν nur heissen über Christum sprechen, was auch von Heiden und Juden gelten könne. Aber hiergegen spricht ausser dem Sprachgebrauch schon der Zusammenhang von 15—18 mit 14. 16 und 17 treten nun nach der bestbezeugten LA (ℵABD*FGP und die meisten Uebersetzungen) die zuletzt genannten Personen an erste, die zuerst genannten an zweite Stelle. Die Verse mit Heinrichs als Glossem zu streichen liegt gar kein Grund vor. **16** Οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης gehört ebenso wie οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας zu einem Begriffe zusammen, sc. ὄντες vgl. Rm 2 8 Gal 3 7 (falsch verbindet es Hfm mit καταγγέλλουσι). Nur so wird die Tautologie vermieden, die bei Verbindung mit καταγγέλλουσι herauskommt. Οἱ ἐξ ἀγάπης sind die von Liebe zu des P Person Erfüllten, nicht als ob diese Liebe das entscheidende Motiv ihrer Predigt wäre, dieses liegt vielmehr in εἰδότες ὅτι κτλ., sondern weil diese Liebe ihr Vertrauen auf den Herrn mächtig steigert: wissend, dass ich εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγ. κεῖμαι, zur Vertheidigung des Evglms (nicht in Banden liege, sondern) gesetzt bin, sc. vom Herrn (vgl. I Th 3 3). Der Ausdruck ἀπολογία cum gen. der Sache nur hier. **17** Οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας entspricht genau dem διὰ φθόνον καὶ ἔριν (obwol ἐριθεία nicht von ἔρις stammt, s. zu Gal 5 20 Rm 2 8). P traut ihnen also zu, dass ihre Predigt des Evglms überhaupt nicht aus sachlichen, sondern lediglich aus unlauteren persönlichen Motiven (οὐχ ἁγνῶς vgl. II Kor 7 11; das Adverb. nur hier) entsprungen sei, aus der Meinung, θλίψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου, d. h. gewiss nicht die Gefangenschaft des P verschärfen zu wollen (dW), sondern den Gefangenen durch ihr Parteitreiben zu betrüben und seinem Ansehen zu schaden (θλίψις von innerer Herzensbeklemmung wie II Kor 2 4). Καταγγέλλειν sachlich synonym mit κηρύσσειν (Hst findet einen feinen Unterschied). Vor Χριστόν lassen ℵ[a]BFG wol mit Recht den Artikel fort. Ἐγείρειν im Sinne von ἐπιφέρειν, wie der text. rec. hat, nur hier (Wse tilgt 16 und 17). **18** Τί γάρ; leitet (wie Rm 3 3) nicht eine Einwendung, sondern eine Begründung des

vom Apostel ausgesprochenen Urtheils ein. Das 17 Gesagte scheint ja dem Urtheile, dass die Lage des Apostels zur προκοπή des Evglms gereiche, zu widersprechen. Πλὴν ὅτι ℵAFGP (πλήν ohne ὅτι DKL ὅτι ohne πλήν B) nur dass, wenn doch nur (ähnlich, aber nicht ganz so Act 20 23, πλήν auch I Kor 11 11). Nur das Eine kommt in Betracht, dass Christus gepredigt werde, mögen nun die Predigenden dem P persönlich Drangsal in seinen Fesseln erregen wollen oder nicht. Προφάσει unter einem Vorwande für ihre feindliche Gesinnung gegen P (vgl. I Th 2 5, absolut gebraucht auch Mc 12 40 Lc 20 47); ἀληθείᾳ der Wahrheit gemäss, wirklich aus lauterer Liebe zum Evglm. Vorausgesetzt wird auch hier, dass wenn auch, wie P urtheilt, aus unlauteren Motiven, doch wirklich Christus von den Gegnern verkündet wird. Hierdurch ist die sachliche Möglichkeit für das milde Urtheil des Apostels begründet, für welches ausserdem objectiv der Umstand, dass die römischen Judenchristen den Heidenchristen das mosaische Gesetz nicht aufnöthigen wollten, subjectiv die weiche und wehmüthige Stimmung des Apostels in seiner damaligen Lage geltend gemacht werden kann. Ἐν τούτῳ neutr. darüber; χαίρω vgl. 2 17. Die Verbindung von χαίρω mit ἔν τινι wie Kol 1 24 Lc 10 20 (ἐπί τινι I Kor 13 6 16 17 II Kor 7 13).

1 18ᵇ—26. *Ja ich werde mich auch freuen.* [19] *Denn ich weiss, dass dieses mir zum Heile ausschlagen wird durch euer Gebet und Darreichung des Geistes Jesu Christi,* [20] *gemäss meiner Erwartung und Hoffnung, dass ich in keinem Stücke werde beschämt werden, sondern dass in aller Freimüthigkeit, wie allezeit so auch jetzt Christus verherrlicht werden wird an meinem Leibe, sei es durch Leben sei es durch Tod.* [21] *Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn.* [22] *Wenn aber das Leben im Fleische,* gerade *dieses mir Frucht des Wirkens* bedeutet, *so weiss ich nicht, was ich wählen soll.* [23] *Ich werde aber von diesen zwei Dingen in der Enge gehalten, indem ich Lust habe abzuscheiden und bei Christo zu sein: denn* das ist *bei Weitem das Bessere;* [24] *aber das im Fleische Verbleiben* ist *nothwendiger um euretwillen.* [25] *Und hierauf vertrauend weiss ich, dass ich bleiben und bei euch allen verbleiben werde zu eurem Fortschreiten und eurer Freude des Glaubens,* [26] *auf dass euer Ruhm sich reichlich erweisen möge in Christo Jesu mit Bezug auf mich, durch meine abermalige Gegenwart bei euch.* Mit ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι wendet sich der Apostel von seiner gegenwärtigen Lage zu dem Ausblicke in die Zukunft: ἀλλὰ καί setzt dem χαίρω das neue Moment des χαρήσομαι gegenüber (Fr, Comm. zu Rm I, 374), wie wenn οὐ μόνον vorhergegangen wäre (Brückner erklärt 18 für Interpolation). 19 Τοῦτο eben dieses, was vorher mit ἐν τούτῳ bezeichnet war, nämlich die Verkündigung Christi auf alle Weise. Von dieser heisst es, sie werde dem P zur σωτηρία gereichen, sofern wie 20 besagt auf jeden Fall, er möge leben oder sterben, an seinem Leibe Christus verherrlicht werden wird (also σωτηρία nicht etwa im Sinne von Befreiung aus der Gefangenschaft). Diesen Erfolg denkt der Apostel aber vermittelt durch das Fürbittengebet der Phil und durch die ἐπιχορηγία des πνεῦμα Ἰ. Χρ. Da διὰ τῆς ὑμῶν ebenso zu ἐπιχορηγίας wie zu δεήσεως gehört, so ist nicht (subj.) die Hilfleistung des πνεῦμα (Ws, dW, Mr), sondern (obj.) die Darreichung desselben durch die Phil gemeint. Dies ist aber nicht die standhafte Gesinnung, welche Jesum während seines Erdenlebens beseelte (Hst), sondern einfach die Gebetshilfe, sofern sie auf das die Phil beseelende πνεῦμα zurückgeführt wird, also dem P eben dieses πνεῦμα als Beistand darbringt. Der Ausdruck

ἐπιχορηγία nur noch Eph 4 16, aber ἐπιχορηγεῖν Gal 3 5 II Kor 9 10. 20 Κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν κτλ. mit ἀποβήσεται zu verbinden, zur Bezeichnung des entsprechenden Verhältnisses, unter welchem die σωτηρία für P eintritt. Zu ἀποκαραδ. vgl. Rm 8 19. Ὅτι, dass (nicht: weil), bezeichnet das Object der Hoffnung. Ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι ich in keinem Stücke werde beschämt, zu Schanden gemacht, d. h. in meiner Hoffnung getäuscht werden vgl. Rm 5 5 und dazu Rm 9 33 II Kor 10 8 (nicht: mit Schanden bestehen werde, Ws). Der positive Gedanke zu dem ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθ. wird nun ausgedrückt durch μεγαλυνθήσεται Χρ. ἐν τῷ σώματί μου. Der Ausdruck μεγαλύνειν im übertragenen Sinne nur hier bei P, aber ebenso Lc 1 46 Act 5 13 10 46 19 17 (anders II Kor 10 15). Gemeint kann keine thatsächliche Verherrlichung Christi sein (dW, Hfm), weil ἐν πάσῃ παρρησίᾳ vielmehr die subj. Gemüthsverfassung des P ausdrückt, in welcher diese Verherrlichung erfolgt, sondern nur ein freudiges und freimüthiges Gepriesenwerden Christi, und zwar ἐν τῷ σώματί μου, d. h. in Betreff seiner Macht, die er an dem Leibe seines Apostels, sei es im Leben, sei es im Tode, bethätigt. Dies wird 21 nach beiden Seiten hin näher ausgeführt. Denn wenn der Apostel lebt, so bildet Christus den einzigen Inhalt und Zweck dieses Lebens, dasselbe dient also zur Verherrlichung Christi; wenn der Apostel stirbt, so gereicht ihm dies persönlich zum Gewinn, da er dann mit seinem Herrn vereinigt wird. Anders Ws, der Gal 2 20 vergleicht und den Gedanken findet: weil der einzige Inhalt meines Lebens, meines Denkens und Sinnens Christus ist, so ist mir das Sterben Gewinn. Hiergegen spricht die Disjunction in 20, welche verbietet ζῆν in ganz anderem Sinne zu nehmen wie vorher und nachher. Ueberdies wird so das gegensätzliche Verhältniss des ἐμοὶ γάρ 21 zu dem 22 Gesagten vollständig verwischt. Τὸ ζῆν ist Subject, Χριστός Prädicat (umgekehrt Hfm); ἐμοί steht nachdrucksvoll voran, zur Bezeichnung dessen, was dem Apostel persönlich das Werthvolle ist; ζῆν inf. praes. zur Bezeichnung des Dauernden, ἀποθανεῖν inf. aor. zur Bezeichnung des Actes des Sterbens. 22 hebt nun im Gegensatze zu dem was ihm persönlich wünschenswerth wäre, das um der Gemeinden willen Wünschenswerthere heraus. Vom persönlichen Standpunkte betrachtet hat sein Leben wie sein Sterben immer nur Christum zum Object, jenes sofern er Christum verherrlicht, dieses sofern er zu Christo kommt. Sonach scheint die Lust zu sterben das Uebergewicht zu haben. Aber um seiner Gemeinden willen glaubt der Apostel das fernere Leben ἐν σαρκί wünschen zu müssen. Der Satzbau ist dieser, dass εἰ δὲ τὸ ζῆν . . . ἔργου Vordersatz, καί τί αἱρήσομαι κτλ. Nachsatz ist. Das Subject des Vordersatzes τὸ ζῆν ἐν σαρκί wird durch τοῦτο wiederaufgenommen, um den Gegensatz des καρπὸς ἔργου zu dem subjectiv persönlichen κέρδος scharf zu bezeichnen. Das Leben im Fleische bezeichnet für den Apostel Frucht des Wirkens (ἔργου gen. subj., des apost. Werkes). Mit καὶ τί (ecquid), nicht schon mit τοῦτο (Ws), wird der Nachsatz eingeleitet, vgl. II Kor 2 2 Btm 311. Αἱρήσομαι ind. fut. für conj. aor., vgl. Win 280f; οὐ γνωρίζω ich erkenne es nicht, komme von mir aus zu keinem entscheidenden Urtheil. Das Wort in dieser Bedeutung nur hier (Wse tilgt εἰ δέ . . . καρπὸς ἔργου). 23 So wird der Apostel von zwei Seiten her im Schwanken gehalten, gleichsam eingeengt (συνέχομαι vgl. II Kor 5 14), weil er nicht weiss, was er wählen soll. Für ihn persönlich überwiegt das Verlangen abzuscheiden (εἰς τὸ ἀναλῦσαι eigentlich aufzubrechen, Gegensatz καταλύειν einkehren) und bei Christo

zu sein: P hegt also (seitdem seine frühere Erwartung, die Wiederkunft Christi noch zu erleben, zurückgetreten war) die Hoffnung, unmittelbar beim Tode mit Christo vereinigt zu werden vgl. II Kor 5 8 (ἐπιθυμία im Sinne sehnlichen Verlangens wie Lc 22 15. Von der sinnlichen Begierde [Hst] wird ἐπιθυμεῖν auch Gal 5 17 nicht gebraucht, wo es ebensogut dem πνεῦμα als der σάρξ beigelegt wird.) Denn um vieles besser ist dieses, nämlich für ihn (die Häufung der Comparation πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον entspricht der Lebhaftigkeit der Versicherung, vgl. Mc 7 36 Btm 72). Dagegen ist 24 sein Verbleiben (ἐπιμένειν wie Rm 6 1) im Fleische nothwendiger um seiner Gemeinden willen (δι' ὑμᾶς nicht speciell auf die Phil zu beschränken). Durch diese letztere Erwägung ist dem Apostel nun aber 25 auch völlig ausgemacht, dass er noch nicht sterben, sondern noch längere Zeit am Leben bleiben werde. Was für seine Gemeinden das Nothwendigere ist, geht dem vor, was er für sich selbst am meisten wünscht. Τοῦτο gehört zu πεποιθώς: in dieser Zuversicht weiss ich. Μενῶ Gegensatz zu ἀναλῦσαι 23. Καὶ παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν: das Bleiben hat nur darin seinen Werth, dass es ein Verbleiben bei den Phil und allen übrigen Gemeinden des Apostels ist, sofern alle Theile — Judenchristen wie Heidenchristen — seiner bedürfen. Der Zweck dieses Verbleibens ist εἰς τὴν ὑμῶν προκοπήν κτλ., damit ihr Fortschreiten im Glauben und ihre Glaubensfreudigkeit eben durch die Wirksamkeit des P gefördert werde (ὑμῶν ist gen. subj., πίστεως gen. obj. zu προκοπήν und χαράν (Wse tilgt εἰς τὴν ὑμῶν προκοπ. . . . τῆς πίστεως). 26 gibt nun den Endzweck dieser ihrer προκοπή und χαρά im Glauben an: damit das, dessen sich die Phil rühmen (καύχημα Gegenstand des Rühmens vgl. Rm 4 2 Gal 6 4 I Kor 9 15f II Kor 1 14), d. h. ihr Besitz des Evglms, sich reichlich erweise, sich vervielfältige ἐν Χρ. Ἰ., vermittelst der Gemeinschaft mit Christo an P (ἐν ἐμοί nach bekannter Verbindung περισσεύειν ἔν τινι 1 9 Rm 3 7, um das Object des περισσ. zu bezeichnen, wie πλουτίζειν ἔν τινι I Kor 1 5 II Kor 9 11 u. ö. [dW, Hst], nicht: durch P [Mr, Ws, Schm]). Inwiefern P Object des περισσεύειν ihres καύχημα ist, wird bezeichnet durch διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς, dadurch, dass ich wieder bei euch anwesend bin (πάλιν wie eine Adjectivbestimmung zu παρουσίας vgl. II Kor 11 23). P erwartet also seine Befreiung aus der Gefangenschaft und stellt dann seinen Gemeinden, vor allem der zu Philippi, seinen Besuch in Aussicht (Wse tilgt διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας . . . πρὸς ὑμᾶς).

1 27—2 18. Mahnung zur Eintracht und Demuth mit Hinweis auf das Beispiel Christi. 1 27—2 4. [27] ***Nur führt euer Gemeinwesen würdig des Evangeliums Christi, damit ich, sei es dass ich komme und euch sehe, sei es dass ich abwesend bin, höre was euch betrifft, dass ihr stehet in Einem Geist, mit Einer Seele zusammen kämpfend für den Glauben des Evangeliums,*** [28] ***und in keinem Stücke eingeschüchtert von den Widersachern, welches für sie der Beweis des Verderbens, für euch aber des Heiles ist; und das von Gott,*** [29] ***weil es euch verliehen ist, für Christum*** einzustehen, ***nicht allein an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden,*** [30] ***indem ihr denselben Kampf kämpft, den ihr an mir sahet und jetzt von mir hört.*** [1] ***Gibts nun noch eine Ermahnung in Christo, gibts noch einen Zuspruch der Liebe, gibts noch eine Gemeinschaft des Geistes, gibts noch Herzensempfindung und Barmherzigkeit,*** [2] ***so vollendet mir die Freude, dass ihr die gleiche Gesinnung heget, indem ihr die gleiche Liebe habt, Einer Seele, Eines Sinns,*** [3] ***nichts nach Parteigeist oder eitler Ehr-***

begierde thuend, *vielmehr in Demuth einander höher achtend,* [4] *indem jeder Theil nicht das seine, sondern das der Andern im Auge hat.* 27 Mit μόνον . . . πολιτεύεσθε stellt P die Bedingung auf, unter welcher allein er durch seinen Besuch in Philippi zur Förderung ihres Glaubens und ihrer Glaubensfreudigkeit, sowie zur Mehrung des Ruhmes, den sie an ihm haben, beitragen könne (nicht etwa die Bedingung, unter welcher er seine Zusage, nach Philippi zu kommen, erfüllen werde, Hfm), und leitet damit die Mahnung zur Eintracht ein. Zum Gebrauche des μόνον vgl. Gal 2 10 5 13. Πολιτεύεσθε „lebet als Bürger eures christlichen Gemeinwesens" (Hst). Es handelt sich hier nicht um den persönlichen Wandel der Einzelnen, sondern um das Verhältniss der beiden Theile der Gemeinde zu einander. Dieses soll würdig des Evglms von Christo gestaltet werden (vgl. Rm 15 7—9): εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ ist hier wie überall bei P das Evglm von der Heilsbedeutung des Todes Christi gleicherweise für Heiden wie für Juden. Dass der Ausdruck hier ohne polemische Spitze („universalistisch") gebraucht ist, erklärt sich durch die Verhältnisse der philippischen Gemeinde, bezeichnet also keine „Wandlung" jenes paul. Begriffes (Hst). Ἵνα gehört mit ἀκούω (א*BD*P statt ἀκούσω) zusammen; εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς und εἴτε ἀπὼν sind appositionelle Bestimmungen zu dem in ἀκούω liegenden Subject, wobei der Ausdruck ἀκούω wol durch das ἀπών veranlasst wird, wofür streng genommen ἀπὼν καὶ ἀκούων γνῶ stehen sollte (dW, Ws, Schm). In beiden Fällen, der Apostel mag zu ihnen kommen oder fern von ihnen sein, wünscht er von ihrer einträchtigen Gesinnung zu erfahren. Τὰ περὶ ὑμῶν wird durch den Satz mit ὅτι erläutert. Στήκετε stehet, feststehet (4 1 I Kor 16 13 Rm 14 4 I Th 3 8); ἐν ἑνὶ πνεύματι in Einem Geist (Gemeingeist; vom heiligen Geiste [Ws] ist keine Rede). Wie dieses Feststehen in Einem Geiste sich verwirklicht, wird durch μιᾷ ψυχῇ συναθλ. näher bestimmt (wobei μιᾷ ψυχῇ nicht mit ἐν ἑνὶ πν. zu coordiniren ist, Hfm). Uebrigens ist ψυχή in dieser populären Bedeutung (vgl. auch σύμψυχος 2 2 und εὐψυχεῖν 2 19) nicht widerpaulinisch, vgl. II Kor 1 23 Rm 16 4 I Th 2 8. Sie sollen einmüthig mitkämpfen (d. h. gemeinsam mit einander [dW, Ws] nicht: mit dem P [Mr, Ew], ein Gedanke, der erst 30 eintritt) für den Glauben des Evglms (d. h. der als religiöses Princip dem Evglm angehört, Hst). Was damit gemeint ist, ergibt sich 28 durch das richtige Verständniss der ἀντικείμενοι, vor denen sie sich nicht fürchten sollen. Dies können nur Gegner sein, welche sie in der Glaubenseintracht irre machen, die Judenchristen zum Gesetzeseifer und zum Streit wider die Heidenchristen aufstacheln; aber nicht Judaisten, denn diese stehen in der Gemeinde, während die Widersacher draussen stehen, sondern ungläubige Juden. Diese wollen die Phil einschüchtern, sodass sie in Angst gerathen, ob sie auf dem rechten Wege sind. Auf Heiden, die sonst auch gemeint sein könnten, würde dies nur passen, wenn man von dem nächsten Zusammenhange, der Mahnung zur Glaubenseintracht absieht und überhaupt an Verfolgungen denkt, welche die Phil einschüchtern könnten. Ἥτις eben dieses euer μὴ πτύρεσθαι. Das fem. ist durch das folgende Subst. ἔνδειξις attrahirt. Eine Anzeige ihrer (ewigen) ἀπώλεια ist dieses μὴ πτύρ. der Gläubigen αὐτοῖς, d. h. für die ἀντικείμενοι, zugleich aber für dieselben eine Anzeige eures Heils (ὑμῶν אABC²P statt ὑμῖν oder ἡμῖν). Καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ und zwar dies von Gott, nämlich die ἔνδειξις ἀπωλείας für jene, die ἐνδ. σωτηρίας für euch (Wse streicht ἥτις ἐστὶν . . . ἀπὸ θεοῦ). 29 Denn euch (nicht ihnen) ist gnadenweise verliehen τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, absolut, das für Christum Eintreten, welches

nach 28 die σωτηρία bringt (Hst), und zwar ist darunter gemeint nicht bloss ein an ihn Glauben, sondern auch das für ihn Leiden (welches also auch Gnadengabe ist). **30** Ἔχοντες nomin., obwol ὑμῖν ἐχαρίσθη vorherging. Also Constructionswechsel, da ὑμεῖς als Hauptsubject noch in der Erinnerung schwebt, vgl. Kol 3 16 Eph 4 2 (irrig ist es, ἥτις ἐστὶν . . . ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν zu parenthesiren). Im Begriffe des ἀγών liegt ebenso wie in dem ἀθλεῖν 27 die Nebenbeziehung der Mühsal und des Leidens, die mit dem Kampfe verbunden sind (ἀγών wie I Th 2 2 Kol 2 1). Die Gegner sind die ἀντικείμενοι. An P haben die Phil diesen Kampf gesehen (εἴδετε), als er bei ihnen war, und sie haben von seinem Kampfe, den er jetzt in Rom zu bestehen hat, gehört. Seine Gegner sind aber auch ihre Gegner. In diesem Kampfe gilt es daher, vor Allem einmüthig zusammenzustehen. Und da es in Philippi an dieser Einmüthigkeit fehlt, so folgt **1** eine eindringende Mahnung. Die Häufung der Worte, die Wiederholung des εἴ τις und die Instanzen, auf welche der Apostel bei seiner Mahnung sich beruft, machen die Dringlichkeit der letzteren für die Leser besonders fühlbar, zeigen aber zugleich, dass die Zustände der Gemeinde, besonders das Verhältniss der beiden Theile derselben zu einander, diese Dringlichkeit rechtfertigen. Εἴ τις οὖν παράκλησις κτλ.: wenn es also eine Ermahnung in der Gemeinschaft Christi gibt, d. h. wenn eine solche bei euch noch etwas wirkt. Eine solche παράκλησις will P an die Phil richten, unter Berufung auf seine und ihre Gemeinschaft mit Christo, einen Zuspruch (παραμύθιον, vgl. I Th 2 11, nicht = παραμυθία Trost, I Kor 14 3), welchen die Liebe eingegeben hat, unter Berufung auf die Gemeinschaft des heiligen Geistes, der die Phil mit ihm und unter einander verbindet (Mr, Ws), und unter Berufung auf ihr eigenes Herz und dessen innigste Empfindungen. Der Solöcismus εἴ τις σπλάγχνα für εἴ τινα σπλάγχνα ist durch sämmtliche Majuskeln und viele Uebersetzungen und KVV bezeugt (Hst erklärt ihn durch Annahme einer Pause: εἴ τις — σπλάγχνα). Gleichwol kann es nur ein uralter Fehler sein (Hfm will εἴ τις παράκλ., εἴ τι παραμύθ. als Vordersätze, ἐν Χριστῷ, ἀγάπης als Nachsätze, dann aber εἴ τις vor σπλάγχνα als Wiederaufnahme von εἴ τις κοινων. πνεύμ. und als Nachsatz dazu σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί nehmen!) **2** Πληρώσατέ μου τὴν χαράν macht mir die Freude (die ich schon an euch habe) voll. Ἵνα drückt den Gegenstand der Bitte zugleich in der Form der auf ihre Erfüllung gerichteten Absicht aus. Τὸ αὐτὸ φρονῆτε vgl. Rm 12 16 15 5, wo εἰς ἀλλήλους (bzw. ἐν ἀλλήλοις) ausdrücklich dabei steht. Sie sollen die gleiche Gesinnung gegen einander hegen, die Judenchristen gegen die Heidenchristen und umgekehrt, d. h. wie es gleich nachher erläutert wird durch τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, die gleiche brüderliche Liebe zu einander, ohne Selbstüberhebung über den andern Theil, ohne Geringschätzung des andern Theiles. Mit σύνψυχοι (nur hier im NT) beginnt eine weitere Reihe näherer Bestimmungen: einmüthig sollen sie sein, gleichsam Eine Seele (1 27); τὸ ἓν φρονοῦντες nicht gleichbedeutend mit τὸ αὐτὸ φρον. (dW, Mr), sondern auf die Einheit der Gemeinde, nicht gerade: das Eine Evglm (Hst) bedacht (Wse streicht σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες). **3** Μηδὲν κατ' ἐριθείαν ἢ κενοδοξίαν sc. φρονοῦντες (nicht ποιοῦντες). Ἐριθεία s. 1 17; κενοδοξία s. Gal 5 26 (κενόδοξοι), die leere Aufgeblasenheit, die sich besser oder einsichtsvoller dünkt als die Andern. Ein Beispiel solcher κενοδοξία auch bei Heidenchristen Rm 11 17—24. Beiden (nicht bloss der κενοδοξία, Ws) steht gegenüber die ταπεινοφροσύνη (Kol 2 18 23 3 12 Eph 4 2 u. ö. vgl. Rm 12 16 τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι), die

Demuth, die nicht bloss im Verkehre der Einzelnen, sondern auch der nationalen Gruppen und Parteien sich bewährt. Vermöge solcher Demuth sollen die Einen die Andern höher achten als sich selbst (ὑπερέχειν wie 4 7 Rm 13 1, hier cum gen. personae; ἡγεῖσθαι mit doppeltem accus. wie 6 3 7 8, im ähnlichen Sinne wie sonst λογίζεσθαι), indem 4 jede Gruppe (ἕκαστοι im Plural beide Male, das erste Mal mit ABFG, das zweite Mal mit ℵABCDP, während FG es an zweiter Stelle weglassen) nicht ihre eigenen Vorzüge im Auge hat, nicht „das Auge hat für ihr eigenes Wesen" (Hst, Wzs), sondern zugleich (καί) die Vorzüge der Andern anerkennt. Τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν ist nicht dasselbe wie τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν, seine eigenen Interessen verfolgen 2 21 I Kor 10 24 33 13 5 (dW, Mr, Ws). Vgl. zum Gebrauche von σκοπεῖν 3 17 Rm 16 17 Gal 6 1.

2 5—11. Hinweis auf das Beispiel Christi. [5]*Diese Gesinnung heget unter euch, welche auch in Christo Jesu war,* [6]*welcher ob er gleich in Gottesgestalt war, doch nicht als einen Raub betrachtete das Gott Gleichsein,* [7]*sondern sich selbst entäusserte, indem er Knechtsgestalt annahm, in Menschenabbild kam, und indem er an Erscheinung wie ein Mensch erfunden ward,* [8]*sich selbst erniedrigte, indem er gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestode.* [9]*Darum hat ihn auch Gott überaus erhöht, und hat ihm den Namen geschenkt, der über alle Namen ist,* [10]*auf dass in dem Namen Jesu sich beuge jedes Knie der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen,* [11]*und jede Zunge bekenne, dass Herr sei Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters.* 5 Τοῦτο φρονεῖτε (ohne γάρ mit ℵ*ABC, φρονεῖτε statt φρονείσθω ℵABC*DFG) imperat., dieses sei eure Gesinnung. Ἐν ὑμῖν wird gewöhnlich wegen des folgenden ἐν Χρ. Ἰ. gefasst: „in euerm Innern". Aber nicht auf das Innere, sondern auf das Bethätigen desselben in der christl. Gemeinschaft kommt es an (richtig Hfm). Daher auch die Verbindung des φρον. mit ἐν. 6 Ein ähnlicher Hinweis auf das Beispiel Christi findet sich Rm 15 3 und zwar in ganz ähnlichem Zusammenhange wie hier. Anders motivirt, aber inhaltlich verwandt ist II Kor 8 9. Die hier gebrauchten Ausdrücke μορφή, ἁρπαγμός, ἴσα, κενοῦσθαι, ὑπερυψοῦν sind unserer Stelle eigenthümlich. Für die Auslegung des Folgenden ist festzuhalten: 1. μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο und ἑαυτὸν ἐκένωσε, εἶναι ἴσα θεῷ und ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος bilden gegensätzliche Paare. 2. Das ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ ist nicht identisch mit dem εἶναι ἴσα θεῷ, wogegen schon der Wechsel des Ausdruckes spricht. 3. Der Zweck der ganzen Ausführung ist, Christum als Beispiel selbstverleugnender Demuth hinzustellen, für welche ihm dann der Name, der über alle Namen ist, als göttlicher Lohn zu Theil ward. 4. Dieser Name, d. h. der Name κύριος, kann nichts sein, was Christus schon vorher, als er ἐν μορφῇ θεοῦ war, schon besessen hätte, sondern er hat ihn erst erhalten im Stande der Erhöhung. Hieraus ergibt sich zunächst, dass ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων übersetzt werden muss: ob er gleich (nicht: indem er, Mr) in göttlicher Gestalt war. Denn es gibt an, dass ihm seine göttliche Existenzform wol eine Verlockung hätte werden können zu dem ἁρπάζειν: trotz der μορφὴ θεοῦ aber, in welcher er sich befand, nahm er vielmehr die μορφὴ δούλου an. Unter der μορφὴ θεοῦ kann nur die Existenzform des präexistenten Christus gemeint sein, d. h. wenn man sich dieselbe nach anderweiten Analogien vorstellen will, die Existenzform eines pneumatischen Wesens in himmlischer Leiblichkeit oder himmlischer δόξα (Mr, Ws, Hst). An den geschichtlichen Christus

(dW, Hfm) zu denken, ist durch den Wortlaut ausgeschlossen. Ob dagegen unter dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ die dieser Existenzform (diesem habitus) zu Grunde liegende Wesensbeschaffenheit (die essentia), speciell die „himmlische Herrschervollmacht", die schon der präexistente Christus besessen habe, gemeint sei (Mr, Hst, Schm) ist schon sehr zweifelhaft. Denn dann würde das ὄνομα, welches dem erhöhten Christus beigelegt wird, d. h. der Name κύριος, unter welchem er angerufen wird, zu der μορφὴ θεοῦ und dem εἶναι ἴσα θεῷ noch als ein Drittes, nämlich als die göttliche Verehrung Christi hinzukommen. Diese aber liegt vielmehr in dem Gottgleichsein eingeschlossen. Dass Christus sein Gottgleichsein („seine himmlische Herrschervollmacht") nicht geglaubt habe, dadurch bethätigen zu dürfen, dass er Gott die ihm gebührende Verehrung zu rauben versucht hätte (Hst), ist ein unmöglicher Gedanke. Nun soll aber ἁρπαγμός nothwendig den Act des Raubens oder Beutemachens, nicht den Gegenstand des Raubens (den Raub) bezeichnen, der Sinn also nothwendig sein: das gottgleiche Sein betrachtete er nicht als ein Rauben, ein gewaltthätiges Entreissen, sondern als ein anderes Thun. Da nun ein Sein mit einem Thun nicht ohne Weiteres gleichgesetzt werden kann, so wird unter der Hand der Gedanke untergeschoben, er erachtete nicht, dass das göttliche Sein sich als ein Rauben bethätige: d. h. aus dem actus praedandi ist eine blosse Gelegenheit dazu geworden. Nun ist es aber einfach nicht wahr, dass die Wörter auf —μός in der nt. Gräcität immer nur einen Act bezeichnen müssten. Ἁγιασμός ist nicht bloss Heiligung, sondern auch Heiligkeit, πειρασμός nicht bloss der Act, sondern auch der Gegenstand der Versuchung, ὀνειδισμός nicht bloss der Act des Schmähens, sondern auch der Inhalt der Schmähung, σωφρονισμός ist Mässigkeit, ἱλασμός Sühne im gegenständlichen Sinne. Also kann ἁρπαγμός sehr gut den Gegenstand des Raubens bedeuten. Dies aber passt allein zu dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Folglich ist der Sinn: Christus betrachtete diese Gottgleichheit (die er, obwol er in Gottesgestalt war, noch nicht besass), nicht als einen „Raub", d. h. als einen Gegenstand, den er gewaltthätig und wider Gottes Willen an sich reissen (nicht etwa: hartnäckig festhalten oder: triumphirend zur Schau tragen oder gar: wie einen Raub verstecken), sondern nur durch Selbstentäusserung von der Gnade Gottes erlangen dürfe (Ws, Htzm). (Auf ἁρπαγμόν liegt, wie die Stellung des οὐχ zeigt, der Ton.) Folglich ist τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nichts, was zwischen der Gottesgestalt und der göttlichen Verehrung als κύριος noch in der Mitte läge, sondern ist gleichbedeutend mit letzterer. Dieses Gottgleichsein hat er so wenig an sich reissen, bzw. Gott zu seinen Gunsten entreissen wollen, dass er im Gegentheile sich entäusserte u. s. w., und als Lohn für seinen Gehorsam es bei seiner Erhöhung von Gott erhielt. Dass der Lohn hierdurch zum Hauptgedanken erhoben würde (Hst), ist ebensowenig wie bei der anderen Auslegung der Fall. Fein macht übrigens Hst darauf aufmerksam, dass Christus hier beiden Theilen der Gemeinde als Muster hingestellt werde: den Judenchristen, welche die Gleichberechtigung der Heiden, den Heidenchristen, welche die Berufung der Israeliten auf ihre nationale Prärogative als einen an ihnen begangenen Raub betrachten könnten. 7 Sondern sich selbst (ἑαυτὸν hat den Ton) entäusserte er, nämlich der μορφὴ θεοῦ (der Ausdruck ἐκένωσε nur hier) dadurch, dass er μορφὴν δούλου annahm, d. h. nicht Menschengestalt überhaupt, sondern die irdische Menschengestalt, indem er in die ihm von Haus aus fremde Daseinsform von Menschen eintrat, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.

Die zweite Participialbestimmung ist appositionell zur ersten hinzugefügt. Ueber ὁμοίωμα, was überall Nachbildung, Nachgestaltung bedeutet, s. zu Rm 1 23 8 3 (Hst). An blosse Menschenähnlichkeit (Schm) ist nicht zu denken. Γενόμενος s. zu Gal 4 4 Rm 1 3. Mit καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος 8 wird nun das ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρ. γεν. wieder aufgenommen und weiter geführt. Das Partic. εὑρεθείς gehört also als Näherbestimmung zu ἐταπείνωσεν, welches seinerseits das ἐκένωσεν wieder aufnimmt und weiter führt, ist nicht als weitere appositionelle Bestimmung den beiden vorhergegangenen Participien coordinirt (was eine unbequeme Häufung der Ausdrücke gäbe, auch abgesehen davon, dass dann καί vor ἐταπείνωσεν stehen müsste). Σχῆμα ist der habitus, die äussere Gestalt oder Erscheinungsform im Unterschiede von dem inneren Wesen des ἐν μορφῇ θεοῦ präexistenten Christus. Es wird nun von ihm ausgesagt, was er gethan habe, nachdem er in die untergeordnete, irdisch-menschliche Existenzform eingetreten sei. Ἐταπείνωσεν ist nicht gleichbedeutend mit ἐκένωσεν, sondern bezeichnet das sittliche Verhalten Christi als Mensch (ähnlich II Kor 11 7). Diese Selbstdemüthigung bestand darin, dass er gehorsam ward bis zum Tode (nämlich dem Willen Gottes vgl. Rm 5 19), ja (δέ näher bestimmend wie Rm 3 22) bis zum Kreuzestode, diesem schmählichen, ihn mit dem Fluche beladenden Verbrechertode, Gal 3 13. (Wse streicht 6 τὸ εἶναι ἴσα θεῷ und μορφὴν δούλου λαβὼν . . . ἐταπείνωσεν ἑαυτόν. Brückner tilgt ἐν μορφῇ θεοῦ . . . ὡς ἄνθρωπος.) 9 Διὸ καί wegen dieser Selbsterniedrigung bis zum Tode, also als Lohn. Ὑπερύψωσε erhöhte ihn (nicht über das frühere εἶναι ἴσα τῷ θεῷ noch hinaus [Hst mit Berufung auf Rm 5 20 II Kor 10 14] sondern) überaus, in überhohem Maasse, machte ihn überaus erhaben. Worin diese Erhöhung bestanden habe, besagt das Folgende καὶ ἐχαρίσατο κτλ. Die Verleihung „des Namens über alle Namen", d. h. des Namens κύριος (τὸ ὄνομα mit dem Artikel ℵAB) wird also als ein dem auferstandenen Christus verliehenes göttliches Gnadengeschenk aufgefasst. Diesen Namen empfängt der Auferstandene eben als Throngenosse Gottes, oder als der zur Rechten Gottes Erhöhte (Rm 8 34 vgl. Kol 3 1 Eph 1 20 Hbr 1 3 13 8 1 10 12 12 2 Mt 26 64 Act 2 34). 10 Der Zweck der Namenverleihung ist die göttliche Verehrung dieses κύριος-Namens Jesu, deren symbolischer Ausdruck die Kniebeugung ist, vgl. Jes 45 23, welche Stelle hier vorschwebt, vgl. Rm 14 11. Diese Kniebeugung bezieht sich beim Propheten und in der Römerstelle auf Gott; hier wird sie auf Christus als σύνθρονος Gottes übertragen. Und zwar sollen alle himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen, also die übermenschlichen Mächte (die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι), die Menschen auf Erden und die Todten in der Unterwelt (καταχθόνιοι nur hier) ihre Kniee vor ihm beugen, vgl. I Kor 15 24 f Eph 1 10 21 f Hbr 2 8. 11 Dies Bekenntniss zu Christo als dem Herrn ist nun das ebenfalls schon Jes 45 23 ausgesprochene zweite Stück der göttlichen Verehrung, die ihm zu Theil werden soll. Jede Zunge soll ihn als den Herrn bekennen (κύριος ist Prädicat, Ἰ. Χρ. Subject). Von einem Gebet im Namen Jesu (dW) ist hier nicht die Rede. Wohl aber wird die Subordination Christi unter Gott dadurch gewahrt, dass auch die ihm erwiesene göttliche Verehrung εἰς δόξαν θεοῦ πατρός erfolgen soll (vgl. I Kor 15 28), d. h. zum Preise der Allmacht Gottes, der ihn zum κύριος eingesetzt hat (also εἰς δόξ. θ. π. nicht mit κύριος Ἰ. Χρ. zu verbinden). Ἐξομολογήσεται (mit ACDFGKLP, aber —γήσηται ℵB) bekennen soll. Der Inhalt des Bekenntnisses ist mit ὅτι ausgedrückt (aber Rm 14 11 15 9 ἐξομολογεῖσθαι c. dat.: preisen). Wse streicht 10 und 11 ganz.

2 12—18. Anwendung. [12]*Darum, meine Geliebten, wie ihr allezeit gehorsam waret, so schaffet nicht bloss als in meiner Anwesenheit, sondern jetzt noch weit mehr in meiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern euer eigenes Heil.* [13]*Denn Gott ist es, der in euch wirket sowol das Wollen als das Vollbringen um seines Wohlgefallens willen.* [14]*Alles thut ohne Murren und Bedenklichkeiten,* [15]*auf dass ihr tadellos und ohne Falsch werdet, Kinder Gottes, fehllos in Mitten eines verkehrten und verdrehten Geschlechts, unter denen ihr leuchtet wie Lichtsterne in der Welt,* [16]*das Lebenswort innehabend, zum Ruhme für mich auf den Tag Christi, dass ich nicht erfolglos gelaufen wäre oder erfolglos gearbeitet hätte.* [17]*Aber wenn ich auch* (als ein Trankopfer) *hingespendet werde zum Opfer und zur priesterlichen Darbringung eures Glaubens, so freue ich mich doch und freue mich zugleich mit euch allen;* [18]*ebenso aber freut auch ihr euch und freut euch zugleich mit mir.* 12 Ὥστε darum, um des Vorbildes der Selbstentäusserung und des Gehorsams willen, welches Christus gegeben hat. Ὑπηκούσατε kann trotz der folgenden Bezugnahme auf die frühere Anwesenheit und jetzige Abwesenheit des P nicht vom Gehorsam gegen den Apostel (dW, Ws), sondern nur vom Gehorsam gegen Gott, also von der dem Evglm geleisteten ὑπακοὴ πίστεως verstanden werden (Schm will beides verbinden). Es bezieht sich ebenso zurück auf den Gehorsam Christi 8, wie die Mahnung, an ihrer eigenen σωτηρία zu arbeiten, ihre Motivirung in dem Lohne findet, welchen Christus für seinen Gehorsam empfangen hat. Im Nachsatz, der mit μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου beginnt, bezeichnet das ὡς ein subjectives Motiv, von welchem die Phil sich nicht bestimmen lassen sollen. Statt etwa bloss aus Rücksicht auf P bei seiner Anwesenheit sollen sie jetzt, wo er abwesend ist, πολλῷ μᾶλλον, noch weit mehr mit Furcht und Zittern (nämlich im Angesichte Gottes, dem sie zum Gehorsam verpflichtet sind, vgl. II Kor 7 15) ihre eigene σωτηρία schaffen. (Μή μόνον ähnlich wie Gal 4 18.) Es handelt sich ja um ihre eigenste Angelegenheit, nicht um einen dem P zu erweisenden Gefallen (ohne Grund im Zusammenhang setzt Hst die Sorge um die eigene σωτηρία in Gegensatz zu der Sorge der Judenchristen um ihre ungläubigen Volksgenossen). Das κατεργάζεσθαι τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν kann aber nur geschehen, wenn sie sich im Verkehr unter einander der Demuth befleissigen. Diese Mahnung zum κατεργάζεσθαι der eigenen σωτηρία aber wird 13 durch den Hinweis darauf begründet, dass Gott sowol das θέλειν als das ἐνεργεῖν in den Phil bewirkt (derselbe Ausdruck ὁ ἐνεργῶν auch von Gott). Dies ist so wenig ein Widerspruch, dass vielmehr eine Ermunterung in dem Gedanken liegt, dass Gott es ist, der ihnen die Kraft verleiht sowol zum Wollen als zum Wirken, nämlich nach dem Zusammenhange zum Wollen und Wirken der eigenen σωτηρία durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Ἐνεργεῖν im Gegensatze zu θέλειν vom menschlichen Vollbringen nur hier im NT; ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας um seines freien Wohlgefallens (nicht: Wohlwollens, Mr) willen, d. h. um dasselbe zu verwirklichen. 14 hebt noch einmal die Mahnung zu demüthiger Unterwerfung unter den göttlichen Willen hervor. Γογγυσμοί Murren, nämlich wider Gott (I Kor 10 10 I Pt 4 9), διαλογισμοί Zweifelsgedanken, klügelnde Reflexionen des Subjects über Gottes Willen. Die Mahnung ist im Ausdrucke ebenso allgemein wie 12 gehalten, und erhält ihre nähere Bestimmung schwerlich dadurch, dass man sie gegen die Unzufriedenheit der Judenchristen mit dem göttlichen Heilswege gerichtet sein lässt (Hst, Schm), sondern die durch das Beispiel

Christi empfohlene Mahnung zur Demuth wird absichtlich unter den allgemeinen Gesichtspunkt des unbedingten, jedes Murren und Raisonniren ausschliessenden Gehorsams gegen Gottes Willen gebracht. **15** Ziel dieses Gehorsams ist die christl. Lebensvollendung überhaupt. Ἄμεμπτοι tadellos 3 6 I Th 3 13 nämlich vor Gott (vgl. Rm 9 19); ἀκέραιοι ohne Falsch, lauter, Rm 16 19 Mt 10 16; τέκνα θεοῦ ἄμωμα (ℵABC, ἀμώμητα DFG) bildet Einen Begriff, Kinder Gottes ohne Fehl, nämlich vor den Augen desselben Gottes, der sie in das Kindschaftsverhältniss zu sich eingesetzt hat. (Das Wort ἄμωμος Kol 1 22 Eph 1 4 5 27 Hbr 9 14 u. ö.) Dieser objectiv-göttlichen Gnadenerweisung hat das subjective Verhalten der Gläubigen immer vollkommener zu entsprechen. Durch Fehllosigkeit sollen sie sich als τέκνα θεοῦ erweisen μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, inmitten (μέσον ist adverbial wie Mt 14 24) einer verkehrten (krummen) und verdrehten, dem göttlichen Willen hartnäckig widerstrebenden Generation, d. h. inmitten der ungläubigen Zeitgenossen, Juden wie Heiden, denen gegenüber die Gläubigen nur eine kleine Minderzahl bilden. Die Ausdrücke sind aus Dtn 32 5 LXX ἡμάρτοσαν οὐν αὐτῷ τέκνα μωμητά, γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη. Die Beziehung auf Juden speciell nicht bloss bei LXX, sondern auch bei P (Hst), ist durch den Zusammenhang nicht begründet. Ἐν οἷς unter denen; φωστῆρες leuchtende Gestirne, Himmelslichter, wie öfters bei LXX, im NT in dieser Bedeutung nur hier; ἐν κόσμῳ gehört mit φωστ. zusammen: wie Himmelslichter in der (dunkeln) Welt, leuchtet ihr in dieser verkehrten und verdrehten Generation; φαίνεσθαι im Sinne von leuchten wie Mt 2 7 24 27 Jak 4 14, term. techn. vom Leuchten der Gestirne. **16** Λόγον ζωῆς ἐπέχοντες gibt den Grund an, warum sie als Lichter in der Welt strahlen: das (nicht ein) Lebenswort, d. h. das Wort, welches zum Leben führt (nicht: Wort vom Leben, Ws), im Besitz habend (Mr, Ws), nicht: darbietend, auch nicht: festhaltend. Der Artikel vor λόγος, der auch sonst zuweilen fehlt (I Pt 1 23), ist wegen des ebenfalls artikellosen ζωῆς weggelassen, wie Gal 5 5 (ἐλπίδα δικαιοσύνης), Rm 1 17 (δικαιοσύνη θεοῦ), Rm 1 1 (εὐαγγέλιον θεοῦ), I Kor 2 16 (νοῦν κυρίου) u. ö. Btm 78 Win 118 f. Εἰς καύχημα ἐμοί gehört nicht zu λογ. ζ. ἐπέχ., sondern zu dem ganzen Finalsatze ἵνα γένησθε κτλ. als Ergebniss. Ihr vollendeter Christenstand wird dem P als dem Apostel der Phil zum Gegenstande des Rühmens gereichen εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, auf den Tag, wo der wiederkehrende Christus Gericht hält, vgl. 1 6. Ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον κτλ. gibt den Grund an, warum P allerdings Ursache zum Ruhme finden wird. Die Worte klingen an Gal 2 2 an, verrathen aber darum noch keine Nachbildung. Zu οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα vgl. I Th 3 5 (nicht I Kor 15 10). Die Wiederholung des εἰς κενὸν hebt die Freude, mit welcher der Apostel auf diesen Gegenstand seines Ruhmes hinzuweisen hofft, noch nachdrücklicher hervor. **17** Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι setzt den Fall, das P die Wiederkunft Christi (die ἡμέρα Χριστοῦ) nicht mehr erleben werde. Wie zu den Schlachtopfern Trankopfer dargebracht wurden (Num 28 7 15 4—10), so setzt der Apostel die Möglichkeit, das ἐπὶ τῇ θυσίᾳ zu dem Opfer (nicht bei dem Opferacte) und der λειτουργία, der priesterlichen Darbringung des Glaubens (τῆς πίστεως gen. obj.) der Phil auch sein Leben als ein Trankopfer ausgegossen werde. Εἰ καί wenn selbst, wenn auch, bezeichnet die auch durch 1 25 f nicht ausgeschlossene, aber für das Bewusstsein des Apostels (2 24) ferner liegende Möglichkeit. Die Opferung des Glaubens der Phil, d. h. die Darbringung desselben als willkommene Opfergabe an Gott, ist

das Werk des Apostels, und zwar eine λειτουργία desselben (vgl. Rm 15 16 und dazu Rm 13 6), sofern er bei diesem Werke Priesterdienst thut. Χαίρω so freue ich mich, nicht etwa über sein σπένδεσθαι (dW, Mr), sondern über den Christenstand der Phil (15 f): denn der Satz mit ἀλλὰ εἰ καὶ κτλ. will besagen, dass diese Freude des Apostels (entsprechend seinem καύχημα 16) trotz des möglichen σπένδεσθαι seines Lebens bestehen bleibt (Ws, Hst). Diese seine Freude ist für ihn zugleich eine Mitfreude mit allen seinen Phil, Judenchristen wie Heidenchristen (was wieder auf sein σπένδεσθαι nicht passen würde), sofern er ihre eigene Freude über ihren Christenstand und ihren Besitz des λόγος ζωῆς theilt (συγχαίρω nicht = gratulor [Mr], was schon durch die Zusammenstellung mit χαίρω ausgeschlossen ist). 18 Wie P sich mit den Phil über ihren Christenstand freut, so fordert er wiederum die Phil auf, sich mit ihm zu freuen, nämlich darüber, dass er nicht vergeblich an ihnen gearbeitet, ihren Glauben wirklich als eine Opfergabe Gott dargebracht hat (nicht: über sein σπένδεσθαι [Mr], in welchem Falle freilich eine absurde Wiederholung herauskäme).

2 19—3 1ª. Persönliches. 19—24. Ankündigung der Sendung des Timotheus. [19] *Ich hoffe aber im Herrn Jesu, den Timotheus bald zu euch schicken zu können, damit auch ich mich erquicke, wenn ich euer Ergehen erfahre.* [20] *Denn ich habe keinen* (ihm) *Gleichgesinnten, der in ächter Weise um eure Angelegenheiten Sorge trüge;* [21] *denn die Sämmtlichen suchen das Ihre, nicht das was Christi Jesu ist.* [22] *Seine Bewährtheit aber kennt ihr, dass er wie ein Kind dem Vater mir beigestanden hat im Dienste am Evangelium.* [23] *Diesen nun hoffe ich schicken zu können, sobald ich den Stand meiner Angelegenheiten absehen werde, alsbald;* [24] *ich habe aber die Zuversicht im Herrn, dass ich auch selbst bald kommen werde.* 19 weist auf 1 12 zurück. Hat P dort seine Absicht kundgegeben, die Phil über den Stand seiner eigenen Angelegenheiten in Kenntniss zu setzen (wovon 1 12—26 die Rede war), so drückt er jetzt den Wunsch aus, über den Stand ihrer Angelegenheiten erfreuliche Nachrichten zu erhalten, insbesondere über das Verhältniss der beiden Theile der Gemeinde zu einander. Diese Sendung des Timotheus ist der grösste Liebeserweis, den P den Phil geben kann, weil er den treuen Gehilfen, wie das Folgende zeigt, so schwer in seiner damaligen Lage entbehren kann. P hegt die Hoffnung, den Tim bald zu ihnen senden zu können, ἐν κυρίῳ, in seiner Gemeinschaft mit dem Herrn, da es ja die Sache des Herrn ist, um die es sich bei dieser Sendung handelt. Κἀγώ auch ich, so gut wie ihr, weist auf 1 12 zurück; εὐψυχῶ guten Muthes sei, nur hier im NT. 20 motivirt, warum er gerade den Tim zu den Phil sendet. Keiner in der Umgebung des P ist ihm, dem Tim (Ws, Hst; nicht: dem P selbst dW, Mr, Schm) gleichgesinnt, nämlich in der ächten Sorge des Herzens für diese Gemeinde, die er, wenn er nach Phil kommt, bethätigen wird (μεριμνήσει futur.; das Wort ἰσόψυχος nur hier, ebenso das adv. γνησίως, doch vgl. II Kor 8 8). Diese Sorge aber wird, wie der Zusammenhang fordert, vor Allem auf Herstellung der Eintracht zwischen Judenchristen und Heidenchristen gerichtet sein. 21 Οἱ πάντες die Gesammtheit aller Andern; τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν verfolgen nur das eigene Interesse, sei es das selbstische Interesse ihrer Personen (so gewöhnlich), sei es das Sonderinteresse ihrer Partei, der Judenchristen oder Heidenchristen (Hst). Letztere Deutung, obwol durch den Wortlaut nicht zu erweisen, würde die Härte des ausgesprochenen Urtheils mildern, indem sie

demselben eine beschränkte Beziehung gäbe. Die Frage, ob P auch über Lukas ein solches Urtheil habe fällen können, erledigt sich durch die Annahme, dass derselbe damals nicht in Rom anwesend war. Ueberhaupt scheint es, als wäre der Apostel damals von allen seinen alten Missionsgefährten mit Ausnahme des Tim verlassen gewesen. (Wse streicht 20 und 21.) 22 Τὴν δοκιμὴν αὐτοῦ seine Bewährtheit (Rm 5 4 II Kor 2 9 9 13), nämlich in der Sorge für euch; γινώσκετε kennt ihr, da ja Tim bei der Gründung der Gemeinde zu Phil dem P zur Seite gestanden hatte (also nicht imperat.); ὅτι bezeichnet den Inhalt der δοκιμή. Ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν Constructionswechsel: statt ἐμοὶ ἐδούλ. schreibt P σὺν ἐμοὶ ἐδ., um sofort hervorzuheben, dass es sich nicht um einen ihm persönlich, sondern gemeinsam mit ihm in der Sache des Evglms geleisteten Dienst handelt, Win 393 537. (Wse streicht εἰς τὸ εὐαγγέλιον.) 23 Ὡς ἂν ἀφίδω (so ℵAB*D*FG statt ἀπίδω Win 44) τὰ περὶ ἐμέ, sobald ich den Stand meiner Angelegenheiten übersehen kann, d. h. nicht, ob ich den Tim werde entbehren können, sondern wann ich ihm bestimmte Nachrichten über die Gestaltung meines Schicksals werde mitgeben können. Ἐξαυτῆς unverzüglich Mc 6 25 und öfter in Act. 24 Πέποιθα 1 25; ἐν κυρίῳ drückt den Grund seiner Zuversicht aus, vgl. ἐλπίζω ἐν κυρίῳ 2 19. Aehnlich πεποιθέναι ἐν σαρκί 3 3 (ἐν wie sonst ἐπί).

2 25—30. Ankündigung der Rückkehr des Epaphroditos. [25] *Ich hielt es aber für nöthig, den Epaphroditos, meinen Bruder und Mitarbeiter und Mitstreiter, euern Abgeordneten und Opferdiener meines Bedürfnisses, zu euch zu senden,* [26] *da er nämlich Sehnsucht nach euch allen hatte, und voll Unruhe war, weil ihr hörtet, dass er krank sei.* [27] *Denn er war auch* wirklich *bis auf den Tod krank; aber Gott hat sich seiner erbarmt, nicht allein aber seiner, sondern auch meiner, damit ich nicht Betrübniss über Betrübniss hätte.* [28] *Um so eiliger habe ich ihn also entlassen, damit ihr, wenn ihr ihn sehet, euch wiederum freuen möget, und ich weniger betrübt sei.* [29] *Nehmet ihn also auf im Herrn mit aller Freude und haltet solche Männer in Ehren.* [30] *Denn um des Werkes Christi willen kam er dem Tode nahe, indem er sein Leben aufs Spiel setzte, um das, was bei der Dienstleistung für mich an euch fehlte, auszufüllen.* 25 Die Rücksendung des Epaphroditos, welcher die Liebesgabe der Phil an P überbracht hatte, scheint schneller, als ursprünglich beabsichtigt war, vgl. 28, erfolgt zu sein und schien daher einer besonderen Motivirung zu bedürfen. Der Philipper Epaphroditos ist gewiss nicht dieselbe Person wie der Kol 1 7 genannte Epaphras. Mit ἀναγκαῖον δέ geht die Rede zu etwas Neuem über. Die drei ersten Prädicate machen den Epaphroditos als einen Lehrer des Evglms kenntlich. Ἀδελφόν im engeren Sinne (I Kor 1 1 II Kor 1 1), näher bestimmt durch συνεργόν (Rm 16 3 9) und συστρατιώτην vgl. Phm 2. Der letztere Ausdruck geht auf den gemeinsamen Kampf gegen die Feinde des Evglms, den Epaphroditos mit P (während dessen Aufenthalts in Philippi) zu bestehen hatte. Ἀπόστολος Abgeordneter vgl. II Kor 8 23. Λειτουργὸν τῆς χρείας μου: die Uebermittelung der philippischen Liebesgabe an P wird als ein Opferdienst, als eine priesterliche Verrichtung hingestellt vgl. 2 17 Rm 13 6 15 27 II Kor 9 12. Dieser Dienst bezieht sich auf das Bedürfniss des Apostels, dem die überbrachte Gabe abgeholfen hatte; ὑμῶν zu λειτ. zu ergänzen (Ws) ist unnöthig. (Wse tilgt ὑμῶν δὲ ἀπόστολον . . . χρείας μου.) 26 Grund, warum P die Rücksendung des Epaphroditos für nöthig hielt. Ἐπιποθῶν ἦν Umschreibung des verb. finit., um den andauernden

Gemüthszustand des Ep. zu bezeichnen (Win 326 f); πάντας ὑμᾶς vgl. 1 4 7 8 25 (nach ὑμᾶς fügen ℵ*ACD Uebers. ἰδεῖν ein, wol aus Rm 1 11 I Th 3 6); ἀδημονῶν Mt 26 37. 27 Καὶ γὰρ ἠσθένησε κτλ. fügt erläuternd hinzu, dass die Nachricht, welche die Phil von der Erkrankung des Ep. erhalten hatten, in der That begründet war; παραπλήσιον (nur hier) adverb. wie das einfache πλησίον, mit dem Dativ der Beziehung (wie anderwärts cum genet.), nahe zum Tode. Ἀλλὰ καὶ ἐμέ sofern die Genesung des Ep. auch für den Apostel selbst eine Erleichterung seiner betrübten und sorgenvollen Lage war. Λύπην ἐπὶ λύπην Betrübniss zu der Betrübniss, die P ohnehin schon hatte (in seiner damaligen Lage vgl. 1 16, nicht: über die Krankheit des Freundes, Ws), noch hinzu. 28 Σπουδαιοτέρως eiliger als es sonst wol geschehen wäre (das Wort nur hier). Πάλιν gehört zu χαρῆτε, nicht zu ἰδόντες. Κἀγὼ ἀλυπότερος ὦ nicht: indem ich dadurch aller Trauer entledigt (Ws), sondern indem mir durch Befreiung von der Betrübniss, die mir eure Angst um Ep. bereitete, meine noch übrige Trauer gemindert wurde (das adj. nur hier im NT). 29 Προσδέχεσθε . . . ἐν κυρίῳ Rm 16 2. Die Mahnung hat ihren Grund contextgemäss in dem, was P 30 zum Lobe des Epaphroditos zu berichten weiss, nicht aber darin, dass P fürchtete, die Phil würden denselben nicht günstig aufnehmen, weil er schneller als sie beabsichtigt hatten zurückkehrte (Mr, Ws). Τοὺς τοιούτους ihn und solche, die ihm gleichen, etwas anders gebraucht als sonst bei P s. zu Gal 6 1 Rm 16 18, doch vgl. Gal 5 23. Ἐντίμους der Ausdruck nur hier bei P. 30 Διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ steht nachdrücklich voran, um die ausgesprochene Mahnung zu motiviren. Unter diesem ἔργον Χρ. ist aber nicht die Lehrthätigkeit des Ep., sondern die dem Apostel gebrachte Hilfeleistung gemeint. Im Eifer, dem P die Liebesgabe der Phil zu überbringen, hat er sein Leben aufs Spiel gesetzt (παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ ℵABDFG, eigentlich ist waghalsig gewesen in Betreff seiner Seele), und ist in Folge dessen dem Tode nahe gekommen (μέχρι θανάτου ἤγγισεν ist bis in die Nähe des Todes herangekommen). Näheres wissen wir nicht. Ἵνα ἀναπληρώσῃ κτλ. Zweck seines todesmuthigen Verhaltens: er wollte dem P den Mangel der Phil bei der ihm dargebrachten Dienstleistung (d. h. der Liebesgabe, λειτουργίας weist auf 25 λειτουργὸν τῆς χρ. μ. zurück), d. h. durch seine persönliche Anwesenheit die Abwesenheit der philippischen Gemeinde ersetzen. Ὑμῶν gehört als gen. obj. zu ὑστέρημα, τῆς λειτουργίας ist zweiter von ὑστ. abhängiger Genetiv: in Betreff der Dienstleistung. Sehr fein und zart bezeichnet es P als einen Mangel der von den Phil übersandten Gabe, dass er die Geber nicht persönlich begrüssen und ihnen danken konnte: Ep. vertrat ihm also die ganze Gemeinde und half so dem empfundenen Mangel ab (Hfm redet von einer Reise des Ep. „in der heissen Jahreszeit"; Wse streicht 30).

3 1ᵃ. Abschluss. *Im Uebrigen, meine Brüder, freuet euch im Herrn.* Mit τὸ λοιπόν kommt der Apostel zum Schluss, indem er alles, was er bisher den Phil gesagt hat, in dieser Einen an 2 17 f wieder anknüpfenden Schlussermahnung zusammenfasst. Τὸ λοιπόν auch 4 8 (I Th 4 1 text. rec.) vgl. ὁ δὲ λοιπόν I Kor 4 2 text. rec., gewöhnlich nur λοιπόν. Ἐν κυρίῳ im Herrn soll ihre Freude ihren Grund haben, weil sie in dem gemeinsamen Besitze des Evglms von Christo ihren Gegenstand hat. (Nach Hfm, Hst soll P vielmehr durch die folgende Erörterung 1ᵇ—3 21 den Phil „eine Freude im Glauben" bereiten.)

3 1ᵇ—4 9. Weitere Mahnungen an die Gemeinde und an einzelne Glieder derselben. 3 1ᵇ—4 1. Hinweis auf die Gegner und Begrün-

dung der Mahnung, nach der christlichen Lebensgerechtigkeit zu streben, durch des Apostels eigenes Beispiel. 3 1b—3. Die Gegner. [1b]*Dasselbe euch zu schreiben ermüdet mich nicht, euch aber dient es zur Sicherung.* [2]*Sehet die Hunde, sehet die bösen Arbeiter, sehet die Zerschneidung.* [3]*Denn wir sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes dienen und uns Christi Jesu rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen.* 1b Τὰ αὐτὰ γράφειν kann sich nicht auf die vorhergehende Mahnung zur Freude beziehen (Ws), sondern nur auf die folgende Warnung. Diese aber ist in dem früheren Theile des Briefes nirgends enthalten (auch nicht 2 18 Wzs, Schm), kann sich also nur auf ein früheres Schreiben des Apostels zurückbeziehen. Eine Verbindung mit dem zunächst Vorhergegangenen besteht nicht. (Hst findet den Sinn, der angebliche P wolle den Phil über die δικαιοσύνη dasselbe schreiben, was er immer [in seinen Briefen] geschrieben hat.) Ὀκνηρόν von ὀκνέω, piget me (Act 9 38); ἀσφαλές was zur Sicherung, speciell zur Befestigung der Phil im Glauben dient, nur hier so im NT (Jos. Ant. III 2 1). 2 Unter den hier gekennzeichneten Gegnern werden gewöhnlich Judenchristen verstanden, speciell judaistische Agitatoren. Aber von solchen kann in Philippi keine Rede sein, und auf die römischen Gegner des Apostels passen nach den milden Worten 1 15—20 die hier gebrauchten schroffen Ausdrücke nicht. Auch die 3 18f geschilderten πολλοί, welche als ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden, und offenbar mit den hier geschilderten Gegnern identisch sind, können schwerlich Judenchristen gewesen sein. Vielmehr sind Juden gemeint (Hst, Schm), und zwar nicht die Juden überhaupt, sondern jüd. Fanatiker, welche die Prediger des Evglms verfolgten. Vor diesen glaubt P auch die Phil warnen zu müssen. Hst, Schm vermuthen Bezugnahme auf ein zeitgeschichtliches Ereigniss, die Ermordung des Jakobus durch jüd. Fanatiker (?). Wahrscheinlicher denkt Htzm an das Treiben der, wenn auch kleinen, Judengemeinde zu Philippi, wofür er das dreimalige βλέπετε geltend macht. Κύνες nicht wie sonst im jüd. Munde Schimpfname für die unreinen Heiden (Ws), sondern Bezeichnung der Juden als „bissiger Gegner und Verfolger der Gläubigen" (Hfm, Hst). Κακοὶ ἐργάται heissen die Juden, nicht wie II Kor 11 13 die judaistischen Gegner des P δόλιοι ἐργάται heissen, denn es ist hier nicht von dem Werke des Evglms die Rede, sondern als solche, welche ἔργα κακά thun, ἐργάται ἀδικίας Lc 13 27, vgl. Mt 7 23. Htzm denkt an die jüd. Proselytenmacherei. Κατατομή Zerschneidung (abstr. pro concr.), ein harter Ausdruck (nur hier), der sein Verständniss durch ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή gewinnt (Wse entledigt sich des Verses durch Streichen). 3 Gegenüber den Juden sind die Christen die Beschneidung im wahren, d. h. geistlichen Sinne, ein Gedanke, der unmittelbar aus dem gut paul. Begriffe der περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι Rm 2 29 folgt. Damit ist natürlich nicht das Wesen der Christen definirt, sondern nur das jüd. Vertrauen auf die leibliche Beschneidung zurückgewiesen. Letztere ist nur eine κατατομή, eine Zerschneidung des Fleisches, ein Ausdruck, der nicht härter ist als der Gal 5 12 hinsichtlich der Judaisten ausgesprochene Wunsch. Obwol nun die Abstracta nur im collectiven Sinne genommen sein können, so will P doch mit κατατομή nicht das Judenthum überhaupt bezeichnen, sondern die auf ihr Beschnittensein pochenden und den P mit seinen Heidenchristen verfolgenden Juden. Demgegenüber werden mit ἡμεῖς nicht bloss die Heidenchristen, ebensowenig bloss die Judenchristen, sondern die Gläubigen überhaupt bezeichnet.

Ihr Gottesdienst (ihr λατρεύειν) geschieht πνεύματι θεοῦ, im Geiste Gottes, nicht wie bei den Juden σαρκί vgl. Rm 12 1; λατρεύειν absolut wie Hbr 9 9 10 2 Lc 2 37 Act 26 7, vgl. Rm 9 4. Καυχώμενοι ἐν Χρ. Ἰ. vgl. I Kor 1 31 II Kor 10 17, im Gegensatze zu dem πεποιθέναι ἐν σαρκί dem Vertrauen auf das Fleisch (vgl. Gal 6 13).

3 4—14. Paulus ein Beispiel christlicher Lebensgerechtigkeit.
4 *Wiewol ich selbst auch besitze was Vertrauen auf das Fleisch gibt. Wenn ein Anderer sich dünkt, auf das Fleisch vertrauen zu dürfen, so* kann *ich* es *noch mehr,*
5 *am achten Tage beschnitten, vom Geschlechte Israel, aus dem Stamme Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, nach dem Gesetze Pharisäer,*
6 *nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit des Gesetzes ohne Tadel geworden.*
7 *Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet,*
8 *ja ich achte also vielmehr Alles für Schaden um des übertreffenden* Vorzugs *willen der Erkenntniss Christi Jesu meines Herrn, um des willen ich alles dessen verlustig gegangen bin, und achte es für Koth, um Christum zu gewinnen,*
9 *und in ihm erfunden zu werden als der ich nicht meine eigene Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz, sondern die durch den Glauben an Christum, die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens,*
10 *ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, seinem Tode gleichgestaltet,*
11 *ob ich wol gelangen möge zur Auferstehung von den Todten.*
12 *Nicht dass ich schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre, ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte, darum weil ich auch ergriffen worden bin von Christo.*
13 *Brüder, ich urtheile von mir nicht, dass ich es ergriffen hätte;*
14 *Eines aber: was dahinter liegt vergessend, nach dem vor mir Liegenden mich streckend, jage ich dem Ziele zu, nach dem Kampfpreise der oberen Berufung Gottes in Christo Jesu.*

4 Καίπερ ἐγὼ ἔχων knüpft als nähere Bestimmung an ἡμεῖς ἐσμεν οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες an; ἐγώ nimmt die Person des P aus der Mehrzahl der οὐκ ἐ. σ. πεπ. heraus, ἔχων bezeichnet ihn als einen, der im Besitze dessen ist, was den Gegenstand des Vertrauens auf das Fleisch für die Juden ausmacht; das partic. ist nicht durch εἰμί zu ergänzen, steht auch nicht für das verb. finit., sondern ist der Regel gemäss nach καίπερ gebraucht. Die Conjunction bei P nur hier, aber Hbr 5 8 7 5 12 17 u. ö. Ganz verschroben fasst Hfm den Participialsatz sammt allen folgenden Bestimmungen als Vordersatz zu ἥγημαι 7 und bezieht alles hier Gesagte auf des Apostels pharisäische Zeit. Δοκεῖ nicht scheint (Mr), sondern meint, sich dünkt. Hegt ein Anderer die Meinung, er könne und dürfe auf die σάρξ, auf seine äusserlichen leiblichen Vorzüge als Jude vertrauen, so kann P das auch. Soll einmal damit geprahlt sein, so will P mit einem gewissen Trotze es den Prahlern gleichthun. Aehnlich II Kor 11 18—23, wo man das ganz ähnliche κἀγὼ καυχήσομαι 18 und τολμῶ κἀγώ 21 beachte, obwol P dort dieses Wetteifern mit den Gegnern im Selbstruhm ausdrücklich als ἀφροσύνη bezeichnet. 5 Die folgenden Aufzählungen stellen den P als rechten geborenen Juden hin: er ist rechtzeitig nach der Gesetzesvorschrift, περιτομῇ ὀκταήμερος an Beschneidung ein achttägiger, d. h. am achten Tage beschnitten. Er ist ἐκ γένους Ἰσραήλ, von Geschlecht dem Gottesvolke angehörig (Ἰσραήλ ist theokratischer Ehrennahme des Volks Rm 9 6, nicht des Stammvaters), φυλῆς Βενιαμίν, also aus einem jener Stämme, welche ihr jüd. Geblüt rein bewahrt hatten, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, von väterlicher und mütterlicher Seite her zweifellos

von ächt hebr. Abkunft. Zu den natürlichen Vorzügen ächt israelitischer Abkunft treten nun die selbsterworbenen Vorzüge, deren der Jude P sich rühmen durfte: κατὰ νόμον nach dem Gesetze, d. h. nach der Beobachtung des Gesetzes ein Pharisäer, also einer, der es mit der Gesetzespflicht besonders peinlich nahm. 6 Κατὰ ζῆλος (neutr. ℵ*BD*FG st. ζῆλον) διώκων τὴν ἐκκλ. nach dem Eifer um Aufrechthaltung des Gesetzes ein Verfolger der Gemeinde (das part. praes. substantivisch) vgl. Gal 1 13; κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος nach der Gesetzesgerechtigkeit, nicht im ethischen, sondern im pharisäisch levitischen Sinne, untadelhaft geworden, nämlich durch Verwirklichung des pharisäischen Ideals. Die Worte besagen nicht mehr als Gal 1 14 περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων. Nur die äussere Gerechtigkeit (die daher auch nur nach menschlichem Urtheile gilt) fällt unter den allgemeinen Begriff des πεποιθέναι ἐν σαρκί. Dass P hier das Gesetz ebenso wie im Galaterbriefe vorwiegend nach seiner ceremoniellen Seite beurtheilt, ist hier wie dort durch den Zusammenhang der Gedanken bedingt, also keine „Verflachung des religiösen Bewusstseins des P“ (Hst). Anders im Römerbriefe. 7 Ἀλλὰ ἅτινα ἦν μοι κέρδη aber (im Gegensatze zu dem Vertrauen auf dieses nach jüd. Begriffe äusserste Maass von nationaler Reinheit und gesetzlicher Strenge) was immer mir (dat. comm.) Gewinn war (nämlich nach meiner früheren jüd. Anschauung), ταῦτα ἥγημαι . . . ζημίαν dieses habe ich für Schaden geachtet (ἥγημαι perf. der mit der Bekehrung des P abgeschlossenen Handlung), d. h. für ein Hinderniss meines Heils, διὰ τὸν Χριστόν um Christi willen, weil es ihn daran hinderte, dieses Heil allein in Christo zu suchen; ζημία nur hier bei P, ebenso der plur. von κέρδος. (Wse tilgt 7.) 8 Ἀλλὰ μὲν οὖν (BDFGKL, μενοῦνγε ℵAP) καὶ ἡγοῦμαι aber ich habe es nicht bloss für Schaden gehalten, sondern halte nun also (praesens) πάντα Alles, d. h. alle die 5 und 6 aufgezählten Vorzüge des Juden, nicht: alle Dinge überhaupt (Hfm) für Schaden. Διὰ τὸ ὑπερέχον wegen des Uebertreffenden (substantivisch, wie τὸ ἀδύνατον Rm 8 3), d. h. des übertreffenden Werthes oder Vorzuges τῆς γνώσεως Χρ. Ἰ. τ. κυρ. ἡμ. Eben die Erkenntniss des Messias Jesu als des κύριος (2 11 Rm 10 9, vgl. Rm 6 23 7 25 8 39) ist es, welcher der Apostel diesen Alles übertreffenden Werth beilegt. Inwiefern, wird 10f weiter ausgeführt. Δι᾽ ὅν: inwiefern um Christi willen, zeigt 9—11. Τὰ πάντα das alles, nämlich was vorher aufgezählt war. Ἐζημιώθην nicht medial, habe für Schaden geachtet (Lth), oder mich geschädigt habe (Hst), sondern geschädigt worden bin, es verloren habe. Das Wort steht sonst ohne Objectsacc. I Kor 3 15 II Kor 7 9. Erst mit dem Folgenden καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα tritt die active Seite wieder hervor, und ich achte es für Unrath. Σκύβαλα eigentlich Wegwurf, wie Mist, Schalen, Abfälle aller Art JSir 27 4. Ἵνα Χρ. κερδήσω Absicht des ἡγοῦμαι, die als eine noch in der Gegenwart fortdauernde aufgefasst wird. 9 Καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ schliesst sich eng an Χριστὸν κερδήσω und bestimmt dieses „Christum Gewinnen“ näher als ein Erfundenwerden in ihm, d. h. in seiner (mystischen) Gemeinschaft. (Εὑρίσκεσθαι mit ἐν Χριστῷ wie sonst εἶναι verbunden.) Das part. μὴ ἔχων bestimmt die Art und Weise (nicht die Bedingung) dieser Gemeinschaft: als ein solcher nämlich, der ich nicht habe ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, sondern τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ. Μή steht zur Bezeichnung der subjectiven Vorstellung des P; die Auflösung des part. kann ebensowol durch „dadurch dass“, wie durch „indem“ erfolgen. Ἐμὴ δικαιοσύνη meine eigene, selbsterworbene Gerechtigkeit, vgl. ἰδία δικ. Rm 10 3, welche

ἐκ νόμου, d. h. ἐξ ἔργων νόμου stammt, steht hier gegenüber der δικ. διὰ πίστεως Χριστοῦ (Rm 3 22), der mittelst des Glaubens an Christum angeeigneten, und letztere wird wieder näher bestimmt durch die Apposition τὴν ἐκ θεοῦ δικ. ἐπὶ τῇ πίστει, wobei nach gut griech. Sprachgebrauch die eine Bestimmung ἐκ θεοῦ zwischen Artikel und Substantiv eingeschoben, die zweite ohne Artikel hinzugefügt ist (vgl. Hst). Ἡ ἐκ θεοῦ δικ. ist nur der präcisere Ausdruck für das, was sonst bei P δικ. θεοῦ heisst (s. zu Rm 1 17), welche Rm 10 3 der ἰδία δικ. gegenübersteht; ἐπὶ τῇ πίστει drückt nur das διὰ τῆς πίστεως noch bestimmter aus, insofern die πίστις als die subjective Bedingung bezeichnet wird, auf welcher die δικ. ἐκ θεοῦ beruht, in demselben Sinne, in welchem es Rm 4 5 heisst ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην. Die Gerechtigkeit aber, welche P in der Gemeinschaft Christi besitzt, ist zunächst die objective, d. h. von Gott gnadenweise den Gläubigen zugesprochene. Aber diese Gerechtigkeit erscheint als persönlicher Besitz derer, die in Christi Gemeinschaft stehen, und kann sich daher durch das Mittelglied des εἶναι ἐν Χριστῷ mit der subjectiven Lebensgerechtigkeit zu einer Gesammtanschauung verbinden s. zu Rm 1 17. (Wse tilgt τὴν ἐκ θεοῦ δικ. ἐπὶ τῇ πίστει). **10** Τοῦ γνῶναι αὐτόν ist dem ἵνα . . . εὑρεθῶ nicht subordinirt, sondern coordinirt, und gibt nicht den Zweck des in Christo Erfundenwerdens, auch nicht den Zweck, zu welchem P die Gerechtigkeit durch den Glauben besitzt (Mr, Ws, Hst), sondern die Art und Weise an, wie er in Christo erfunden zu werden begehrt: ich strebe in seiner Gemeinschaft erfunden zu werden, nämlich zu erkennen ihn etc. Das γνῶναι αὐτόν erhält seine inhaltliche Bestimmung durch die beiden mit καί angereihten Accusative τὴν δύναμιν und κοινωνίαν. Doch ist mit καί . . . καί nicht eine epexegetische Apposition eingeleitet (Hst), sondern einfach in der Rede fortgefahren. Dieses Erkennen ist die 8 bereits als höchster Werth für den Apostel bezeichnete Erkenntniss Jesu Christi als des κύριος, nämlich die praktische Erkenntniss der Macht des auferstandenen Herrn an seinem eigenen inneren Leben. Diese Macht ist die δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ vgl. Rm 6 4 f 8 4, die durch die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen in dem Apostel gewirkte καινότης ζωῆς oder Lebensgerechtigkeit. Es ist dies ganz dem Gedankenkreise des Römerbriefes entsprechend, nach welchem der Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Christi und die durch diesen Glauben und durch die Taufe vermittelte Todesgemeinschaft mit ihm die objective Gerechtigkeit vermittelt, die Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi aber die subjective Gerechtigkeit bewirkt. In dieser Lebensgemeinschaft mit Christo will P aber auch weiter eine κοινωνία τῶν παθημάτων Christi erfahren, d. h. nicht etwa mit dem Kreuzestode Christi in ethische Gemeinschaft treten, oder durch stetige ethische That den alten Menschen abtödten (Hst), wobei dann freilich die Voranstellung der Auferstehung unerklärlich bliebe, sondern gemeint ist wie sonst bei P eine Theilnahme an dem Leiden und Sterben Christi durch Ertragung wirklicher Leiden innerhalb seiner apost. Wirksamkeit (II Kor 1 5—7 4 10 f). Der Artikel vor κοινωνίαν (DFGKLP) fehlt ℵ*AB mit Recht. Die zusätzliche Bestimmung συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ steht dieser Deutung so wenig entgegen, dass sie nur den Gedanken Rm 8 17 von dem συμπάσχειν mit Christo zum Zwecke des συνδοξασθῆναι mit ihm ausdrückt. Letzteres aber ist jenes συμμόρφους εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, welches Rm 8 29 als Zweck des göttlichen προορισμός hingestellt wird. Damit der Apostel der δόξα Christi σύμμορφος werden kann, muss

er also zuvor dem θάνατος Christi σύμμορφος werden. Dies ist also ein anderer Gedanke als Rm 6 5, wo das σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου Christi als die in der Taufe bereits objectiv vollzogene Todesgemeinschaft mit Christo erscheint, welche die Voraussetzung der Lebensgemeinschaft mit ihm bildet. Diese Stelle braucht hier also ebensowenig vorzuschweben, bzw. in unpaul. Sinne missdeutet zu sein, als das πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες II Kor 4 10 eine unpaul. Missdeutung von Rm 6 5 ist. Συνμορφιζόμενος (nur hier) ist nicht medium (Hst), sondern passiv., indem ich zum σύμμορφος gemacht werde, nämlich eben durch die mich treffenden παθήματα (συνμορφιζόμενος mit א*ABD* statt συμμορφούμενος א^c D^c KL, der gewöhnlicheren Bildung). **11** drückt nun die Absicht nicht des συμμορφιζόμενος (Hst), sondern des γνῶναι aus, und zwar wird durch εἴπως das Ziel, dem der Apostel zustrebt, als ein noch ungewisses hingestellt. Ebenso Rm 8 17 εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Wie also die καινότης ζωῆς durch die Kraft der Auferstehung Christi verbürgt ist, so hat die Erfahrung dieser Kraft im sittlichen Leben und in der Theilnahme an den παθήματα Christi den Zweck, dem Apostel die persönliche Theilnahme an der ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν, an der noch bevorstehenden allgemeinen Todtenauferstehung zu sichern (nicht: ihm die Gewissheit zu geben, dass er zeitlich bis zur allgemeinen Auferstehung heranreichen, d. h. sie noch erleben werde, was ganz gegen den Zusammenhang ist). Der Ausdruck ἐξανάστασις (nur hier) drückt das Hervorgehen aus den Todten (Mr), nicht den Unterschied von der ἀνάστασις Christi aus; καταντᾶν hingelangen, wie I Kor 10 11 14 36. Gemeint ist die Auferstehung der Gläubigen bei Christi Parusie I Kor 15 23, vgl. I Th 4 16. **12** Οὐχ ὅτι nicht dass, eigentlich οὐ λέγω ὅτι (II Kor 1 24), gibt eine nähere Erläuterung des εἴπως καταντ., nicht eine Verwahrung vor Missverständniss (Ws). Ich sage nämlich nicht, dass ich schon ergriffen hätte. Ἔλαβον steht ebenso wie nachher καταλάβω ohne Object: gemeint ist das Ziel, nach dem ich strebe, d. h. die Theilnahme an der Auferstehung (nicht: Christum [Ws], oder die sittliche Vollendung); ἢ τετελείωμαι oder schon vollendet bin, nicht im Sinne sittlicher Vollkommenheit (so gewöhnlich), sondern von dem Läufer, der am Ziele angelangt ist; dieses Ziel ist aber eben die Auferstehung. Das Bild vom Laufen in der Rennbahn wie I Kor 9 24f, vgl. Gal 2 2 5 7 Rm 9 16 31 (12 13 14 19 I Th 5 15 I Kor 14 1), bei P in sehr verschiedenen Beziehungen verwendet. Vor ἢ τετελ. fügen D*FG ἢ ἤδη δεδικαίωμαι ein. Διώκω δέ wohl aber jage ich nach; das Object ist in dem Satze mit εἰ καταλάβω (א*D*FG Uebers. statt εἰ καὶ καταλ. א^c ABD^{bc} KLP) ausgedrückt. Der indirecte Fragesatz c. conj. aor. zur Vertretung eines Finalsatzes vgl. Gr Lex. unter εἰ: ob mir es wol gelingen möge das Ziel zu erreichen. Ἐφ' ᾧ propterea quod wie Rm 5 12. Das objective Ergriffenwordensein des Apostels durch Christum ist der Grund, auf welchem sein subjectives Laufen nach dem Ziele beruht. So pflegt P auch sonst die objective Seite, die Heilsstellung, in welche der Gläubige durch die Gemeinschaft mit Christo schon versetzt ist, von der subjectiven Seite, die noch ein Werden und Wachsen, ein Ringen und Streben erfordert, zu unterscheiden, vgl. Rm 6 1—14. Ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ אAP, aber ὑπὸ Χριστοῦ BD*FG, was sicher den Vorzug verdient. **13** Ἀδελφοί die herzliche Rede, weil dem Apostel viel daran liegt, die Phil von der Aufrichtigkeit der eben ausgesprochenen und mit anderen Worten nochmals wiederholten Versicherung zu überzeugen. Ἐγὼ ἐμαυτόν ich mich selbst, ich nach meinem eigenen mensch-

lichen Urtheil, bezeichnet den schärfsten Gegensatz zu jeder Selbst- und Werkgerechtigkeit (nicht im Unterschiede vom Urtheile Anderer [Ws], eher vom Urtheile Gottes). Statt οὔπω ℵAD*P ist doch wol mit BD^cFGKL das einfache οὐ festzuhalten. 14 Ἓν δέ sc. ποιῶ (nicht ποιῶν, Mr). Der allgemeine Begriff der Thätigkeit ist durch das folgende διώκω verschlungen (Hst). Τὰ ὀπίσω (Mc 13 16 Lc 9 62 17 31 Joh 6 66 18 6 20 14) kann nur die im Laufe bereits zurückgelegte Strecke bezeichnen, also nicht etwa die 5 f aufgezählten Vorzüge des Juden, sondern nur das bereits Erreichte im Laufe nach dem Kampfpreis, d. h. das bisher errungene Maass christl. Lebensgerechtigkeit. Ἐπιλανθανόμενος indem P sich durch den Rückblick auf das Erreichte im Laufe nicht aufhalten lässt. Τοῖς ἔμπροσθεν was noch vor mir liegt, die noch zurückzulegende Strecke (der Ausdruck nur hier, aber ἔμπροσθεν Gal 2 14 II Kor 5 10 I Th 1 3 2 19 3 9 13); ἐπεκτεινόμενος (nur hier, doch vgl. II Kor 10 14) mich darnach ausstreckend (nicht: mich noch mehr ausstreckend, Mr); κατὰ σκοπόν zielwärts (nur hier), διώκω ohne Objectsaccus. (s. 3 12); εἰς τὸ βραβεῖον auf den Kampfpreis zu (εἰς mit ℵAB ἐπί DFGKLP). Dieser Kampfpreis wird näher bestimmt durch τῆς ἄνω κλήσεως genet. apposit., welcher in der ἄνω κλ. besteht (dW), nicht gen. subj., auf welchen sich die ἄνω κλ. bezieht (Mr). Κλῆσις ist hier nicht wie Rm 11 29 II Tim 1 9 II Pt 1 10 der Act der göttlichen Berufung, sondern das wozu berufen wird, die Bestimmung, vgl. II Th 1 11 Hbr 3 1, wol auch Eph 4 1 4. Wäre der Act der Berufung bereits an P ergangen, so bedürfte es des διώκειν εἰς τὸ βραβεῖον nicht mehr. Dieselbe heisst ἄνω κλ. nicht sofern sie den P zur Aufnahme in den Himmel beruft, sondern sofern sie im Himmel, von Gott, erfolgt ist; und zwar ἐν Χρ. Ἰ., sofern sie in Christo geschichtlich begründet ist (nicht mit διώκω zu verbinden, Mr).

3 15—4 1. Anwendung auf die Philipper. [15] *So viele wir nun vollkommen sind, lasset uns diese Gesinnung hegen: und wenn ihr* in einem Punkte *anders denkt, so wird auch dieses Gott euch offenbaren.* [16] *Nur gemäss dem, wozu wir gelangt sind, gemeinsam den Schritt lenken!* [17] *Werdet meine Nachfolger, Brüder, und blicket hin auf die, welche also wandeln, wie ihr uns zum Vorbilde habt.* [18] *Denn Viele wandeln, von denen ich euch oft gesagt habe, jetzt aber sage ich es auch mit Thränen, die Feinde des Kreuzes Christi,* [19] *deren Ende das Verderben ist, deren Gott der Bauch ist und deren Ruhm in ihrer Schande besteht, sie die auf das Irdische sinnen.* [20] *Denn unser Reichswesen ist im Himmel, von wo wir auch als Heiland erwarten den Herrn Jesum Christum,* [21] *welcher verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit zu einem dem Leibe seines Glanzes gleichgestalteten, vermöge der Kraft, mit der er auch Alles sich unterthan machen kann!* [1] *Darum, meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Kranz, stehet also fest im Herrn, Geliebte.* 15 Τέλειοι im Unterschiede von dem 12 abgelehnten τετελείωμαι kann nur heissen vollkommen in der christl. Erkenntniss (I Kor 2 6), nicht in der sittlichen Entwickelung (Mr, dW, Schm). Es handelt sich in diesem Zusammenhang um die richtige Einsicht in die christl. δικαιοσύνη, im Gegensatze zur δικαιοσύνη ἐκ νόμου (Hst). Φρονῶμεν der communicative Plural gibt der Mahnung eine feinere Form. Dass dieselbe erforderlich war, zeigt das Folgende. Εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε wenn ihr in irgend einem Stücke anders (als die τέλειοι) denket (das adv. ἑτέρως nur hier; absichtlich heisst es nicht εἴ τι ἕτερον). Damit ist kein absolutes Widerspiel zu dem φρονεῖν der τέλειοι (Hfm), sondern bei wesentlicher Uebereín-

stimmung Abweichung in einem einzelnen Punkte gesetzt (Ws, Hst). Zugleich aber bestätigt das Folgende καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει, dass es sich nicht um eine sittliche Verirrung, sondern um einen theoretischen Irrthum handelt. Ἀποκαλύπτειν hier wie sonst selten bei P (vgl. I Kor 2 10) nicht von Thatoffenbarung, sondern von göttlicher Belehrung. **16** Πλήν leitet zu dem über, was im Unterschiede von dem göttlich zu Offenbarenden die Phil selbst zu befolgen haben. Εἰς ὃ ἐφθάσαμεν kann nach dem Vorhergehenden nur den erreichten Grad christl. Erkenntniss, nicht sittlicher Vollkommenheit (Mr) bedeuten. Im Nachsatze schwankt die Lesung sehr: τῷ αὐτῷ στοιχεῖν schreiben ℵ*AB cop sah τὸ αὐτὸ φρονεῖν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν DFG it vg τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι τὸ αὐτὸ φρονεῖν ℵ^c KLP syr ^utr. Die Streichung von τὸ αὐτὸ φρονεῖν erscheint hiernach schon wegen der unsicheren Stellung des Zusatzes gefordert, vollends κανόνι ist blosses Interpretament. Aber der Zusatz ist wichtig als alte sprachverständige Auslegung des τῷ αὐτῷ στοιχεῖν. Dies kann nicht auf εἰς ὃ ἐφθ. zurückgehen, was an sich schon einen unmöglichen Gedanken gibt („nach der Norm eines Punktes wandelt man nicht" Hst), überdies sprachwidrig wäre (es müsste heissen αὐτῷ τούτῳ). Also auf einem und demselben Wege sollen Alle (gemeinsam) einherschreiten. Dann kann aber εἰς ὃ ἐφθ. sich nur auf die gemeinsam erreichte Erkenntniss von der christl. δικαιοσύνη beziehen, und die Mahnung richtet sich darauf, soweit die Phil in dieser Erkenntniss einig sind, dieselbe gemeinsam zu bewahren und zu pflegen (ähnlich Hst, Schm). Στοιχεῖν Gal 6 16. Der infin. statt des imperat. wie Rm 12 15. **17** Die Mahnung des P Nachfolger zu werden (und zwar συνμιμηταί, gemeinsam mit Anderen oder mit einander; das Wort nur hier), findet sich ähnlich auch I Kor 4 16 11 1 vgl. Gal 4 12 und bezieht sich hier nach dem Zusammenhang auf sein Vorbild christl. δικαιοσύνη. Die folgenden Worte dehnen aber die Vorbildlichkeit, die den Phil vor Augen stehen soll (σκοπεῖτε), überhaupt auf die οὕτως περιπατοῦντες aus. **18** Πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν κτλ. gibt das Motiv zu der ausgesprochenen Mahnung an, dem Beispiele des Apostels nachzufolgen. Daher können diese πολλοί nur diejenigen sein, welche ἐν σαρκί πεποιθότες (3), Anhänger einer äusseren δικαιοσύνη ἐκ νόμου (9) sind. Hierdurch sind Heiden (Ws) von vornherein ausgeschlossen. Es kann nur an Juden oder Judenchristen gedacht werden. Letzteres die gewöhnliche Annahme (auch Hst). Aber wenn die 2 gekennzeichneten Gegner Juden sind (Hst), so müssen auch hier Juden gemeint sein, denn offenbar hat P hier dieselben Personen im Sinne wie 3. Auf letztere passt auch allein die Bezeichnung ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, d. h. Leute, denen das Kreuz Christi ein σκάνδαλον ist (Gal 5 11 I Kor 1 23). Die Beziehung auf Judenchristen wird durch Stellen wie Gal 6 12 Rm 16 18 nicht gefordert; die Beziehung auf verweltlichte kreuzflüchtige Christen (dW, Mr, Schm) wird durch den Ausdruck ἐχθροὶ τ. στ. τ. Χρ. unmöglich gemacht. Noch weniger beweist das πολλοί, dass hier im Unterschied von Lehrern (2) Gemeindeglieder überhaupt (Mr) gemeint sind. Περιπατοῦσι gehen einher, bedarf keiner näheren Bestimmung. Πολλάκις ἔλεγον mündlich und schriftlich; νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω warum? ist nicht gesagt. Schwerlich, weil es schlimmer mit ihnen geworden war (Ws), sondern weil (vgl. 2) das Gemüth des Apostels bewegter ist. Τοὺς ἐχθροὺς ist durch Attraction zum Relativsatz construirt, während logisch eine Apposition zu πολλοί gefordert wird (Win 583). **19** Die Schilderung hat ihre Parallele Rm 16 17—19, wo ausdrücklich Vertreter entgegengesetzter Lehren (nicht Anhänger einer „epikuräischen" Lebens-

weise, Mr, Ws) gemeint sind: ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια deren Ende das Verderben ist, weil sie nämlich die auch ihnen angebotene Heilsgnade in Christo von sich weisen; ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία vgl. Rm 16 18 δουλεύουσιν τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ. Dort könnte der Sinn sein, dass es den Irrlehrern darum zu thun ist, sich von den Gemeinden gut verpflegen zu lassen, was hier, zumal wenn hier nicht von judenchristl. Irrlehrern, sondern von Juden die Rede ist, nicht passt; doch könnte in den Worten beide Male auch ein Gewichtlegen auf die jüd. Speisegesetze liegen, als hinge vom Essen oder Nichtessen Heil und Leben ab, vgl. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. ²III, 397f. Sonst müsste man hier nur einen starken Ausdruck für den Gedanken finden, dass jener Leute ganzes Sinnen und Trachten nur ein πεποιθέναι ἐν σαρκί ist. Ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν nach gewöhnlicher Auslegung: die ihre Ehre in dem suchen, was ihnen in Wahrheit zur Schande gereicht, womit sich aber ein bestimmter Sinn nicht verbinden lässt. Viel wahrscheinlicher bleibt die Deutung vieler Kirchenväter (Ambros, Hilar, Pelag, Augustin), auch einiger Neueren (Bengel, Michaelis, Storr) auf die Beschneidung, sodass αἰσχύνη pudenda bedeutet. Οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες deren Sinn auf das Irdische, also auf lauter äusserliche, der Welt angehörige Dinge gerichtet ist (s. zu Gal 6 8 12). (Wse erklärt 18 und 19 für Interpolation, Laurent für eine Randglosse des P.) 20 gibt den Grund an, warum die Gläubigen sich durch dergleichen Leute nicht beirren lassen sollen. Denn im Gegensatze zu jenen, die nach dem Irdischen trachten, ist unser (nicht speciell des P und der anderen Vorbilder 17 [Mr], sondern aller Christen) πολίτευμα Reichswesen, dem wir als Bürger angehören (der Ausdruck nur hier im NT), ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει im Himmel vorhanden (aufbehalten bis zu seiner Offenbarung). Ἐξ οὗ geht zurück auf πολίτευμα (Hfm, Hst), nicht adverbial = unde (dW, Mr, Ws). Anziehend ist die Vermuthung von Hausrath, dass das πολίτευμα der Gläubigen im Himmel dem πολίτευμα entgegengestellt werde, welches die Juden auf Erden in Jerusalem erhoffen. Aber auch P erwartet ein irdisches Gottesreich. Σωτῆρα als Retter ist Prädicat. Der Ausdruck σωτήρ von Christus nur hier bei P (ausser Eph 5 23 und den Pastoralbriefen), Brückner tilgt ihn. Ἀπεκδεχόμεθα I Kor 1 7, vgl. Rm 8 19; κύριον ohne Artikel, wie sonst nur in Briefeingängen und Schlüssen (nicht: einen Herrn, Hst). 21 Μετασχηματίσει umgestalten wird. Ueber den Hergang dieser Verwandlung s. I Kor 15 51—54. Der Ausdruck μετασχηματίζειν wie II Kor 11 13 14 15 I Kor 4 6. Wie die Worte lauten, hofft P diese Umwandlung noch zu erleben (s. zu 1 23—25). Τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως gen. subj., der Leib der Niedrigkeit (Lc 1 48 Act 8 33), nicht der Erniedrigung (Mr). Es ist das σῶμα ἐπίγειον, σάρκινον gemeint, welches verwandelt werden soll σύμμορφον (d. i. ὥστε συμμ. εἶναι), zu einem gleichgestalteten (Rm 8 29) dem σῶμα τῆς δόξης Christi, d. i. seinem σῶμα ἐπουράνιον, πνευματικόν, im himmlischen Lichtglanze, wie P es einst an dem auferstandenen κύριος geschaut hat. Κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι ein weitläufiger Ausdruck für das einfache κατὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. Das Subst. ἐνέργεια nur Kol 1 29 2 12 Eph 1 19f 3 7 4 16 II Th 2 9, aber häufig das verb. ἐνεργεῖν und ἐνεργεῖσθαι Rm, Gal, Kor. Καί ist steigernd: vermöge der Kraft, die er besitzt, auch Alles (alle Dinge) sich zu unterwerfen I Kor 15 25. Αὑτῷ (nicht αὐτῷ) statt ἑαυτῷ nach dem sehr häufigen Gebrauche des pronom. adject. statt des reflexiv. (Brückner streicht den ganzen Vers.) 1 Ὥστε bringt nun den Abschluss der ganzen bisherigen Mahnung von 15 an. Daher, weil wir Gläubigen (nicht: ich und meines Gleichen, Mr) die

Verklärung unseres Erdenleibes durch den wiederkehrenden Herrn erwarten. Die herzliche Anrede ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ κτλ. weist nicht auf das συμμιμηταί μου γίνεσθε zurück, sondern will die folgende Mahnung οὕτω στήκετε ἐν κυρίῳ besonders eindringlich machen, daher ἀγαπητοί am Schlusse nochmals wiederholt wird. Ἐπιπόθητοι nur hier, vgl. zur Sache 1 8; χαρὰ καὶ στέφανός μου meine Freude und mein Ruhmeskranz (vgl. I Th 2 19) nennt B die von ihm gestiftete philippische Gemeinde wegen ihres im Vergleiche mit manchen anderen Gemeinden erfreulichen inneren Zustandes. Οὕτω so, wie ihr im Vorhergehenden ermahnt worden seid; στήκετε s. zu 1 27; ἐν κυρίῳ in der Gemeinschaft des Herrn.

4 2 und 3. Specielle Ermahnungen an einzelne Gemeindeglieder. [2] ***Die Euodia ermahne ich und die Syntyche ermahne ich, die gleiche Gesinnung zu hegen im Herrn;*** [3] ***ja ich bitte auch dich, du rechter Synzygos, nimm dich ihrer mit an, welche im*** Dienst am ***Evangelium mit mir gekämpft haben, sammt dem Clemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buche des Lebens stehen.*** 2 Die Namen Εὐοδία und Συντύχη kommen auch sonst vor (Εὐοδία femin. zu dem bekannten Εὐόδιος wie z. B. ein Bischof von Antiochien hiess; Συντύχη auch in den περίοδοι Θωμᾶ) und sind bestimmt keine symbolischen Namen (Baur, Schwegler, Nachapost. Zeitalter II 135, Vkm, Hst, Vlt), von denen jene das Judenchristenthum, diese das Heidenchristenthum (nach Hst umgekehrt) bezeichnen solle. Gewiss waren es aber auch nicht zwei beliebige Weiber, die in ein beliebiges Weibergezänk mit einander gerathen waren, sondern zwei um die erste Begründung der Gemeinde hochverdiente Frauen (3), sei es nun Diakonissen, oder auch Patronissen, welche in ihren Häusern die Gemeinde beherbergten. In letzterem Falle könnte man an zwei verschiedene Hausgemeinden denken, von denen die eine mehr einen judenchristl., die andere mehr einen heidenchristl. Charakter trug, und so das τὸ αὐτὸ φρονεῖν ebenso erklären wie 2 2. Doch bleibt dies alles Vermuthung. 3 Σύνζυγε kann in diesem Zusammenhang ebenfalls nur nom. propr. sein, das γνήσιε aber bezeichnet ihn als einen, der diesen Namen in Wahrheit führt (Laurent, Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1866, 1 ff, Mr, Hst, Gr Lex), nicht als Genossen des P, auch nicht als Gatten einer der beiden Frauen, sondern im activen Sinne des verb. συζεύγνυμι, der Vermittler. Dass dies gegen die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist, kommt bei solchen symbolischen Ausdeutungen nicht in Betracht. Vielleicht gehörte er zu den ἐπίσκοποι der Gemeinde. Ganz unmöglich ist die Deutung auf Petrus als „Genossen“ des P. Συνλαμβάνου wol nicht: lege mit ihnen zusammen Hand an, sondern einfach nimm dich ihrer an (die Bedeutung des σύν wird in derartigen Compositis stark abgeschwächt). Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nicht gerade in der Predigt des Evglms (Ws), was doch auf die Frauen nicht passt, sondern überhaupt in der Sache des Evglms; συνήθλησάν μοι inwiefern, wissen wir nicht. Aehnliche Aeusserungen des Apostels 2 25 Phm 2. Μετὰ καὶ Κλήμεντος kann nach der Wortstellung und wegen des τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου nur mit συνήθλησαν, nicht mit συνλαμβ. αὐτ. verbunden werden (καί zwischen praepos. und nomen, wie sonst bei ὡς, καθώς). Hiernach ist Clemens ein philippischer Christ, der sich in der Gründungszeit der philippischen Gemeinde besonders hervorgethan hatte, nicht ein Reisegefährte des P, noch weniger der römischen Clemens (nach Aelteren Baur, Vkm, Vlt). Auch die übrigen συνεργοί des P sind in Philippi zu denken. Ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, deren Namen im Buche des Lebens geschrieben sind (nicht: sein mögen), vgl. Lc 10 20,

d. h. denen für ihr συνεργεῖν die ζωὴ αἰώνιος gewiss ist, bezieht sich auf Clemens und die übrigen συνεργοί (nicht auf die nicht mit Namen genannten allein, Mr, Ws) zurück. Der Ausdruck βίβλος τῆς ζωῆς, auch Apk 3 5 13 8 17 8 20 12 15 21 27, war wol term. techn. (Wse streicht alles von αἵτινες 3 bis πᾶσιν ἀνθρώποις 5.)

4 4—9. Weitere Mahnungen an alle Gemeindeglieder. [4] *Freuet euch im Herrn allezeit; wiederum werde ich sagen, freuet euch.* [5] *Euer verträgliches Wesen müsse allen Menschen kund werden. Der Herr ist nahe.* [6] *Sorgt euch um nichts, sondern in jedem Stücke mögen eure Anliegen mit Gebet und Bitte unter Danksagung vor Gott gebracht werden;* [7] *und der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren in Christo Jesu.* [8] *Im Uebrigen, Brüder, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was heilig, was lieblich, was wohllautend ist, ist etwa eine Tugend und ist etwa ein Lob, das bedenket;* [9] *was ihr auch gelernt und empfangen und gehört und an mir gesehen habt, dieses thuet: und der Gott des Friedens wird mit euch sein.* 4 Mit χαίρετε ἐν κυρίῳ nimmt P die an alle Gemeindeglieder gerichtete Mahnung 2 18 3 1ᵃ wieder auf, verstärkt sie durch πάντοτε im Hinblicke auf seine und ihre ungünstige Lage, und wiederholt sie mit πάλιν ἐρῶ (futur.) noch einmal. Scheinbar zusammenhangslos fügt sich daran die weitere Mahnung 5 τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. Das substantivische neutr. adj. τὸ ἐπιεικές = ἐπιείκεια häufig auch im classischen Griechisch. Ἐπιεικής ist hier nicht geziemend (von εἰκός), sondern, wie oft bei Attikern, nachgiebig, sanftmüthig, verträglich, daher mit ἄμαχος, εἰρηνικός verbunden (wol von εἴκω, wie ἐπιεικτός) I Tim 3 3 Tit 3 2 Jak 3 17 I Pt 2 18 (so auch ἐπιείκεια II Kor 10 1 Act 24 4). Hier kann ebensowol die Sanftmuth im Verkehre mit Nichtchristen als auch die Verträglichkeit der Christen unter einander gemeint sein. Letzteres ist durch den Zusatz γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις nicht ausgeschlossen. Ὁ κύριος ἐγγύς der Herr ist nahe, d. h. die Wiederkunft Christi steht vor der Thüre, vgl. I Kor 16 22 (Rm 13 12 Jak 5 8 Apk 22 10). Die Worte sind keine Beruhigung im Hinweis auf die nahe Vergeltung (dW, Mr, Hst), sondern einfach Motiv für die Mahnung zur Verträglichkeit und Friedfertigkeit (Hfm denkt an die geistige Gottesnähe). Das εἰρηνεύειν der Phil gehört vorzugsweise mit zu ihrer rechten Vorbereitung auf die Parusie. 6 Μηδὲν μεριμνᾶτε sorget euch um nichts. Die Mahnung ist ganz allgemein, nicht etwa auf Furcht vor Verfolgung einzuschränken. Ἐν παντί Gegensatz zu μηδέν. Τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει dieselbe Zusammenstellung Eph 6 18 I Tim 5 5; μετὰ εὐχαριστίας das Bittgebet soll immer mit Dankgebet verbunden sein, I Th 5 17 f; πρὸς τὸν θεόν coram deo. (Wse streicht τῇ προσευχῇ ... μετὰ εὐχαριστίας.) Τὰ αἰτήματα nur hier bei P, vgl. I Joh 5 15 (Lc 23 24). 7 Ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ der Friede, den Gott gibt, nicht der innere Seelenfriede (Lth, Rhw, Ws), hier auch nicht der Friede mit Gott, sondern der Gemeindefriede, wie der Ausdruck 9 ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης zeigt, der sich bei P immer auf die von Gott gewirkte Eintracht der Gemeindeglieder bezieht, Rm 15 33 16 20 II Kor 13 11 I Th 5 23. Ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν nicht: welcher höher ist als alle Vernunft (Lth), sondern welcher jeden Verstand, jedes Verstehen übertrifft, d. h. einen so hohen Werth hat, dass kein verständiges Denken ihn zu ermessen vermag (Mr). Φρουρήσει wird bewahren (nicht imperativisch), gehört eng zusammen mit ἐν Χρ. Ἰ., in der Gemeinschaft Christi Jesu. Diese

Gemeinschaft wird durch den Streit in der Gemeinde bedroht. Τὰς καρδίας die Herzen als das Innere (nicht bloss das Empfindungsleben); τὰ νοήματα die Gedanken und Absichten, die sich nach Aussen hin zu verwirklichen streben. 8 Mit τὸ λοιπόν wird wie 3 1ᵃ der Briefschluss eingeleitet. Es folgt die allgemeine Mahnung, in jeder Beziehung auf die Verwirklichung sittlicher Lebensgerechtigkeit Bedacht zu nehmen; sehr nachdrücklich werden die verschiedenen Seiten des Sittlichen durch ein sechsmaliges ὅσα eingeleitet, dem ein zweimaliges εἴ τις folgt. Ἀληθῆ wahr, ehrlich, von einem der inneren Gesinnung entsprechenden Handeln; σεμνά ehrwürdig, ehrbar (I Tim 3 8 11 Tit 2 2); δίκαια rechtschaffen; ἁγνά rein (nicht speciell: keusch); προσφιλῆ (nur hier im NT) was geliebt wird (nicht: liebreich); εὔφημα (nur hier im NT) wohllautend, was einen guten Klang hat. Εἴ τις ἀρετή sc. ἐστί, wenn es überhaupt irgend eine (nicht: noch eine andere) Tugend gibt; ἀρετή nur hier bei P; ἔπαινος Lob (nicht: res laudabilis). Ταῦτα λογίζεσθε dies bedenket, davon urtheilet, dass ihr ihm nachstreben sollt. 9 Ἃ καί was ihr ja auch, fügt ein neues Moment hinzu. Dies alles ist den von P unterwiesenen Phil ja nichts Fremdes. Ἐμάθετε und παρελάβετε bezieht sich auf den Unterricht (παρελ. nicht: angenommen [Mk], sondern empfangen habt), ἠκούσατε und εἴδετε auf das Beispiel, ἐν ἐμοί wol nicht zu allen vier, sondern nur zu den zwei letzten verbis: was ihr gehört und gesehen habt an mir. Die Aufforderung, seinem Beispiele zu folgen wie 3 17; ταῦτα πράσσετε parallel dem ταῦτα λογίζεσθε. Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης s. zu 7. Der Friede Gottes wird nicht als Ergebniss des sittlichen Verhaltens betrachtet (dW), sondern der Gott, der Frieden liebt und wirkt, wird unter Bedingung jenes rechten Verhaltens mit seinem Frieden unter ihnen sein.

4 10—20. Danksagung für die empfangene Liebesgabe. [10] *Es war mir aber eine grosse Freude im Herrn, dass ihr eure sorgliche Gesinnung für mich endlich einmal in Blüthe treten lassen konntet: denn die Gesinnung hierzu habt ihr auch schon gehegt, waret aber nicht in günstiger Lage.* [11] *Nicht als ob ich Mangels halber rede: denn ich habe gelernt mit meinen Verhältnissen zufrieden zu sein.* [12] *Ich verstehe mich auch auf eine erniedrigende Lage, ich verstehe mich auch auf ein Leben im Ueberfluss: in jedem und in allem bin ich eingeweiht, sowol gesättigt zu werden als zu hungern, sowol Ueberfluss zu haben als Mangel zu leiden:* [13] *Alles vermag ich in dem, der mich stark macht.* [14] *Doch habt ihr schön gehandelt, da ihr an meiner Drangsal Theilnahme bewieset.* [15] *Ihr wisset aber auch selbst, Philipper, dass im Anfange des Evangeliums, als ich auszog aus Makedonien, keine Gemeinde mit mir in Gemeinschaft trat auf Rechnung Gebens und Nehmens, ausser ihr allein:* [16] *denn auch in Thessalonich habt ihr sowol zwei Mal als drei Mal für mein Bedürfniss mir gesandt.* [17] *Nicht als ob ich die Gabe begehre, aber ich begehre die Frucht, die sich auf eure Rechnung vervielfältigt.* [18] *Ich habe aber Alles weg und habe Ueberfluss, ich bin in Fülle, nachdem ich von Epaphroditos das von euch* Gesandte *erhalten habe, einen Duft des Wohlgeruchs, ein angenehmes, Gott wohlgefälliges Opfer.* [19] *Mein Gott aber wird all eure Bedürfnisse vollauf befriedigen vermöge seines Reichthums, in Herrlichkeit in Christo Jesu.* [20] *Gott aber, unserm Vater, sei die Ehre in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.* 10 In feiner Weise drückt der Apostel den Phil seine grosse Freude (ἐχάρην . . . μεγάλως) im Herrn darüber aus, dass sie endlich in die günstige Lage

gekommen seien, ihn mit einer Liebesgabe zu bedenken, was sie gern schon früher gethan hätten, wenn ihre Verhältnisse es ihnen erlaubt hätten. Das adv. μεγάλως nur hier. Ἀνεθάλετε wol nicht intrans., ihr seid aufgeblüht, in eine günstige Lage gekommen (Mr, Hfm), sondern trans., ihr habt zur Blüthe gebracht, habt Blüthe treiben lassen, vgl. Ez 17 24 LXX JSir 1 18 11 22 50 10 (dW, Ws, Hst). Τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν Objectsaccus. zu ἀνεθάλ., die fürsorgliche Gesinnung für mich (bei der intransitiven Fassung wäre es accus. der Beziehung, oder gar abhängiger Infinitivsatz: das, was zu meinem Besten dient in Betracht zu nehmen, Mr, Hfm). Ἤδη ποτέ nicht: schon wieder (Ws), sondern endlich einmal (Rm 1 10). Dies soll aber kein Tadel sein: das φρονεῖν für P, die fürsorgliche Gesinnung für ihn war immer schon vorhanden, aber ἠκαιρεῖσθε, nicht: ihr hattet keine Gelegenheit, sondern ihr wart nicht in der günstigen Lage, für mich etwas thun zu können. Ἐφ᾽ ᾧ nicht mascul. (zurückbezogen auf ὑπὲρ ἐμοῦ), sondern neutr., wozu, wofür, in Beziehung worauf (nicht: auf Grund dessen, dass, Hst). 11 Der Grund seiner Freude ist nicht die Befriedigung seines eigenen Mangels, sondern die günstige Lage der Phil: der Apostel selbst weiss sich ja in jeder Lebenslage, in der er sich befindet (ἐν οἷς εἰμί) zu bescheiden. Ὑστέρησις ausser Mc 12 44 nur hier im NT; ἔμαθον nämlich durch Erfahrung; αὐτάρκης vgl. II Kor 9 8 αὐτάρκεια. 12 Οἶδα ich verstehe, in Folge des ἔμαθον. Καὶ ταπεινοῦσθαι . . . καὶ περισσεύειν kann wegen der Wiederholung des οἶδα nicht mit: sowol . . . als auch wiedergegeben werden, sondern ist beide Male einfach adjunctiv. Die ungewöhnliche Verbindung von οἶδα mit dem infin. erklärt sich aus der eigenthümlichen Bedeutung, welche das Wort hier hat. Ταπεινοῦσθαι von der erniedrigenden Lage, welche die Armuth bereitet, vgl. II Kor 11 7 JSir 6 12; als Gegensatz dazu daher nicht ὑψοῦσθαι, sondern περισσεύειν. Sowenig ihn die Dürftigkeit wirklich niederdrückt, sowenig macht ihn der Ueberfluss schwelgerisch. (Wse streicht οἶδα ... περισσεύειν.) Ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι in jeder Lage und in allen Lagen, ist doch am Wahrscheinlichsten von μεμύημαι abhängig zu machen, sodass die folgenden Infinitive explicativ zu nehmen sind. Dass μυεῖσθαι nach classischem Sprachgebrauche den acc. der Sache, in welche Jemand eingeweiht ist, regiert, kann schwerlich dazu nöthigen, ἐν παντὶ κ. ἐ. π. als Adverbialbestimmung zu fassen, und die Infinitive direct von μεμύημαι abhängig zu machen (Mr, Ws, Hst). 13 Πάντα ἰσχύω ich vermag Alles, bin im Stande, Alles zu ertragen (denn darum handelt es sich hier), nämlich ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με, in der Gemeinschaft und Kraft dessen, der mich stärkt, d. h. Christi. 14 Πλὴν καλῶς ἐποιήσατε gleichwol — obgleich ich mich auch ohne eure Gabe beholfen haben würde — habt ihr schön daran gethan. Συγκοινωνήσαντες ist mit τῇ θλίψει zu verbinden, μου von τῇ θλίψει abhängig (das Wort auch Eph 5 11). Sie sind durch die Hilfsleistung in thatsächliche Gemeinschaft mit seiner Bedrängniss getreten, vgl. Rm 12 13. Unter dieser Bedrängniss scheint nicht bloss der Mangel, sondern die ganze bedrängte Lage des Apostels in der Gefangenschaft (Ws) verstanden zu sein. 15 Οἴδατε καὶ ὑμεῖς will schwerlich im Gegensatze zu dem 14 ausgesprochenen Lob die Phil darauf aufmerksam machen, dass ihre Gabe nur die Folge einer eingegangenen Verpflichtung war (Hst), noch weniger geht es aufs Vorige und besagt, dass die Phil ebensogut wie andere Gemeinden wissen, es sei schön, den Apostel in seiner Bedrängniss zu unterstützen (Ws, Hfm), sondern fügt zu dem ausgesprochenen Lobe noch die weitere Erinnerung hinzu,

dass sie ja die einzige Gemeinde gewesen sind, die den P schon früher unterstützt hat, was in diesem Zusammenhange keine Schmälerung, sondern eine Steigerung des Lobes bedeutet. Δέ ist metabatisch, καὶ ὑμεῖς auch ihr wie ich selbst. Ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου vom Standpunkte der Leser aus gesagt: als das Evglm zuerst bei euch verkündigt worden war Act 16 12, also etwa zehn Jahre vor Abfassung des Briefes; ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας Act 17 14. Ob die Phil dem Apostel eine Unterstützung auf den Weg gaben, oder ob die Sendung gemeint ist, die P in Korinth durch makedonische Brüder erhielt (II Kor 11 9), ist schwer zu entscheiden. In letzterem Falle wär ἐξῆλθον plusquamperfectisch zu nehmen. Ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως stellt die Spende in feiner Weise als ein Gemeinschaftsverhältniss gegenseitiger Abrechnung des Gebens und Nehmens hin, sofern die Gabe der Phil als Gegengabe für die geistliche Gabe aufgefasst wird, welche sie von P empfangen haben. Εἰς λόγον auf Rechnung (nicht: in Betreff). Die Redensart κοινωνεῖν τινι εἴς τι wie 1 5 κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Δόσις im Sinne von Geben und λῆψις nur hier. Εἰ μὴ ὑμεῖς μόνον vgl. II Kor 11 7—10 I Kor 9 6—18. Den Korinthern gegenüber rühmt P sich wiederholt, durchaus keine Unterstützung von ihnen angenommen zu haben, und ebenso hatte er sich in Thessalonich verhalten I Th 2 9. Zwischen der Wendung II Kor 11 8 ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα λαβὼν ὀψώνιον πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν und dem ὑμεῖς μόνον kann man nur dann einen Widerspruch finden, wenn man den rhetorischen Charakter jener Worte verkennt. 16 Denn auch mit der makedonischen Nachbargemeinde zu Thessalonich, welche P noch vor seiner Abreise von Makedonien nach Achaja gründete, bestand ein solches Verhältniss nicht: im Gegentheil haben die Phil den Apostel während seines Aufenthaltes in Thessalonich wiederholt unterstützt. Die Worte bestätigen, was aus I Th 2 9 bekannt ist. Ὅτι denn (nicht: dass, von οἴδατε abhängig, Ws); ἐν Θεσσαλονίκῃ nicht = εἰς Θεσσ., sondern als ich in Thessalonich mich aufhielt; καὶ ἅπαξ καὶ δίς I Th 2 18: nicht bloss ein Mal, sondern zwei Mal, soll nachdrücklich hervorgehoben werden; εἰς τὴν χρείαν μου, d. h. um mein Bedürfniss zu befriedigen. 17 Nochmals hebt P hervor, dass es ihm nicht auf die materielle Gabe als solche ankomme, sondern auf den Lohn, welchen die Gabe dereinst den Phil bringen wird. Dieser Lohn wird als eine Frucht aus der Aussaat der Phil (nicht als Zinsgewinn, noch weniger als Erfolg der Arbeit des P an ihnen, Ws) bezeichnet, welche sich vervielfältigt (πλεονάζοντα intrans., vgl. Rm 5 20 6 1 II Kor 4 15 8 15) auf ihre Rechnung: εἰς λόγον ὑμῶν ist nähere Bestimmung zu πλεονάζοντα, nicht zu ἐπιζητῶ (dW). Beachtung verdient übrigens auch die Wiederholung von ἐπιζητῶ, welche das, was P wirklich begehrt, dem, was er nicht begehrt, nachdrücklich gegenüberstellt. 18 Mit ἀπέχω δέ geht P von der Versicherung, dass es ihm nicht um die Gabe als solche zu thun sei (nicht: zu 14 zurück, sondern) zu der weiteren Versicherung fort, dass weitere Gaben auch nicht mehr erforderlich sind: ich habe alles weg (Phm 15), was ich brauche (nicht: was ich begehren konnte [Mr], auch nicht: was ich von euch erwartete, Ws), bedarf also nichts mehr. Im Gegentheil erklärt der Apostel sich aufs Reichlichste versorgt: ich habe sogar Ueberfluss (καὶ περισσεύω), ja ich habe die Fülle (πεπλήρωμαι, der Ausdruck nur hier absolut gebraucht), seit ich τὰ παρ' ὑμῶν, eure Spende von Epaphroditos in Empfang genommen habe (δεξάμενος c. acc. und παρά τινος wie Act 22 5). Zu τὰ παρ' ὑμῶν wird als Apposition hinzugefügt ὀσμὴν εὐωδίας (Eph 5 2 vgl. II Kor 2 15f) κτλ., um die dem P gespendete Gabe als eine Gotte

dargebrachte Opfergabe zu bezeichnen; θυσίαν im übertragenen Sinne wie Rm 12 1; δεκτήν acceptam, gratam II Kor 6 2; εὐάρεστον Rm 12 1 f 14 18 II Kor 5 9 Eph 5 10 ist steigernd hinzugefügt; τῷ θεῷ gehört zu ὀσμὴν εὐωδ. und zu θυσίαν. **19** Ὁ δὲ θεός μου knüpft unmittelbar an das θεῷ an: mein Gott, dem die mir gespendete Opfergabe dargebracht ist, wird vergelten, vgl. 17. Der in Aussicht gestellte Lohn ist nicht das Messiasreich selbst, wird aber im Messiasreiche gegeben werden, vgl. II Kor 9 8—10; πᾶσαν χρείαν ὑμῶν all euer Bedürfen, nicht bloss das leibliche (dW, Hst). Gott vermag zu vergelten κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ, vermöge seiner Machtfülle Rm 9 23 10 12 11 33, und er wird vergelten ἐν δόξῃ, in himmlischem Lichtglanze, der den Gläubigen dereinst bei der Parusie ἐν Χρ. Ἰ., vermöge der Gemeinschaft mit Christo Jesu, in welcher sie stehen, zu Theil werden soll (nicht: in überströmender Fülle, Ws). Ἐν δόξῃ, abhängig von πληρώσει (nicht von πλοῦτος), bezeichnet die Art und Weise der Vergeltung (Hfm redet von diesseitiger Herrlichkeit der Kinder Gottes. Wse streicht Alles von ὀσμὴν εὐωδίας 18 bis zum Schlusse von 19 ἐν Χρ. Ἰ.). **20** Doxologie, welche durch die den Phil eröffnete Aussicht auf die künftige δόξα im messianischen Reiche veranlasst ist, vgl. Gal 1 5 Rm 1 25 9 5 11 36 (Eph 3 20 f Rm 16 27 I Tim 1 17 II Tim 4 18 u. ö.).

4 21—23. Grüsse und Segenswunsch. [21] ***Grüsset jeden Heiligen in Christo Jesu. Es grüssen euch die Brüder mit mir.*** [22] ***Es grüssen euch alle Heiligen, vorzüglich die aus dem Hause des Kaisers.*** [23] ***Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit euerm Geiste.*** **21** Πάντα ἅγιον jeden einzelnen Gläubigen. Ἐν Χρ. Ἰ. gehört wol mit πάντα ἅγιον zusammen (1 1), nicht mit ἀσπάσασθε zu verbinden (Mr). Οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί noch unterschieden von den ἅγιοι, von denen P ebenfalls grüsst: also seine Mitarbeiter. **22** Οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας nicht aus der kaiserlichen Verwandtschaft, sondern von dem kaiserlichen Haus- oder Hofwesen, d. h. aus der kaiserlichen Dienerschaft. Auch I Kor 16 15 ist wol von der Dienerschaft des Stephanas zu verstehen. Baur, Vkm dachten an Clemens Romanus und identificirten diesen mit dem Consul Flavius Clemens, dem Vetter Domitians. Wse tilgt den ganzen Vers. **23** Der Segenswunsch am Schluss fast wörtlich wie Gal 6 18, wo namentlich auch das μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν wiederkehrt, das hier mit ℵ*ABDFGP und den meisten Uebersetzungen statt μετὰ πάντων ὑμῶν zu lesen ist (ἀμήν zum Schlusse setzen ℵADKLP al. hinzu; es fehlt in BFG al.).

Register.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet die nächstfolgende Seite.

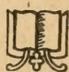
Bible
Com(N.T.)
H

427795

New Testament
Holtzmann, H.F. and others (eds.)
Hand-commentar zum Neuen Testament.
Ed.2,rev.& enl. Vol.2

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET



UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 23 09 06 005 5